BIBLIOTHÈQUES
uOttawa
LIBRARIES

NoLoan
BX
841
D38
1909
v.2/2

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/dictionnairedet02vaca

27° *Utrum quilibet utens spirituali, seu actus spirituales exercens in peccato mortali, peccet mortaliter* (Rome, 24 août 1506), A, II, 10; L, III, 9. — 28° *Circa dispositionem ad confessionem* (Augsbourg, 8 octobre 1518), L, II, 3, q. VIII. — 29° *De confessione venialium et omnium mortalium* (Augsbourg, 29 septembre 1518), L, II, 3, q. IX. — 30° *Utrum in confessione circumstantia diei festi sit necessario confitenda* (Milan, 24 avril 1500), L, II, 3, q. X. — 31° *Quando quis obligatur ad contritionem peccatorum mortalium* (Rome, 4 mars 1518), A, I, 17; L, II, 3, q. VII. — 32° *De fide ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria* (Augsbourg, 26 septembre 1518), L, II, 3, q. II. — 33° *De impletione injunctæ pænitentiæ, si non impleatur in hac vita, num exsolvenda sit in alia* (Augsbourg, 30 septembre 1518), A, I, 20; L, II, 3, q. XII. — 34° *De effectu absolutionis sacramentalis seu de confessione quæstiones quinque* (Augsbourg, 1er octobre 1518), A, I, 18; L, II, 3, q. XII. — 35° *Utrum confessor teneatur occultam servare deliberationem confitentis se omnino occisurum regem aut pontificem summum* (Rome, 13 septembre 1514), A, I, 21; L, II, 3, q. XV. — 36° *De pollutione ex auditione confessionis proveniente* (Florence, 13 octobre 1509), A, I, 22; L, II, 3, q. XVI. — 37° *De indulgentiis* (Rome, 8 décembre 1517), A, I, 15; L, II, 2. — 38° *De thesauro indulgentiarum* (Augsbourg, 7 octobre 1518), L, II, 3, q. II. — 39° *De acquisitione indulgentiarum* (Augsbourg, 11 octobre 1518), L, II, 3, q. II. — 40° *De acquirendis rursum indulgentiis* (Augsbourg, 7 octobre 1518), L, II, 3, q. III. — 41° *De effectu indulgentiæ* (Augsbourg, 29 septembre 1518), L, II, 3, q. IV. — 42° *An papa auctoritate clavium det indulgentiam animabus in purgatorio* (Augsbourg, 15 octobre 1518), A, I, 16; L, II, 3, q. VI. — 43° *De indulgentia plenaria concessa defunctis* (Rome, 20 novembre 1519), L, II, 3, q. V. — 44° *De erroribus contingentibus in sacramento eucharistiæ* (Rome, 1515), A, II, 6. — 45° *De celebratione missæ. Utrum sacerdos sumpta ablutione licite possit sumere reliquias eucharistiæ in calice, vel extra remanentes* (Pise, 26 novembre 1519), A, II, 3; L, III, 3, q. VII. — 46° *Utrum sacerdos celebrans pro pluribus satisfaciat pro singulis* (Rome, 1er décembre 1510), A, II, 3; L, III, 3, q. II. — 47° *De valore orationum dictarum ab audientibus missam in festo* (s. d.), A, II, 4; L, III, 3, q. III. — 48° *De missæ sacrificio et ritu adversus lutheranos* (Rome, 3 mai 1521), in-4°, Rome, 1531; A, III, 9. — 49° *Instructio nuntii circa errores libelli de cœna Domini per capita juxta ordinem libelli* (Rome, 1525), L, III, 2. — 50° *De communione sub utraque specie. De integritate confessionis. De invocatione sanctorum adversus lutheranos* (Rome, 25 août 1531), in-4°, Rome, 1531 (avec les n. 50 et 8); in-8°, Lyon, 1536; A, III, 2. — 51° *De validitate matrimonii a juvene post religionis ingressum et egressum contracti* (Gaete, 22 octobre 1505), L, II, 4, R. 3. — 52° *De redditione debiti uxoris ad virum adulterum* (Rome, 14 mars 1513), L, II, 3, q. XXVI. — 53° *An adulter ipso facto sit privatus jure exigendi debitum a conjuge innocente* (Rome, 20 décembre 1513), A, I, 29; L, II, 4, R. 4. — 54° *Utrum matrimonium legitime contractum inter christianos per verba de præsenti, possit ante carnalem copulam dirimi auctoritate papæ absque religionis ingressu* (Rome, 24 janvier 1507), A, I, 28; L, II, 3, q. XXV. — 55° *Ad Henricum VIII Angliæ regem de conjugio cum relicta fratris sententia* (Rome, 27 janvier 1534), A, III, 12. — 56° *De conjugio regis Angliæ cum relicta fratris sui ad Clementem VII* (Rome, 13 mars 1534), A, III, 13. — 57° *De collatione ordinis præsertim presbyteratus ab episcopo* (Pise, 20 novembre 1509), A, I, 26; L, II, 3, q. XXIII. — 58° *Utrum pontifex summus possit dispensare cum sacerdote occidentalis Ecclesiæ ut accipiat uxorem* (Rome, 12 avril 1505), A, I, 35; L, II, 3, q. XXIV. — 59° *De venditione annuæ pensionis ex beneficio ecclesiastico debitæ* (Rome, 16 février 1518), L, II, 4, R. 10. — 60° *Utrum emptio beneficiorum ecclesiasticorum sit simoniaca quia prohibita, vel prohibita quia simoniaca* (Rome, 28 décembre 1514), A, II, 9; L, III, 8, q. I. — 61° *Utrum emens et acquirens episcopatum non intendendo solvere promissam pecuniam sit simoniacus* (Rome, 4 janvier 1504), A, II, 9; L, III, 8, q. II. — 62° *An is qui in choro sic divinum officium persolvit, quod sui chori versus submisse sibi ipsi soli dicit, alterius vero chori versus audit tantummodo, satisfaciat præcepto de persolvendis horis canonicis* (Rome, 3 novembre 1514), L, II, 4, R. 8. — 63° *De auctoritate papæ et concilii utraque invicem comparata* (Rome, 12 octobre 1511), in-4°, Rome, 1511; in-4°, Cologne, 1512; A, I, 1; L, I, 1. — 64° *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii* (Rome, 29 novembre 1512), A, I, 2; L, I, 2. — 65° *De Ecclesia et synodorum differentia coram Julio II in secunda sessione concilii Lateranensis oratio dicta* XVI *maii 1512*, in-4°, Rome, 1512; A, III, 1. — 66° *De primatu romanæ Ecclesiæ ad Leonem X* (17 février 1521), in-4°, Rome, 1521; A, I, 3; L, I, 3. — 67° *Utrum vacante sede et quærentibus omnibus pontificatum per fas et nefas, propter ambitionem et avaritiam ac Ecclesiæ ruinam, liceat viro probo et digno quærere pontificatum, adhibendo promissiones et exhibendo temporalia et beneficia, etc., pro suffragiis propter hunc finem, ut in sede positus Ecclesiæ prosit et illam reformet* (Rome, 26 décembre 1512), A, II, 9; L, III, 8, q. III. — 68° *An apostolica sedes in sacris canonibus abutatur verbis sacræ Scripturæ* (Mayence, 22 mars 1519), A, I, 30; L, II, 3, q. XXVII. — 69° *De criminum occultorum inquisitione* (Rome, 5 novembre 1519), L, II, 4, R. 5. — 70° *De effectu excommunicationis* (Augsbourg, 29 octobre 1518), A, I, 19; L, II, 3, q. XIII. — 71° *An imperfecta caritas necessario deferat secum post mortem timorem pœnalem* (Augsbourg, 14 octobre 1518), L, II, 3, q. XIX. — 72° *An omnes animæ in purgatorio sint certæ de suo salute* (Augsbourg, 25 septembre 1518), A, I, 23; L, II, 3, q. XVIII. — 73° *An in purgatorio possit esse meritum* (Augsbourg, 27 octobre 1518), L, II, 3, q. XVII. — 74° *De festo quod dicitur Spasmus B. V. matris Dei* (Rome, 17 juillet 1506), A, II, 23. — 75° *De conceptione B. Virginis ad Leonem X*, Rome, 1503; A, II, 1; L, III, 1. — 76° *Ad tres quæstiunculas scilicet de usura, de pertinacia in veniali et de publico delicto* (Florence, 13 octobre 1509), L, II, 4, R. 9. — 77° *De quinque dubiis seu casibus conscientiæ, quorum primum est, an sit simpliciter de necessitate salutis pænitente conteri de singulis peccatis in eadem specie*, etc. (Rome, 2 mai 1504), L, II, 4, R. 12. — 78° *Damnati sensus articulorum quinque expositio ad Leonem X* (Rome, 6 juin 1521), L, II, 4, R. 1. — 79° *Super sex propositionibus in commendationem B. Joseph a quodam theologo assertis* (s. d.), L, II, 4. — 80° *Explicatio quorumdam quæ visa fuerant in commentariis Cajetani in Summam S. Thomæ vel contradictoria vel minus exposita* (Rome, 9 février 1521), L, II, 4, R. 13. — 81° *Rursus de similibus contradictoriis apparentibus* (Rome, 11 juin 1522), L. II, 4, R. 14. — 82° *Quæstio una de quibusdam obscuris* (Rome, 23 novembre 1522), A. III, 7. — 82° *Responsiones ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos* (Rome, 30 décembre 1533), A, III, 14.

IV. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES. — 1° *Jentacula Novi Testamenti: expositio literalis sexaginta quatuor notabilium sententiarum Novi Testamenti in* XII *capita distincta* (pendant la légation de Hongrie, achevé le 15 juin 1524), Rome, 1525; Paris, 1526; Lyon, 1529, 1539 (avec la *Summula*), 1544, 1565, 1584; Douai, 1613. — 2° *In quinque libros Mosaicos, juxta sensum literalem commentarii*, Rome, 1531; in-fol., Paris, 1539. — 3° *In libros Jeposue, Judicum, Ruth, Regum, Paralipome-*

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
BIBLIOTHECA uOttawa
BIBLIOTHÈQUE uOttawa LIBRARIES

non, Hezræ, Nechemiæ et Esther (Rome, 24 juin 1531-19 juillet 1532), Rome, 1533; Paris, 1546. — 4° *In librum Job* (Rome, 21 mars 1533), Rome, 1535. — 5° *In psalmos* (Rome, Pâques 1527), Venise, 1530; Paris, 1532. — 6° *In parabolas Salomonis, in Ecclesiasten, in Esaiæ tria priora capita*, Rome, 1542; Lyon, 1545; Paris, 1587. — 7° *In Evangelia Matthæi* (Gaëte, 13 novembre 1527), *Marci* (Gaëte, 2 décembre 1527), *Lucæ* (Gaëte, 25 janvier 1528), *Joannis* (Gaëte, 16 mai 1528), Venise, 1530; Paris, 1536, 1542; Lyon, 1574. — 8° *In Acta apostolorum* (Gaëte, 29 juin 1529), Venise, 1530; Paris (avec les Évangiles), 1536. — 9° *In Epistolas Pauli* (Gaëte, 16 août 1519), Paris, 1532, 1537, 1540, 1542. — 10° *Opera omnia quotquot in sacræ Scripturæ expositionem reperiuntur, cura atque industria insignis collegii S.Thomæ Complutensis ord. præd.*, 5 in-fol., 1639.

V. DISCOURS ET LETTRES. — 1° *Sex orationes Romæ habitæ* (1501-1512), A, III, 1. Le sixième discours a été édité à Rome, 1512. — 2° Lettre à l'électeur Frédéric de Saxe, Augsbourg, 25 octobre 1518. *Lutheri opera latina*, Iéna, 1556, t. I, fol. 205v; *Archivio storico Italiano*, 3e série, t. XXVI, p. 192. — 3° Lettres à Léon X sur l'élection de Charles-Quint, Francfort, 29 juin et 7 juillet 1519, [Ruscelli,] *Lettere di principi*, t. I, Venise, 1581, p. 60, etc. — 4° Lettres encycliques à l'ordre des frères prêcheurs. *Monumenta ord. præd. historica*, Rome, t. IX (1901), p. 88, 93, 124.

III. DOCTRINES. — Cajétan a été le plus grand théologien de son temps, et un des premiers parmi ceux qui ont honoré l'Église. Il a été le conseil intellectuel de quatre pontificats, depuis Jules II jusqu'à Clément VII, dans des circonstances exceptionnellement graves et difficiles. Il a laissé une œuvre des plus étendues destinée, dans sa pensée, à subvenir aux besoins intellectuels de l'Église, les plus urgents à son époque.

Cajétan est un homme de transition. Élevé dans la culture de la philosophie et de la théologie du moyen âge, il s'est trouvé en pleine révolution intellectuelle et religieuse, mêlé de très près aux événements. Il a compris que pour faire face à une situation nouvelle il fallait s'adapter aux exigences de son temps. C'est ainsi que sa carrière scientifique est successivement dominée par les préoccupations philosophiques, théologiques et exégétiques; et que, dans ces différents domaines, il met au jour des tendances et des opinions qui ont surpris beaucoup de ses contemporains, moins libres d'esprit ou moins au fait des besoins nouveaux. Il a, en conséquence, trouvé, jusque dans son ordre, des adversaires résolus et quelquefois injustes. Une étude impartiale nous montre que Thomas de Vio a eu une rare perspicacité en mettant le doigt sur un grand nombre de problèmes ouverts aujourd'hui encore, et dont il avait abordé la solution avec une franchise qui peut encore quelquefois paraître audacieuse.

Cajétan est un esprit pénétrant et subtil. La fréquentation de Scot et de son école, contre lesquels il a spécialement lutté en philosophie et en théologie, semble avoir quelquefois influé sur lui, dans la nécessité où il était de suivre ses adversaires sur leur propre terrain. D'ordinaire il est clair et profond, et embrasse la totalité d'un problème avec une remarquable maîtrise. Dans ses nombreux écrits polémiques, où il agite les questions les plus irritantes de son temps, il procède avec une parfaite sérénité, traitant des choses et des doctrines, sans blesser les personnes. Quoique vivant en plein humanisme, son style n'a rien de littéraire et est purement scientifique. Melchior Cano l'a un peu déprécié en parlant de la *styli quasi ingenitam obsuritatem* de Cajétan. *De locis theologicis*, l. VI, c. IV. Mais Cano est un écrivain d'une élégance extrême, peu bienveillant pour la langue de l'école.

Nous pouvons d'ailleurs transcrire ici l'éloge tempéré de critiques que ce théologien a fait de Cajétan : *Ego virum hunc, ut sæpe alias testatus sum, semper feci maximi. Plurimum enim Ecclesiam Christi suis literis juvit. Longum est autem hominis commendare sive eruditionem sive ingenium. Illud breviter dici potest : Cajetanum summis ædificatoribus Ecclesiæ parem esse potuisse, nisi quibusdam erroribus doctrinam suam quasi cujusdam lepræ admixtione fœdasset, vel et curiositatis libidine affectus, vel certe ingenii dexteritate confisus, literas demum sacras suo abitratu exposuisset, felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis, acutius sane multo quam felicius.* *Op. cit.*, l. VII, c. III.

1° *Philosophie.* — En philosophie comme en théologie Cajétan s'attache fidèlement au système de saint Thomas d'Aquin. Son séjour à Padoue le mit simultanément en présence de scotistes et d'averroïstes de marque, et c'est contre eux, en général, que se dirige la partie polémique de ses écrits philosophiques. Les problèmes scotistes et averroïstes étant surtout d'ordre métaphysique, Cajétan excelle dans ces matières. Son commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas, un ouvrage de prime jeunesse, est de tous ses écrits le plus subtil et le plus abstrus.

Les idées, ou plutôt l'attitude personnelle de Cajétan, dans certains problèmes philosophiques, vise surtout le rationalisme averroïste de son temps. L'université de Padoue, centre principal de ces doctrines, et la célébrité croissante de Pierre Pomponazzi, le principal fauteur de ces idées, amenèrent le concile de Latran à prendre position sur ces matières. Cajétan, toujours en éveil, avait pris les devants et composé, en 1512, son commentaire sur le *De anima* d'Aristote. Tout en maintenant en soi les idées psychologiques de saint Thomas, le commentateur est d'avis qu'Aristote a effectivement professé la doctrine qu'Averroès lui a attribuée : l'unité d'une âme intellectuelle unique pour l'humanité et la mortalité de l'âme individuelle. L. III, c. II. Le concile de Latran, ayant cru devoir réagir énergiquement contre les progrès de l'averroïsme, porta son célèbre décret du 19 décembre 1513 contre cette doctrine. Pour mieux atteindre ses fins, le décret exigeait que tous les professeurs publics de philosophie justifiassent dans leurs leçons les conclusions de la foi chrétienne. Cajétan opposa son *non placet* à cette partie du décret, en objectant que cet office était celui des théologiens et non des philosophes. Bzovius, *Ann. eccles.*, t. IX, p. 199. Avec les années, la pensée personnelle de Cajétan semble avoir fait un pas de plus. Sans qu'il nous ait exposé au long son opinion, il paraît bien que le philosophe, chez lui, ait conçu des doutes véritables sur la portée de la raison humaine pour prouver par elle seule l'immortalité de l'âme, et peut-être même l'existence de la providence. Ces vérités, dans sa pensée, semblent être entrées dans le domaine de la foi chrétienne. Il écrit, en effet, dans son commentaire de l'Épître aux Romains, c. IX : *Sicut nescio mysterium Trinitatis, SICUT NESCIO ANIMAM IMMORTALEM, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quæ tamen omnia credo. Opera omnia in S. Scripturam*, t. V, p. 58. Et dans ses commentaires sur saint Luc, c. XII : *Spectat ad immensitatem providentiæ ejus (Dei) et videre singula quæque individua et curam illorum habere... Nec hoc est vertendum in dubium apud christianos, quamvis philosophi hoc non credant, METIENTES DEI PROVIDENTIAM EX IIS QUÆ APUD NOS COGNOSCIMUS.* *Op. cit.*, t. IV, p. 228.

Cajétan trouva un adversaire résolu et même violent dans la personne d'un de ses confrères, Barthélemy Spina, de Pise. L'agression s'explique d'autant moins, au premier abord, que Spina avait été chargé par Cajétan de surveiller l'édition de son commentaire sur la IIa IIæ, imprimé à Venise, en 1517, et qu'il avait fait précéder d'un éloge du cardinal des plus flatteurs. Spina, à la suite de la publication du *De immortalitate*

animæ de Pomponazzi, Bologne, 1516, et de son *Apologia, ibid.*, 1517, crut devoir entreprendre une réfutation du célèbre averroïsant. Craignant sans doute que la position prise par Cajétan dans son commentaire du *De anima* ne fût considérée comme une concession aux tendances averroïstes du temps, il entreprit la réfutation de Cajétan et de Pomponazzi dans trois traités publiés simultanément : *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animæ contra Thomam Cajetanum; Tutela veritatis de immortalitate animæ contra Petrum Pomponatium Mantuanum, cognominatum Perrettum; Flagellum in tres libros apologiæ ejusdem Perretti de eadem materia immortalitatis animæ*, in-fol., s. l., 1518. Quétif-Echard, t. II, p. 126; F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Florence, 1868.

Ce sont ces faits qui ont induit en erreur Gui Patin. Renan, qui l'a suivi, écrit à son tour cette énormité : « Le célèbre Thomas de Vio Cajétan lui-même enseignait selon Averroès, et s'il faut en croire Gui Patin, si bien au courant des bruits qui couraient à Padoue, ce fut de cet enseignement que Pomponat tira son venin. » Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édit., Paris, 1867, p. 351.

2° *Théologie.* — Cajétan est considéré à juste titre comme l'un des premiers théologiens de l'école thomiste. Léon XIII a traduit lui-même ce sentiment en ordonnant, par ses lettres du 15 octobre 1879, de joindre les commentaires de Cajétan à la *Somme théologique*, dans l'édition officielle des œuvres de saint Thomas publiée par ses ordres : *Conjunctim vero edendas curabimus clarissimorum ejus interpretum, ut Thomæ de Vio cardinalis Cajetani et Ferrariensis, lucubrationes, per quas, tanquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit. S. Thomæ Aquinatis opera omnia*, Rome, 1882, t. I, p. XXI. Les commentaires de Cajétan sont donc considérés comme une œuvre classique. Les traités de Cajétan sur le pape et les indulgences représentent également une doctrine classique dans la théologie catholique.

Les commentaires sur la *Somme* de saint Thomas sont l'œuvre capitale de Cajétan en théologie. La première partie ayant été achevée le 11 mai 1507, et la dernière le 10 mars 1522, on peut les considérer comme ayant été écrits dans une vingtaine d'années, c'est-à-dire pendant le temps où Cajétan occupa de hautes charges administratives dans son ordre et dans l'Église. Il semble avoir été conduit à cette entreprise par le fait que le texte de la *Somme théologique* tendait à devenir, depuis la fin du XVe siècle, un texte scolaire. Ses commentaires sont les premiers qui aient été écrits sur la *Somme* de saint Thomas. Ils sont contemporains de ceux du dominicain allemand Conrad Köllin, dont une partie de l'œuvre seulement a été publiée, Ia IIæ, in-fol., Cologne, 1512, prévenu sans doute par l'apparition des commentaires de Cajétan. Quétif-Echard, *op. cit.*, t. II, p. 100; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 115. Dans ses commentaires Cajétan a particulièrement en vue la défense des doctrines de saint Thomas contre les attaques de Scot. Dans la troisième partie, à cette préoccupation vient s'ajouter celle de défendre la doctrine catholique contre le luthéranisme.

Bien que Cajétan soit un fidèle interprète de la doctrine de saint Thomas, il a néanmoins émis un certain nombre d'opinions particulières qui lui sont personnelles, mais qui ne touchent pas les idées systématiques de son école. Saint Pie V, en un temps où les progrès de l'hérésie avaient rendu l'autorité ecclésiastique sévère, fit supprimer divers passages des commentaires de la troisième partie dans l'édition des œuvres de saint Thomas, donnée à Rome par ses ordres, en 1570. On trouve l'indication des passages jadis supprimés dans l'édition intégrale des commentaires de Cajétan qui accompagnent la *Somme théologique* de l'édition léonine des œuvres de saint Thomas. La plupart des passages supprimés nous paraissent aujourd'hui bien inoffensifs. Le plus connu est celui (q. LXVIII) où Cajétan traite en deux articles des enfants qui meurent sans baptême. Ils peuvent, d'après lui, être sauvés par la foi des parents qui donnent une protestation extérieure de leur foi, par exemple s'ils font le signe de la croix sur l'enfant en invoquant la sainte Trinité.

On trouvera un certain nombre d'opinions particulières de Cajétan dans son opuscule où il répond à la critique faite à Paris de seize de ses propositions, et dans l'ouvrage d Ambroise Catharin, écrit contre lui, et dont nous parlerons plus loin.

3° *Exégèse.* — Cajétan ayant achevé ses commentaires sur la *Somme* se livra avec ardeur aux travaux exégétiques. Dès la fin de 1523, pendant sa légation en Hongrie, il commença la composition de ses *Jentacula*, ou exposition d'un certain nombre de passages du Nouveau Testament. De retour à Rome, il travailla, jusqu'à la fin de sa vie, à la traduction et aux commentaires de la sainte Écriture. La mort le surprit ayant achevé tout l'Ancien Testament jusqu'aux prophéties d'Isaïe, dont il interpréta seulement les trois premiers chapitres, et le Nouveau Testament, moins l'Apocalypse, à laquelle il renonça, se déclarant incapable d'en entendre le sens littéral.

Thomas de Vio fut conduit à cette entreprise, pour laquelle il semblait peu préparé, à la vue des travaux des humanistes sur le texte des Écritures, mais plus encore en présence du mouvement luthérien, qui, ayant rompu avec l'autorité de l'Église et la tradition, prétendait se placer sur le seul terrain des Écritures pour la détermination de la foi. Cajétan comprit que les théologiens devaient se munir d'armes adaptées à un besoin nouveau. Pour donner une base stable à son entreprise, il travailla avec le concours de spécialistes, ne pouvant le faire par lui seul, à une traduction littérale de la Bible, d'après l'hébreu et le grec. Voir la préface aux Psaumes, et les débuts du commentaire de saint Matthieu. Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 18. Le résultat de cette traduction fut meilleur que d'aucuns n'ont voulu dire, car Richard Simon, peu suspect de bienveillance, écrit de Cajétan : « Bien qu'il n'eût aucune connaissance de la langue hébraïque, il ne laisse pas d'en parler beaucoup mieux que plusieurs traducteurs de la Bible, qui ne l'ont sue que médiocrement. » *Histoire critique du Vieux Testament*, l. II, c. XX, Rotterdam, 1685, p. 316.

Quant aux commentaires, Cajétan fait à la fois œuvre de critique et de théologien.

Comme critique, il s'attache au seul sens littéral, ainsi qu'il le déclare dans sa dédicace à Clément VII, en tête de son édition des Évangiles, dédicace supprimée dans l'édition complète des œuvres exégétiques. Sous cette préoccupation, il ne craint pas d'adopter un sens nouveau *a torrente doctorum sacrorum alienus*, pourvu qu'il soit conforme au texte et non en opposition à l'Écriture et à la doctrine de l'Église. Préface au Pentateuque. Melchior Cano a vivement combattu ce point de vue. *De locis theologicis*, l. VII, c. III. Pallavicini observe, avec raison, que cette doctrine n'est pas contraire aux décrets de Trente. *Hist. du concile de Trente*, l. VI, c. XVIII. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XII, p. 419-421. Bien plus, on peut dire qu'elle est aujourd'hui la méthode commune parmi les exégètes catholiques.

On peut dire encore que saint Jérôme a été le conseil scientifique de Cajétan, surtout pour juger de l'authenticité des livres ou de leurs parties. *Responsiones ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos*, n. 4. Cajétan a aussi utilisé les scolies d'Érasme sur le Nouveau Testament. Un échange de lettres entre ces deux hommes, si dissemblables de caractère, témoigne

que le théologien avait montré beaucoup de bienveillance à l'ombrageux humaniste, et que celui-ci en avait été touché. Cossio, *op. cit.*, p. 247.

Portant dans l'interprétation critique de la Bible une grande liberté d'esprit et s'astreignant très peu aux interprétations scripturaires devenues classiques chez les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux, Cajétan devait mettre au jour un grand nombre de jugements qui parurent hardis et même téméraires à plusieurs de ses contemporains. Sa critique va rejoindre, en passant trois siècles et demi à pieds joints, la critique actuelle. Ce n'est pas ici le lieu d'énumérer un grand nombre de ses jugements. Je rappellerai cependant, parce qu'elle est plus connue, son interprétation allégorique des premiers chapitres de la Genèse; et à titre d'échantillon, ses doutes sur l'authenticité du dernier chapitre de saint Marc, sur la valeur de la désignation des auteurs de plusieurs Épîtres, Heb., Jac., II Pet., II et III Joa., Jud., sur l'authenticité du passage des trois témoins, I Joa., v, 7, etc.

Cajétan trouva un adversaire violent et injuste dans la personne d'Ambroise Catharin, un juriste devenu dominicain, polémiste habile et acerbe, grand propagateur de nouveautés théologiques, mais intolérant pour les innovations des autres. Peut-être n'est-il pas étranger à la censure des théologiens de Paris, en 1533, à laquelle Cajétan répondit le 30 décembre 1533. Catharin vint à Paris en 1534, sinon plus tôt, et y publia l'année d'après ses *Annotationes in excerpta quædam de commentariis Reverendissimi cardinalis Cajetani S. Xisti dogmata*. Il réédita, en l'augmentant, cet ouvrage à Lyon en 1542. La faculté de théologie de Paris censura, le 9 août 1544, les commentaires de Cajétan et sa réponse aux seize articles. Quétif-Echard, t. II, p. 145.

Les critiques de Catharin sont une œuvre de passion qui dépasse toute mesure. Cano, qui combat vivement quelques-unes des idées fondamentales de Cajétan, n'a pas hésité à écrire : *Catharinus eum, ut sæpe alias; sine causa reprehendit. De locis theologicis*, l. XII, c. XIV. Sixte de Sienne déclare dans sa *Bibliotheca sancta* que Catharin cherche chicane à Cajétan et se trompe souvent lui-même. Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 17. Richard Simon a pris aussi la défense de Cajétan contre son critique. *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XII; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, c. XXXVII. On peut se servir avec profit de la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne pour comparer les opinions personnelles de Cajétan avec celles des Pères de l'Église.

Cajétan a aussi ajouté à ses commentaires scripturaires des observations théologiques importantes. Elles sont quelquefois d'une remarquable synthèse et peuvent être lues utilement, même après les commentaires sur la *Somme*.

J.-B. Flavius, *Oratio et carmen de vita viri maximeque Reverendi domini Thomæ de Vio Cajetani, cardinalis Sancti Sixti*, in-fol., Rome, 1535; réédition dans A. Bzovius, *Annales ecclesiastici*, t. IX, p. 900-909, et en tête des œuvres exégétiques de Cajétan, Lyon, 1639; Éloge de Cajétan par Barthélemy Spina, en tête du commentaire de la II^a II^ae, Venise, 1518; biographie par Antoine Fonseca, au commencement des commentaires de Cajétan sur le Pentateuque, Paris, 1539; L. Alberti, *De viris illustribus ord. præd.*, Bologne, 1517; A. Ciacconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et cardinalium*, Rome, 1675, t. III, p. 392; Ughelli, *Italia sacra*. Venise, 1717, t. I, p. 543; V. M. Fontana, *Monumenta dominicana*, Rome, 1675; A. de Altamura, *Bibliotheca dominicana*, Rome, 1677; Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719, t. II, p. 14; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. IV, p. 1-76; G. Contarini, *Notizie storiche circa li pubblici professori nello studio di Padova scelti dall' ordine di San Domenico*. Venise, 1769; M. Limbourg, *Kardinal Cajetan*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, t. IV (1880), p. 139-179; A. Cossio *Il cardinale Guetano e la riforma*, Cividale, 1902.

P. Mandonnet.

CALAMATO Alexandre, de Messine, prêtre pieux et savant, orateur distingué, mourut dans sa patrie en 1648. Il serait fastidieux de donner la liste de ses œuvres oratoires, car pendant plus de vingt ans presque chaque année il publia un volume de sermons; nous citerons seulement dans ce genre les *Sententiæ selectæ pro concionibus totius anni*, in-8°, Messine, 1637, qui furent souvent rééditées à la suite d'autres ouvrages, et une *Selva novissima di concetti fondati nell' autorita della S. Scrittura*, in-8°, arrivée à la 7e édition en 1643 à Venise, puis Padoue, 1701, 1732. Il a droit à une mention spéciale pour le petit volume intitulé : *Antonini Diana... selectiorum conscientiæ casuum qui in resolutionibus moralibus... elucidantur. Compendium, brevitate, perspicuitate et ordine absolutissimum*, in-12, Venise, 1642. Avant de publier cet ouvrage pour les confesseurs, il avait offert aux pénitents un opuscule intitulé : *Instruttione de' penitenti nella quale s'insegna il modo di ben confessarsi*, in-12, Messine, 1628; 13e édit., 1656. Une partie de ses œuvres oratoires fut traduite en latin par le P. Henri Forst, carme, sous le titre de *Opera omnia*, in-4°, Francfort, 1655, 1656, 1679.

Mongitore, *Biblioteca Sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 15; *Catalogus librorum catholicorum qui prostant Lipsiæ in officina Thomæ Fritsch*, 1722.

P. Édouard d'Alençon.

CALANCHA Antoine, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à la Plata en 1584. Il fit ses études à l'université de Lima et se rendit célèbre par sa prédication. Sa mort advint en 1654. Il a écrit plusieurs ouvrages sur les hommes illustres de son ordre et l'histoire de son pays, et une thèse théologique intitulée : *De immaculatæ virginis Mariæ conceptionis certitudine*, Lima, 1629.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 75; Herrera, *Alphabetum augustinianum*, Madrid, 1644, t. I, p. 66; Brulius, *Historiæ peruanæ ordinis eremitarum S. P. Augustini*, 1652, t. II, p. 128; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 106; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1700, col. 1555; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 177; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1859, t. II, p. 392; Lopez, *Monastici augustiniani Cruseuii continuatio*, Valladolid, 1903, p. 115; Moral, *Catálogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1896, t. XLI, p. 524-530.

A. Palmieri.

1. CALATAYUD (Pierre de), né à Tafalla en Navarre, le 1er août 1689, admis dans la Compagnie de Jésus le 21 octobre 1710, enseigna la théologie et se rendit célèbre par ses missions et ses écrits ascétiques. Lors de l'expulsion des jésuites d'Espagne, il fut déporté en Italie et mourut à Bologne le 27 février 1773. Voici une liste abrégée de ses ouvrages théologiques et ascétiques : *Incendios de amor sagrado, respiracion amorosa de las almas devotas en el Corazon de Jesus*, in-12, Murcie, 1733; *Sententias varias, sacadas de los prophetas, y de los libros de la sagrada Escritura, para entrar predicando por las calles... adonde se vá a mission*, in-4°, Murcie, 1734; *Practica de la vida dulce y racional del cristiano*, in-16, Valence, 1734; *Tratado sobre conferir los beneficios ecclesiasticos*, Murcie, 1734; *Corona de doce estrellas en doce elogios y deprecaciones à la santisima Virgen*, Murcie, 1734; *Juizio de los sacerdotes, doctrina practica, y Anatomia de sus consciencias*, in-4°, Valence, 1736; *Gemidos del corazon contrito... para mover los animos al dolor de sus culpas...*, in-16, Salamanque, 1736; *Doctrinas practicas que suele explicar en sus misiones el V. P. Pedro de Colatayud*, 2 in-fol., Valence, 1737, 1739; *Compendio doctrinal, util para esplicar y saber la doctrina christiana*, in-4°, Villagarcia, 1763; *Catechismo practico*, in-12, Valladolid, 1742 (fait partie de la *Coleccion ascé-*

tica); Exercicios espirituales por los ecclesiasticos, y ordenados, in-4°, Valadollid, 1748; *Doctrina practica, que hizo el P. Pedro de Calatayud... à los ministros publicos de la Real Chancilleria de Valladolid,* in-4°, Valladolid, 1748; *Methodo practica y doctrinal... para la instruccion de las religiosas en las obligaciones de su estado,* in-4°, Valladolid, 1749; *Meditaciones brevas y practicas sobre los novisimos misterios del Salvador y de su santisima Madre,* in-16, Saragosse, 1752; *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud..., arte y metodo con que las establece...,* 2 in-4°, Madrid, 1754; *Modo practico y facil de hacer una confesion general,* in-4°, Salamanque, 1757; *Moral anathomia del hombre..., que tratan de oracion, y mortificacion,* in-8°, s. l. n. d.; *El magisterio de la fe y de la razon,* in-fol., Séville, 1761; *Tratados, y doctrinas practicas, sobre ventas y compras de lanas merinas y otros géneros,* in-4°, Tolède (l'approbation est de 1761). La plupart de ces ouvrages ont eu de nombreuses éditions.

Caballero, *Bibliothecæ scriptorum Soc. Jesu supplementa,* Rome, 1814-1816, art. *Calatayud;* Boero, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Giesù,* Venise, 1730, t. II, p. 503-512; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 524-535; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 15.

P. Bernard.

2. CALATAYUD Vincent, né à Albaida, dans la province de Valence en Espagne, prit les grades de maître ès arts et de docteur en théologie à l'université de Valence où il enseigna ensuite avec beaucoup d'éclat la philosophie et la théologie. Entré plus tard dans la congrégation de saint Philippe de Néri, il y consacra tout son temps à l'étude et à la composition d'écrits variés. Il mourut le 10 janvier 1771. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Divus Thomas cum Patribus ex prophetis locutus priscorum et recentium errorum spurcissimas tenebras mysticam theologiam obscurare molientes angelice dissipans,* 5 in-fol., Valence, 1744-1752; ouvrage très érudit et très estimé, où l'auteur combat par la doctrine de saint Thomas les quiétistes, les molinosistes, et tous ceux qui dès les premiers siècles de l'Église jusqu'à cette époque pourraient être cités comme favorisant ces erreurs; 2° *Opusculum mystico-dogmaticum pseudomysticorum anathematizatas propositiones confodiens,* in-4°, Valence, 1758; 3° *La verdad acrisolada, disertación apologetica teologio mystico dogmatica sobre el sentido mas genuino y usual de estas voces : consumada mortificación y purgacion contraidas a la descripción de la muerte mistica,* in-12, Valence, 1753; 4° *Apologia pro mellifluo Salesio aliisque vitæ spiritualis magistris,* in-4°, Valence, 1758; 5° une lettre au médecin André Piquer datée du 7 mars 1758, traitant de l'application de la philosophie aux problèmes religieux, in-4°, Valence, 1758; 6° plusieurs autres lettres au même André Piquer, du 3 décembre 1758 au 20 avril 1759, in-4°, Valence, 1759; 7° quelques autres lettres sur l'application de la philosophie aux problèmes religieux, datées de juillet et d'août 1758, in-4°, Valence, 1758; 8° quelques ouvrages de dévotion en l'honneur de la très sainte Vierge.

Journal des savants, 1751, p. 825; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 15; *Biografia eclesiastica completa de los personages del A. y N. T.,* Madrid, 1850, t. III, p. 182 sq.

E. Dublanchy.

CALCO Jacques, carme italien, né à Laudi, ville épiscopale dans l'archidiocèse de Milan. Cependant on l'appelle parfois Jacques Calco de Pavie, soit parce que, docteur de l'université de cette ville, il y avait enseigné, soit parce que ce serait à Pavie qu'il aurait émis ses vœux de religion. Il vint à Paris dans l'intention de prendre ses grades. Malheureusement il s'y lia avec quelques théologiens qui, séduits par les présents et les largesses des Anglais, soutenaient le parti de Henri VIII. En punition Jacques Calco fut interné au couvent de Rouen. Sur les instances du roi de France François Ier et de l'ambassadeur d'Angleterre, le général des carmes lui permit de passer en Grande-Bretagne. Là, il fut comblé des faveurs du roi, des grands de la cour et de l'ambassadeur de Venise, mais au chapitre général tenu à Padoue en 1532, il fut frappé des peines les plus sévères. En 1533, il mourut de la peste à Londres. Il a écrit : 1° *De genealogiâ Christi;* 2° *De filio hominis;* 3° *De purgatorii loco;* 4° *De primatu pontificis romani;* 5° *De divortio Henrici VIII Anglorum regis;* et quelques autres dissertations théologiques.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. I, p. 678.

P. Étienne.

CALDERON Antoine, né à Baeça (diocèse de Tolède) et mort en 1654, très versé dans les lettres profanes et sacrées, enseigna la philosophie dans sa patrie, puis à Salamanque. Dans cette ville, il fut d'abord attaché au collège de Conques; devenu chanoine théologal, il interpréta l'Écriture sainte aux chaires de Scot et de saint Thomas à l'université et à la cathédrale. Ayant passé à la cathédrale de Tolède, il y continua le même enseignement. Il fut chargé aussi de l'éducation des infants d'Espagne; il était nommé par Philippe IV à l'archevêché de Grenade, mais il mourut avant d'avoir reçu la consécration épiscopale. Il a écrit : 1° *Pro titulo immaculatæ conceptionis beatissimæ Mariæ adversus duos anonymi libellos liber unus,* in-4°, Madrid, 1650; les deux libelles qu'il réfutait avaient paru à Rome; il avait déjà publié en 1618 à Baeça un opuscule en espagnol sur le même sujet; 2° *De las excelentias del glorioso apostel Santiago unico, y singular patron de España entre los demas apostoles,* in-fol., Madrid, 1657, ouvrage posthume.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* t. I, p. 106-107; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 382-383.

E. Mangenot.

CALÉCAS Manuel. Issu d'une des plus illustres familles de Constantinople, de laquelle était déjà sorti le patriarche Jean Calécas, 1334-1347, Manuel paraît avoir embrassé la vie monastique dans le monastère des dominicains à Péra; il mourut à Mitylène en 1410. Codex CLIX (fonds grec) de la Marciane de Venise. Cf. *Græca divi Marci bibliotheca codicum manuscriptorum,* Venise, 1740, p. 90. C'est à peu près tout ce que l'on connaît de son existence. Manuel est, avec André Colossensis, le dernier théologien oriental qui ait lutté avec succès contre Palamas et ses théories hésychastes. Son livre : Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, dirigé surtout contre cette hérésie, ne fait guère que reproduire les arguments des théologiens, ses prédécesseurs, imitation qui va le plus souvent jusqu'au servilisme dans les diverses citations des Pères. Au sujet de la vieille controverse, débattue entre les deux Églises, sur la procession du Saint-Esprit, Calécas se range parmi les Latins; il exposa ses vues dans un grand ouvrage, dont les quatre livres tendent à démontrer que les principaux théologiens du IVe et du Ve siècle, tant de l'Orient que de l'Occident, étaient pleinement d'accord sur ce point de doctrine. Mais il faut avouer, que par suite sans doute de sa formation théologique, le religieux dominicain connaît beaucoup mieux les écrits des Pères latins que ceux de ses anciens coreligionnaires. Petau, *De dogmaticis disciplinis,* l. VIII, c. I. Dans le l. IV, il réfute les autres erreurs que les Grecs reprochent aux Latins. Un troisième ouvrage, assez considérable, de Calécas est une *Dogmatique byzantine* en trois livres, dans laquelle est exposée la doctrine sur Dieu, la Trinité, l'Incarnation, les sacrements et les fins dernières. Il s'y distingue par assez d'originalité, évitant de grouper d'une manière purement mécanique les citations de ses

prédécesseurs, comme le faisaient la plupart de ses compatriotes, bien qu'il sacrifie encore à la tendance générale de la théologie byzantine, qui est de placer les Pères au premier plan et de ne présenter presque jamais ses propres spéculations. Calécas s'en explique, du reste, fort naïvement, en avouant qu'il n'avance rien qui ne soit tiré de l'Écriture sainte ou des Pères. En dehors de ces trois ouvrages, on lui attribue encore plusieurs autres écrits, qui sont conservés dans les manuscrits, comme le Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, des Λόγοι θεολογικοί, deux homélies sur la circoncision et sur saint Étienne le proto-martyr, avec de nombreuses lettres.

Les trois ouvrages de Calécas qui sont édités se trouvent reproduits dans Migne, *P. G.*, t. CLII, col. 13-662. Les quatre livres contre les Grecs n'y sont donnés que dans la traduction latine, faite par Ambroise Traversari, le supérieur général des camaldules, lors des négociations du concile de Florence et publiée par Stevart, Ingolstadt, 1616, mais le texte grec est conservé dans plusieurs manuscrits. Loch en a inséré un long fragment dans son livre : *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 34-43. Le texte grec avec traduction latine des deux autres ouvrages fut d'abord édité par Combefis, *Auctarium novissimum Biblioth. Patrum*, Paris, 1677, t. II. Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 453 sq.; L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1695, p. 184 sq.; Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 718-720; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie*, Schaffhouse, 1865, t. III, p. 54; A. Ehrhard, dans la *Geschichte der byzantinischen Litteratur* de Krumbacher, 2e édit., Munich, 1897, p. 110 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 614.

S. Vailhé.

CALICI Jean-Baptiste, théologien italien de Florence, a publié : *Discorso apologetico, ovvero riposta ad un consulto d'un avvocato che ha preteso di provare che sia invalido il battesimo dato contra la volontà de' genitori infedeli ai bambini mancanti dell' uso di ragione*, in-4°, Lucques, 1697.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. VIII, p. 186.

E. Mangenot.

1. CALIXTE ou **CALLISTE Ier (Saint)**, pape. — I. Vie. II. Accusations des *Philosophumena*. III. Théologie. IV. Gouvernement. V. Conclusion.

I. Vie. — D'après le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 141-142, Calliste, fils de Domitius, né à Rome *de regione urbe ravennatis*, a régné 6 ans, 2 mois, 10 jours. Il a institué un jeûne le samedi *ter in annum, frumenti, vini et olei;* il a été chargé de l'administration du cimetière; il a fondé une basilique au Transtévère; il est mort martyr et a été enterré dans le cimetière de Saint-Calépode. Tous ces renseignements méritent d'être retenus, sauf explication, rectification et addition. En y joignant les indications fournies par les *Philosophumena*, on peut dire que Calliste est né esclave, vers 155, au Transtévère, dans la région que nous savons avoir été la XIVe, et qui était désignée par ces mots *de urbe Ravennatis*, parce que là se trouvaient les *castra Ravennatium* ou le dépôt de la légion des soldats qui faisaient partie de la flotte adriatique de Ravenne. Cf. Suétone, *Aug.*, 49. Baptisé et devenu l'homme de confiance de son maître Carpophore, il fut condamné aux mines par le préfet Tuscianus à la suite d'événements dont il sera question plus loin, entre 186 et 189. Gracié entre 190 et 192, il fut envoyé par le pape Victor à Antium, où il séjourna jusqu'à l'élection de Zéphyrin, vers 200. Rappelé alors à Rome, il fut chargé par le pape de la direction du clergé et de l'administration du cimetière jusqu'au moment de son élévation au souverain pontificat, en 218. Le cimetière, dont il est ici question, le premier officiellement administré par l'Église, n'est autre que celui de la *via Appia*, dont l'*area* appartenait à la *gens Cæcilia*, et qui, de temps immémorial, d'après les martyrologes et les itinéraires, porta le nom de son administrateur. Peut-être même Calliste y eut-il son portrait dans ce qu'on appelle *la chambre des sacrements;* cf. Allard, *Rome souterraine*, p. 398-399; la Bibliothèque nationale possède une coupe au fond de laquelle se trouve un portrait qu'on suppose être le sien. Allard, *op. cit.*, p. 409; De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 93. Élu pape en 218, il gouverna l'Église pendant 5 ans, 2 mois, 10 jours, selon Eusèbe, *H. E.*, VI, 21, *P. G.*, t. XX, col. 574, le catalogue libérien, *P. L.*, t. XIII, col. 447, et l'inscription de Saint-Paul-hors-les-murs, *P. L.*, t. CXXVII, col. 282, sous le règne d'Élagabale jusqu'au commencement de celui d'Alexandre Sévère. Il fit construire un oratoire au Transtévère, désigné par ces mots, dans le catalogue libérien, *regione decima quarta juxta Callistum*, transformé en basilique par Jules (337-352), et appelé dès lors, dans le *Liber pontificalis, titulus Julii et Callisti;* c'est sur son emplacement que s'élève aujourd'hui la basilique *Santa Maria in Trastevere*. Le jeûne du samedi fixé à l'époque de la moisson, des vendanges et de la récolte des olives, ajouté à celui du carême, constituerait, sinon la création du jeûne des quatre-temps, du moins l'extension de sa pratique dans l'Église. Cela cadre, d'une part, avec les renseignements d'Anastase le Bibliothécaire, *Vitæ*, 17, *P. L.*, t. CXXVII, col. 1318, et explique, d'autre part, le titre de l'une des deux fausses Décrétales attribuées à Calliste : *De jejuniis quatuor temporum*. Hardouin, *Act. concil.*, t. I, p. 109-114; Mansi, t. I, col. 737; *P. G.*, t. X, col. 121-132; Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 131-156. On prête, en effet, à Calliste, deux Décrétales : la première sur le jeûne des quatre-temps, *et ut criminationem adversus doctorem nemo suscipiat, Epist.*, I, *ad Benedictum;* l'autre, *Epist.*, II, *ad omnes Galliarum episcopos*, traite : 1° *de iis qui conspirant adversus episcopos vel qui eis consentiunt;* 2° *de iis qui excommunicatis communicant vel infidelibus;* 3° *ut nullus episcopus de alterius parochia aliquid præsumat et de mutationibus episcoporum;* 4° *de conjunctionibus consanguineorum...;* 5° *qui non debeant admitti ad accusationem vel testimonium;* 6° *si possit sacerdos post lapsum ministrare*. A défaut de ces deux fausses Décrétales, l'œuvre théologique et disciplinaire de Calliste est assez importante et ressort, comme nous allons le voir, soit des *Philosophumena*, soit du *De pudicitia* de Tertullien. Voir, sur les décrets perdus de Calliste, Harnack, *Gesch. der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 603-605; surtout Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist*, Leipzig, 1893. Calliste, semble-t-il, a trouvé la mort dans un soulèvement populaire, et, bien que les *Actes* de son martyre soient sans autorité, *P. G.*, t. X, col. 113-120, la circonstance qu'il fut précipité du haut d'une fenêtre dans un puits et lapidé au Transtévère peut être vraie; cf. Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 252; De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 93; cela explique pourquoi il fut enterré au cimetière de Saint-Calépode, au 3e mille de la *Voie Aurélienne;* c'était le plus rapproché. En tout cas la qualité de martyr lui est reconnue par les calendriers, les martyrologes et les livres liturgiques de Rome depuis la première moitié du IVe siècle. Son nom figure, non pas dans les *Depositiones episcoporum*, mais dans les *Depositiones martyrum;* et c'est le seul prédécesseur de Pontien (230-235) qui eut alors une fête, fixée au 14 octobre. Cf. Duchesne, *Liber pontif.*, t. I, p. XCII, 142, note 6. Il laissa l'Église romaine en pleine prospérité, organisée corporativement, possédant des lieux de sépulture avec la qualité de personne civile, représentée par des docteurs et des théologiens, que les *Philosophumena* appellent l'école de Calliste.

II. Accusations des *Philosophumena*. — La découverte des *Philosophumena*, en 1850, devint l'occasion d'une attaque violente et passionnée contre la mémoire du pape Calliste. Cet ouvrage renferme, en effet, les impu-

tations les plus graves : il représente ce pape comme un esclave infidèle, un banqueroutier, un homme possédé de la manie du suicide, un intrigant, un courtisan, un flatteur malhonnête, un hérétique. C'est un libelle, un réquisitoire, que s'empressèrent d'exploiter Bunsen, *Hippolytus and his age,* Londres, 1852; Wordsworth, *Hippolytus and the Church of Rome,* Londres, 1853; Volkmar, *Hippolytus und die römische Zeitgenossen,* urich, 1856; de Pressensé, *Lu tte entre Hippolyte et Calliste,* Paris, 1856; de Rémusat, *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1863; Al. Réville, *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1865. Il convient de remarquer que nous n'avons là que le récit d'un adversaire doctrinal, *Philos.,* IX, II, 11, 12, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 426, 435, 436, peut-être même d'un concurrent malheureux au siége de Rome, *ibid.,* IX, II, 12, p. 441; il est donc suspect de partialité et de parti pris. Les faits rapportés n'ont rien d'invraisemblable, mais ils sont dénaturés et prennent un sens et une portée qu'ils n'avaient pas. Soumis à une critique impartiale, contrôlés par le contexte, rapprochés de ce que nous savons par ailleurs, ils permettent de voir que Calliste est loin de mériter le titre de désorganisateur de la discipline et la note d'hérétique. Par là ce libelle diffamatoire, ce réquisitoire passionné, sert à défendre la mémoire du pape et se change en une apologie, d'où Calliste sort grandi. Calliste apparaît comme un pape qui, au milieu de circonstances difficiles, non seulement fut irréprochable dans ses mœurs, mais encore prudent et sage tant dans ses décisions doctrinales que dans ses mesures disciplinaires. Et c'est ce qu'ont très justement fait ressortir Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* Ratisbonne, 1853; Cruice, *Études sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des « Philosophumena »,* Paris, 1853; Armellini, *De prisca refutatione hæreseon... Philosophumenon titulo recens vulgata commentarius,* Rome, 1862; De Rossi, *Bullettino di archeologia,* Rome, 1866; Hagemann, *Die Römische Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1862; Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 325-387; Freppel, *Origène,* 3e édit., Paris, 1888, t. I, p. 151-174; de Smedt, *Dissertationes,* Paris, 1876, p. 190-218; Duchesne, *Les origines chrétiennes,* 2e édit. (lith.), Paris, 1886, p. 275-304. Il importe de résumer brièvement ce débat pour dégager la vérité et venger la mémoire de Calliste contre les calomnies des *Philosophumena,* en parcourant ce qui a trait à la vie de ce pape soit avant sa nomination à la charge d'archidiacre, soit pendant sa collaboration avec le pape Zéphyrin, soit pendant son propre pontificat.

1° *Vie de Calliste avant sa nomination à la charge d'archidiacre.* — 1. D'après les *Philosophumena,* Calliste, né esclave, devenu chrétien, appartient au chrétien Carpophore, de la maison de César. Chargé des intérêts de son maître dans une banque, il les compromet, prend la fuite vers le port d'Ostie et s'embarque sur un vaisseau en partance. Dès qu'il voit apparaître son maître accouru pour l'arrêter, il se jette à l'eau, mais il est saisi par les matelots de l'équipage. *Phil.,* IX, II, 12, p. 437. Il s'agit là d'une catastrophe financière; mais elle n'est pas mise sur le compte de la malhonnêteté; elle est la suite de mauvaises opérations. L'esclave banquier a été victime, et, très vraisemblablement, des juifs, puisque les *Philosophumena* vont nous dire que c'est à eux qu'il court réclamer le paiement de créances. *Ibid.,* p. 438. S'il fuit, s'il se jette à la mer, c'est qu'il redoute son maître qui n'est pas tendre et qui va le condamner à tourner la meule. Voilà une tentative de suicide pour qui veut solliciter le texte.

2. Calliste, rendu à son propriétaire, est condamné au supplice de la meule; puis, à la prière de ses frères, il est gracié; car il dit avoir des créances à recouvrer. Les *Philosophumena* prétendent qu'il cherche le martyre. Donc, un jour de sabbat, il se rend à la synagogue, fait du tapage, est roué de coups et livré au préfet Tuscianus pour avoir troublé une réunion juive et parce qu'il se dit chrétien. Carpophore accourt pour le sauver, prétend qu'il n'est pas chrétien, qu'il ne faut pas l'en croire, mais qu'il cherche la mort. Les juifs répliquent par des cris. Le préfet, après avoir fait frapper de verges le délinquant, le condamne aux mines de Sardaigne. *Phil.,* IX, II, 12, p. 439. Ce récit prouve que Calliste a essayé de recouvrer certaines de ses créances, mais sans y réussir. Les juifs, mis en demeure de payer leurs dettes, répondent par des coups et une accusation et réussissent, malgré l'intervention de Carpophore, à se débarrasser de leur créancier. Si, en réalité, Calliste eût voulu disparaître par la mort ou par le martyre, il avait un moyen plus expéditif et plus sûr, celui, par exemple, de courir à un temple païen et d'y briser les idoles.

3. Marcia, concubine de Commode, dans le but de faire une bonne œuvre, demande au pape Victor la liste des chrétiens condamnés qu'il désire voir rendre à la liberté; elle la confie à l'eunuque Hyacinthe qui se rend en Sardaigne. Or, sur la liste, le nom de Calliste est, dit-on, omis à dessein par le pape; mais Calliste n'en est pas moins libéré. Victor apprend la nouvelle avec peine; il exile Calliste à Antium et l'y aide à vivre par des subsides mensuels. *Phil.,* IX, II, 12, p. 439-441. L'omission du nom de Calliste peut avoir été fortuite; quant au mécontentement du pape, il ne concorde guère avec le fait des mensualités accordées. Plus vraisemblablement l'auteur a voulu enlever à Calliste le titre de confesseur qui, selon l'usage de l'époque, lui donnait droit d'entrer dans le clergé. Par suite l'exil à Antium est plutôt une mission ecclésiastique, directement rétribuée par la caisse pontificale, pendant laquelle Calliste put franchir les degrés de la hiérarchie, puisque, à l'avènement de Zéphyrin, il est nommé par le nouveau pape archidiacre de l'Église romaine et administrateur du cimetière. *Phil.,* IX, II, 12, p. 441. Un tel choix, consigné par l'auteur, réduit à néant ses insinuations malveillantes. La vérité est que Calliste était regardé, malgré un insuccès passager, comme très entendu en affaires et comme un clerc digne des plus hauts emplois.

2° *Vie de Calliste sous le pontificat de Zéphyrin* (200-218). — 1. D'après les *Philosophumena,* Zéphyrin, esprit faible, sans portée, sans instruction, sans clairvoyance et avide d'argent, est circonvenu par la ruse adulatrice et les présents intéressés de Calliste. *Phil.,* IX, II, 12, p. 441. N'est-ce pas plutôt que le pape aurait eu tort de préférer les conseils et le concours de Calliste à ceux de l'auteur des *Philosophumena,* et que Calliste, chargé de l'entretien du clergé et des veuves, de l'administration du cimetière auquel il fit faire de grands travaux, et de la réparation des maux occasionnés par la persecution de Septime-Sévère, en 202, dut chercher des ressources et réussit à s'en procurer?

2. Quoi qu'il en soit, Calliste est accusé en outre d'avoir inspiré à Zéphyrin, sur la question trinitaire, deux professions de foi erronées, l'une par laquelle il déclarait ne reconnaître qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun autre qui ait été engendré et qui ait souffert, *Phil.,* IX, II, 11, p. 435; l'autre par laquelle il affirmait que ce n'est pas le Père qui est mort mais le Fils. *Ibid.,* p. 436. Or ces deux professions de foi, rapprochées et complétées l'une par l'autre, sont orthodoxes, la première, en proclamant la divinité de Jésus-Christ et sa consubstantialité contre les théodotiens et les artémonites, la seconde, en distinguant le Père du Fils et en condamnant les patripassiens, les sabelliens unitaires et modalistes. La vérité c'est que l'auteur des *Philosophumena* n'envisageait pas la question au même point de vue et la tranchait dans un sens différent. Il subordonnait tellement le Fils au Père que la distinction des personnes devenait une séparation et introduisait la dualité dans l'unité de la nature divine : d'où le re-

proche mérité que lui fait le pape, et dont il se plaint.

3° *Pontificat de Calliste.* — Remarquons d'abord que l'élection de Calliste est une garantie contre les accusations des *Philosophumena.* Un homme, en effet, qui était resté si longtemps au pouvoir, qui avait eu l'oreille du pape pendant 18 ans, avait ou bien indisposé contre lui la communauté chrétienne ou bien mérité son estime et sa confiance. Dans le premier cas, on ne s'expliquerait pas comment le clergé et le peuple l'auraient appelé à remplacer Zéphyrin. Remarquons ensuite la vénération dont il fut l'objet après sa mort. Télesphore avait été martyr; Anicet, Eleuthère et Victor furent de grands évêques; Lin et Clet étaient inscrits au canon de la messe; seul, Calliste, entre Clément et Pontien, eut un anniversaire. Que penser dès lors des accusations portées contre la doctrine et les mesures disciplinaires de Calliste? Faut-il y voir une hérésie et une révolution? Nous allons y répondre en résumant De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 23-33, 65-67, et Duchesne, *Les origines*, p. 285-304.

III. Théologie. — La doctrine théologique prêtée à Calliste par l'auteur des *Philosophumena,* IX, II, 12, p. 442-443, peut se ramener à ces trois points : 1° en dehors de l'incarnation, la différence entre le Père et le Fils est purement nominale; 2° l'incarnation est la raison de leur distinction réelle; en Jésus-Christ, l'élément visible et humain, c'est le Fils; l'élément invisible et divin, c'est le Père; 3° l'union de ces deux éléments est assez intime pour affirmer qu'ils ne forment qu'un seul être, pas assez pour affirmer que le Père a souffert; le Père n'a fait que compatir.

Tel qu'il est formulé, ce système n'est pas orthodoxe. Sans doute quelques théologiens ont essayé de le ramener à l'orthodoxie : les uns, comme Franzelin, en recourant à une exégèse un peu forcée, *De Deo trino*, Rome, 1869, p. 149; les autres, comme Le Hir, en retouchant le texte. *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 381. Mais il est difficile d'en méconnaître l'hétérodoxie, sans qu'il soit nécessaire de mettre en doute l'exactitude du narrateur, ainsi que l'ont fait Döllinger et le P. de Smedt. Tel quel, comme l'a très bien indiqué De Rossi, c'est exactement le même système que celui que Tertullien combat dans son traité *Adversus Praxeam,* 27, 29, *P. L.*, t. II, col. 191, 194. Il n'y a pas lieu de distinguer entre un fond orthodoxe et des additions ou modifications faites par l'auteur des *Philosophumena.* La doctrine est d'un seul jet : c'est un patripassianisme, non pas mitigé, mais déguisé. Reste à savoir si Calliste l'a réellement enseigné. Or on peut répondre sans crainte par la négative et faire scientifiquement la critique du témoignage unique des *Philosophumena.*

1° De l'aveu des *Philosophumena,* Calliste a condamné Sabellius, *Phil.*, IX, II, 12, p. 442, et Sabellius reproche à Calliste d'avoir abandonné sa première foi. Comment donc Calliste peut-il enseigner une doctrine que Sabellius lui reproche d'avoir abandonnée, et que l'auteur des *Philosophumena* nous apprend qu'il condamne comme hérétique? Il y a là tout au moins une contradiction.

2° Calliste n'a pas enseigné cette doctrine. Tertullien, en effet, a été l'adversaire de Praxéas et des patripassiens, des chefs de l'Église de Rome et de Calliste, à cause de la condamnation du montanisme. Or, dans son *Adversus Praxeam,* il attaque la doctrine en question, mais il n'y compromet ni Zéphyrin ni Calliste; il n'y combat que des hérétiques notoires, déjà condamnés par le pape. Dans son traité *De pudicitia,* il met en scène un pape, qui n'est autre que Calliste, et il se permet contre lui les plus violentes invectives. S'il avait pu formuler quelque accusation doctrinale, il n'eût certes pas manqué de le faire. Et lorsqu'il réfute le système, qui est précisément attribué à Calliste par l'auteur des *Philosophumena,* sans le mettre sur le compte du pape, c'est que, en réalité, le pape ne l'a pas enseigné.

3° Du reste, l'auteur des *Philosophumena* prétend que la doctrine de Calliste continue à être enseignée dans son école. Or il écrit au plus tôt sous Urbain (222-230), ou au plus tard sous Pontien (230-235). Quand donc une variation aussi importante que l'abandon du patripassianisme pour la consubstantialité se serait-elle produite? Nous n'avons, il est vrai, aucun document officiel sur ce point sous les successeurs immédiats de Calliste. Mais, d'une part, Novatien, prêtre de Rome, qui écrit avant la persécution de Dèce, repousse le sabellianisme comme une doctrine notoirement condamnée. Et d'autre part, déjà de 235 à 240, celui qui doit occuper le siège de Rome de 259 à 268 est au courant de l'enseignement de l'Église; c'est un homme instruit. Or, vers 260, saint Denys a la même attitude que Calliste dans la question trinitaire. Sa lettre à son homonyme d'Alexandrie, dans S. Athanase, *De decretis nic. syn.*, 26, *P. G.*, t. XXV, col. 461, est un document de la foi romaine consubstantialiste et nullement sabellienne, également éloigné de l'erreur qui prétend que le Fils est le même que le Père et de celle qui divise la monade divine en trois substances séparées, en trois divinités. Comme Calliste, Denys condamne Sabellius; comme Calliste, Denys accuse de dithéisme ou de trithéisme les adversaires exagérés de Sabellius. De part et d'autre, même langage théologique montrant que les deux papes, à un demi-siècle de distance, ont sur la légitimité de certaines formules et sur le sens de certains textes scripturaires les mêmes idées contraires à celles des docteurs anti-sabelliens. Ils sont pour la *monarchie,* comme on disait alors, et pour l'identité substantielle du Père et du Fils, en même temps que pour la trinité et pour la distinction personnelle des hypostases divines. Saint Denys est sur la même ligne doctrinale que saint Calliste. Saint Calliste, qui n'hésita pas à condamner le sabellianisme, se montra plus réservé contre les trinitaires exagérés. Sans les condamner formellement, il se contenta de les traiter de dithéistes : δίθεοι ἐστέ. *Phil.*, IX, II, 12, p. 442.

Ainsi donc Calliste est loin d'avoir mérité le reproche d'erreur que lui font les *Philosophumena;* sa théologie est orthodoxe.

IV. Gouvernement. — 1° *Discipline pénitentielle.* — Calliste est accusé par les *Philosophumena* de remettre les péchés à tout le monde et de recevoir sans pénitence les hérétiques ou les schismatiques. A la fin du IIe siècle, les scandales donnés par les sectes gnostiques d'une part et, d'autre part, les tendances d'ascétisme exagéré ou d'encratisme avaient rendu plus sévère la discipline pénitentielle. Sans doute la meilleure réponse à l'immoralité des uns et à l'idéal des autres eût été la sainteté parfaite après le baptême; mais la faiblesse humaine entraînait les fidèles au péché. Du temps d'Hermas, le pécheur avait au moins une fois la possibilité de recouvrer le salut perdu, à la condition d'avoir un repentir sincère et de se soumettre à une purification laborieuse : c'était le droit au pardon, et le pardon était le fruit de la pénitence. Par suite aucun péché n'était exclu du bénéfice du pardon. Cinquante ans plus tard, vers 204, Tertullien n'enseignait pas autre chose dans son *De pœnitentia.* Il nous dit le nom grec de cette pénitence laborieuse, ἐξομολόγησις, qui était temporaire ou perpétuelle selon les cas. Il affirme son efficacité même vis-à-vis des fautes commises contre Dieu. Or, au début du IIIe siècle, certains péchés, l'idolâtrie, le meurtre et la fornication, bien que soumis à la pénitence, n'étaient pas, en fait, officiellement remis par l'Église, qui en avait fait des cas réservés, dont elle laissait le pardon à Dieu seul. Tertullien, passé au montanisme, appelait ces péchés *irremissibilia, De pudicit.*, 2, *P. L.*, t. II, col. 985, les disait frappés d'une pénitence perpétuelle sans espoir de rémission de la part de l'Église, *pro quibus nec orari permittitur. De pudicit.*, 19, *P. L.*, t. II, col. 1020. Tertullien refusait à l'Église le pouvoir de les

pardonner, alors que l'Église se bornait simplement, par mesure disciplinaire, à ne pas user de son pouvoir, à leur refuser l'absolution et à les réserver à Dieu.

Or, que fait Calliste? Soit parce que le nombre des pécheurs augmentait avec les progrès accentués du christianisme et que la plupart se soustrayaient aux rigueurs d'une pénitence perpétuelle non couronnée d'un pardon officiel, soit parce que les rigueurs de cette pénitence amenaient les catéchumènes à retarder le plus longtemps possible la réception du baptême, Calliste prend le parti de faire une brèche à la discipline en vigueur. Il déclare, non pas qu'il pardonne tous les péchés sans distinction, comme semble le lui reprocher l'auteur des *Philosophumena*, mais, ainsi que le précise Tertullien, qu'il supprime la réserve relative au péché de fornication ou d'adultère, tout en la maintenant encore pour l'apostasie et l'homicide. Nous ne possédons pas, il est vrai, le document authentique où se trouve consignée et motivée une décision aussi importante; mais la réfutation qu'en fit Tertullien dans son *De pudicitia*, entre 218 et 222, permet d'en connaître l'économie et la haute portée théologique.

Calliste connaît l'objection qui court : « A quoi bon la pénitence si elle n'obtient pas le pardon? » *De pudicit.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 985. Il aurait pu répondre : l'Église s'en remet à Dieu du soin de la récompenser. Mais non, Calliste prétend donner lui-même une sanction à la pénitence, en pardonnant, dès ici-bas, le fornicateur ou l'adultère pénitent et en lui rendant la paix ou la communion ecclésiastique. Un tel acte d'autorité n'est pas, comme le prétend Tertullien, une usurpation du droit divin; c'est l'exercice légitime d'un droit reçu de Dieu. Et c'est pourquoi Calliste en emprunte les preuves à l'Écriture. Il commence d'abord par montrer que Dieu bon et miséricordieux met la miséricorde au-dessus de la justice, préfère le repentir à la mort du pécheur et il veut le salut de tous, surtout celui des fidèles, *De pudicit.*, 2, *P. L.*, t. II, col. 983; il rappelle les paraboles de la brebis égarée, de la drachme perdue, *ibid.*, 7, col. 993, de l'enfant prodigue. *Ibid.*, 8, col. 994. Il y joint les exemples de la pécheresse repentie et pardonnée, de la Samaritaine, *ibid.*, 11, col. 1001, de l'incestueux de Corinthe, *ibid.*, 13, col. 1003, de Jézabel avertie par l'Esprit-Saint qu'un temps lui est accordé pour se repentir de sa fornication et faire pénitence. *Ibid.*, 19, col. 1017. Puis, se basant sur les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre : *Tibi dabo claves regni cælestis; quæcunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in cælis, ibid.*, 21, col. 1025, il revendique le droit pour l'Église de remettre les péchés, *ibid.*, 21, col. 1024, droit qui n'est pas seulement personnel et exclusif à saint Pierre, mais qui passe à ses successeurs, qui appartient aux évêques, *numerus episcoporum*, ainsi qu'à toute l'Église unie à celle de Pierre, *ad omnem ecclesiam Petri propinquam, ibid.*, 21, col. 1025; et par là il légitime son décret, dont la formule est ainsi donnée par Tertullien : *Ego et mœchiæ et fornicationis delicta pænitentiæ functis dimitto. De pudicit.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 981. A cette preuve d'Écriture, Calliste ajoute la preuve de tradition. Il invoque l'autorité du *Pasteur* et de la coutume ancienne; car Tertullien ne manque pas d'écarter le témoignage d'Hermas, comme trop favorable aux fornicateurs, *ibid.*, 10, col. 1000, et écrit : *Hodie conceditur mœchiæ venia quia et aliquando concessa est, ibid.*, 6, col. 990, concession qu'il trouve abusive, en raison de ses sentiments montanistes.

La thèse de Calliste, bien qu'uniquement appliquée au cas de fornication ou d'adultère, a une portée plus générale. Tertullien le remarque et s'indigne d'une telle exception qu'il déclare injustifiée, *De pudicit.*, 9, *P. L.*, t. II, col. 999; car ce qui milite en faveur de l'un des trois cas réservés, milite également, et pour les mêmes raisons, en faveur des deux autres, ce qui est juste : *quæcunque auctoritas, quæcunque ratio mœcho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidæ et idololatræ pænitentibus subvenire. De pudicit.*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1028. Très certainement Calliste n'aurait pas désavoué un tel raisonnement. Du reste la pratique ultérieure de l'Église donnera raison à l'observation de Tertullien; elle finira par englober le cas d'idolâtrie ou d'apostasie et celui d'homicide dans la même indulgence pénitentielle.

Mais, d'après Tertullien, il y a autre chose encore dans le décret de Calliste, c'est l'attribution aux martyrs du pouvoir pénitentiel qui appartient aux évêques. *De pudicit.*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1026. *Christus in martyre est ut mœchos et fornicatores martyr absolvat. Ibid.*, col. 1027. Tertullien ne veut pas en entendre parler : *Sufficiat martyri propria delicta purgasse.* Mais la question est de savoir si Calliste attribuait aux martyrs plus qu'une simple intervention déprécative, et rien ne l'indique; il est marqué, au contraire, que Calliste estimait efficace auprès de Dieu l'intervention des martyrs en faveur des fornicateurs et des adultères : *mœchis et fornicatoribus a martyre exspostulas veniam. De pudicit.*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1028. De Rossi avait supposé que, du temps de Calliste, les martyrs délivraient à ces pécheurs des billets de réconciliation, qu'ils devaient soumettre à l'évêque, *Roma sotter.*, t. II, p. 202; et Rolffs suppose que ce pouvoir des martyrs était subordonné, dans la pensée du pape, à celui de l'évêque. *Das Indulgenz-Edict*, Leipzig, 1893, p. 23 sq. Le texte de Tertullien n'autorise pas ces hypothèses. Quoi qu'il en soit de ce point particulier de discipline pénitentielle, il est certain qu'à partir de la persécution de Dèce l'intervention des martyrs n'est plus tolérée soit à Carthage, soit à Rome. Cf. Batiffol, *Études d'histoire*, Paris, 1902, p. 100-102, 126-129.

L'autre reproche fait à Calliste par les *Philosophumena*, en matière de discipline pénitentielle, celui d'admettre sans pénitence les hérétiques et les schismatiques, n'a pas de raison d'être. Car il y a lieu de distinguer entre ceux qui de l'orthodoxie sont passés au schisme ou à l'hérésie et ceux qui sont nés dans le schisme ou dans l'hérésie ou qui n'y sont venus qu'en sortant du paganisme. Les premiers, l'Église les traitera comme des déserteurs; elle continuera d'exiger d'eux qu'ils fassent pénitence, car ils ont trahi leur foi. Quant aux derniers, Calliste a raison de les traiter avec bienveillance : la facilité de leur admission est un acte de justice et un moyen, ainsi que le constatent les *Philosophumena*, de désagréger les sectes en ce moment en décadence et d'augmenter à leurs dépens le vrai troupeau de Jésus-Christ.

2° *Discipline ecclésiastique.* — 1. Les *Philosophumena* accusent d'abord Calliste de ne pas déposer tout évêque prévaricateur, coupable d'une faute mortelle, πρὸς θάνατον. *Phil.*, IX, II, 12, p. 444. D'après la discipline en vigueur au commencement du IIIe siècle, les trois péchés réservés, une fois avoués ou prouvés, entraînaient la pénitence publique pour les laïques, la déposition pour les clercs, l'irrégularité pour les uns et les autres. Par suite Calliste aurait innové sur l'un des points les plus importants de la discipline canonique. Mais nous n'avons ici que le témoignage isolé d'un esprit prévenu et suspect. Rien ne prouve, d'autre part, qu'on puisse voir là un acte d'autorité pour mettre les évêques à l'abri de toute accusation imprudente et légère ou d'une cabale et pour empêcher de recevoir la déposition d'ennemis ou de témoins disqualifiés, ainsi que le suggérerait la fausse décrétale attribuée à Calliste. *Ex libris decreti Bonizonis episcopi excerpta*, dans Mai, *Nova biblioth.*, t. VII, p. 35; *P. G.*, t. X, col. 122. Beaucoup plus vraisemblable serait l'hypothèse de De Rossi, d'après laquelle le pape aurait porté une véritable déci-

sion dogmatique, ἐδογμάτισεν, condamnant l'erreur des précurseurs de Novatien et de Donat, qui voulait qu'un évêque, par le seul fait de sa chute dans une faute grave, ne pouvait plus conférer validement les sacrements. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Si elle était fondée, on s'expliquerait mal comment, dans la controverse novatienne et surtout dans la controverse donatiste, aucun évêque, pas même les évêques de Rome, n'a jamais fait allusion à ce décret qui condamnait d'avance Novatien et Donat.

2. Toujours d'après les *Philosophumena,* Calliste est accusé d'avoir laissé admettre à l'épiscopat, à la prêtrise et au diaconat, des bigames et même des trigames; ensuite d'avoir toléré le mariage des clercs, en les maintenant dans leur ordre. *Phil.,* IX, II, 12, p. 444. Or, il est à remarquer qu'il n'est pas question ici d'innovation, mais d'abus survenus pendant le pontificat de Calliste, et dont on le rend responsable.

La bigamie, au commencement du IIIe siècle, était un empêchement canonique; ce n'est que plus tard que se posa la question de savoir si le ou les mariages contractés avant la réception du baptême devaient entrer en ligne de compte pour constituer cette irrégularité. Cf. *Const. apostol.,* l. VI, c. XVII, *P. G.,* t. I, col. 957; Mansi, t. I, col. 51; Hardouin, t. I, col. 13; S. Jérôme, *Epist.,* LIX, *P. L.,* t. XXII, col. 654; *Apol. cont. Rufin.,* I, 32, *P. L.,* t. XXIII, col. 424. Si Calliste avait réellement toléré cet abus, il est à croire que Tertullien, si au courant des choses de Rome, n'aurait pas manqué l'occasion de l'en blâmer dans le *De monogamia* ou le *De pudicitia.* Or, il n'en est rien, Tertullien se contente de constater l'usage de déposer les bigames, *De exhort. cast.,* 7, *P. L.,* t. II, col. 923, et de reprocher aux catholiques d'Uthine d'avoir des bigames pour présidents. *De monog.,* 12, *P. L.,* t. II, col. 947. Pas la moindre allusion à la connivence du pape. Le témoignage des *Philosophumena* reste isolé.

Relativement au mariage des clercs, les *Philosophumena* témoignent en faveur de la loi ecclésiastique romaine sur le célibat. Mais ils ne spécifient pas s'il s'agit ici, comme dans le cas précédent, des clercs supérieurs; de plus l'expression μένειν ἐν τῷ κλήρῳ peut vouloir dire, non que les clercs en question peuvent continuer leurs fonctions, mais qu'ils n'étaient ni dégradés, ni déposés, ni surtout qu'ils sont regardés comme désormais déchus de leur pouvoir d'ordre. Comme le remarque Mgr Duchesne, la tolérance de quelques cas particuliers, ou quelque déclaration officielle sur la régularité à observer dans la déposition d'un évêque prévaricateur et sur la validité de ses actes, c'est autant qu'il en faut pour expliquer le langage des *Philosophumena. Les origines,* 2e édit., Paris, 1886, p. 300.

3° *Discipline matrimoniale.* — Les *Philosophumena* reprochent à Calliste d'avoir permis à de nobles dames romaines de contracter mariage avec des hommes d'une condition inférieure à la leur. Les femmes de rang sénatorial ne pouvaient pas toujours trouver à épouser un clarissime. Elles n'avaient dès lors le choix, au regard de la loi civile, qu'entre la dérogation ou le concubinage secret. Calliste estime qu'elles pouvaient épouser un homme de condition inférieure, et tient leur mariage pour valide, contrairement à la jurisprudence civile. Car, devant Dieu, il n'y a ni libre ni esclave. C'était affirmer le droit de l'Église de légiférer en matière matrimoniale et le déclarer indépendant du droit de l'État. Mais les *Philosophumena* rendent le pape responsable des conséquences malheureuses, en particulier du fait d'avortements, qui furent la suite de quelques-uns de ces mariages. *Phil.,* IX, II, 12, p. 445. C'est une accusation injuste. L'avortement et l'infanticide continuèrent à être sévèrement condamnés par les lois canoniques.

4° *Discipline baptismale.* — L'auteur des *Philosophumena* prétend enfin que c'est sous Calliste que s'introduisit l'abus de rebaptiser. *Phil.,* IX, II, 12, p. 446. En tout cas il ne saurait être ici question de l'Église romaine; car, trente ans plus tard, elle pouvait déclarer solennellement que telle n'avait jamais été sa pratique. Du reste ni saint Cyprien de Carthage, ni saint Firmilien de Césarée ne l'ont jamais comptée au nombre des Églises qui pratiquaient la réitération du baptême. Il s'agit de faits qui se passèrent ailleurs qu'à Rome, par exemple en Afrique, ou en Cappadoce, ou ailleurs. Plus vraisemblablement encore il s'agit d'un abus introduit à Rome par les elchasaïtes, dont Calliste est rendu personnellement responsable. Car, immédiatement après la série de ces accusations, les *Philosophumena* parlent de ces elchasaïtes et s'attachent à montrer que leur hérésie part d'un même relâchement de principes que les mesures du pape défunt, et que, si Alcibiade d'Apamée a réussi à faire des victimes, c'est parmi les brebis déjà égarées par Calliste. *Phil.,* IX, III, 13, p. 448 sq.

V. Conclusion. — En résumé, les *Philosophumena* constituent l'une des sources de renseignements les plus précieuses pour l'histoire du dogme et de la discipline au commencement du IIIe siècle. En ce qui regarde Calliste, loin de nuire à sa mémoire par leurs insinuations malveillantes ou leurs calomnieuses accusations, ils servent plutôt à la grandir. Tout en la critiquant, l'auteur montre quelle fut l'activité de ce pape. Ainsi ce prétendu hérétique est un parfait orthodoxe : il proclame bien avant Nicée la consubstantialité tout en maintenant la distinction des personnes divines dans un sens moins outré que celui des dithéistes. Ce prétendu laxiste se recommande par des mesures de sagesse, de prudence, de modération, très heureusement appropriées aux circonstances. On sollicite ses décisions contre les hérétiques, et ces décisions, au dire des *Philosophumena,* se répandent partout en peu de temps; c'est donc constater l'efficacité de son intervention. On lui impute les abus qui se glissent dans l'Église; c'est donc reconnaître implicitement le droit et le devoir qu'il a de veiller à la discipline de l'Église universelle. On lui reproche telle ou telle décision, non point parce qu'il ne peut pas la prendre, mais uniquement parce qu'on l'estime ou dangereuse ou contraire à la discipline en vigueur; c'est donc qu'on ne lui dénie pas le pouvoir de légiférer. De telle sorte, comme nous l'avons déjà dit, que l'attaque diffamatoire des *Philosophumena* constitue une défense et se tourne finalement en véritable apologie du pape incriminé.

Philosophumena, édit. Cruice, Paris, 1860, t. IX; *P. G.,* t. XVI c, col. 3378-3387; Anastase le Bibliothécaire, *Vitæ, P. L.,* t. CXXVII, col. 1317-1318; *Acta sanctorum,* octobris t. VI, p. 401-439; Jaffé, *Regesta,* 1885, n. 82-86; Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ,* Leipzig, 1863, p. 131-156; Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1701-1709, t. III, p. 250-253; Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* Ratisbonne, 1853; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* Rome, 1866, t. IV, p. 1-14, 17-33, 65-72, 77-95, sous ce titre : *Esame archeologico e critico della storia del libro IX dei Filosofumeni*; de l'Épinois, *Revue des questions historiques,* 1887, t. III, p. 249-253; Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 225 sq.; Lefèvre, *L'auteur des Philosophumena et le pape Calliste,* dans la *Revue catholique* de Louvain, 1871, t. V, p. 345 sq.; t. VI, p. 5-28; de Smedt, *Dissertationes,* Paris, 1876, p. 190-218, et Appendice, p. 46-50; Morris, *The lives of S. Callistus and Hippolytus, a conjectural chapter of Church history,* dans le *Month,* 1878, t. XXXII, p. 214-226; *Dublin Review,* 1853, t. XXV, p. 447 sq. : *Callistus and his accuser*; Freppel, *Origène,* 3e édit., Paris, 1888, p. 150 sq.; Mgr Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 5, 62, 141-142, XCII; *Les origines chrétiennes,* 2e édit. (lithog.), Paris, 1886, p. 284-304; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 603-605; Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist,* 1893; Bardenhewer, *Patrologie,* 1894, p. 128, 133, 138; trad. franç., t. I, p. 216, 224, 232; Id., *Die Geschichte der altkirchl. Literatur,* t. II; G. Esser, dans *Der Katolik,* 1902, t. II, p. 193-220; U. Chevalier, *Répertoire,* p. 377, 2492; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography,* 1877-1887; *Kirchenlexicon,* 1880.

G. Bareille.

2. CALIXTE II, pape, élu le 2 février 1119, couronné à Vienne le 9 du même mois, mort le 13 ou le 14 décembre 1124.

Le titre de gloire de ce pontife est d'avoir terminé la querelle des investitures en Allemagne par le concordat de Worms, conclu avec l'empereur Henri V en 1122. Diverses circonstances lui facilitèrent la tâche; d'abord son origine et ses relations de famille. Guy de Bourgogne était le cinquième fils de Guillaume, comte de Bourgogne; il avait des liens de parenté avec les rois d'Angleterre et d'Allemagne et avec la maison royale de France. Urbain II l'avait nommé archevêque de Vienne (1088) et Pascal II l'avait créé son légat en France. Lorsque Henri V, par ruse et par force, eut arraché à Pascal la concession des investitures, Guy vint assister au concile de Latran (mars 1112) qui déclara nul le privilège extorqué. Lui-même présida bientôt un concile à Vienne qui se montra plus sévère et dans la condamnation de l'investiture laïque, qualifiée d'hérésie, et dans la mesure de l'excommunication décrétée contre l'empereur (septembre 1112). La menace de se retirer de l'obéissance de Pascal, s'il ne ratifiait l'excommunication, était de pure forme. Le pape loua le zèle du prélat et approuva en gros, sans prononcer lui-même d'excommunication. Pascal mourut en 1118. Gélase II ne fit que passer sur le trône et vint s'éteindre à Cluny (29 janvier 1119) où les cardinaux, quatre jours après sa mort, lui donnèrent pour successeur Guy de Bourgogne (2 février 1119). Il prit le nom de Calixte II et se fit couronner à Vienne le 9 février. Il voulut cependant recevoir des Romains, cardinaux, clergé et peuple, une solennelle ratification de son élection.

La raideur de son attitude envers Henri V après l'attentat commis sur Pascal II n'empêcha point Calixte II d'entrer en rapport avec l'empereur qui tenait une diète d'évêques et de princes à Tibur et que l'empressement soumis de ses évêques envers Calixte persuadait de l'opportunité d'un arrangement. Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons-sur-Marne, et Ponce, abbé de Cluny, l'exhortaient à titre de négociateurs officieux. Henri annonça qu'il irait en personne au concile de Reims que Calixte II venait de convoquer pour la fin d'octobre. Le concile s'ouvrit le 20 octobre. Suivant le traité conclu dans l'intervalle avec Henri, le pape alla au-devant de l'empereur à Mouzon, mais l'escorte de trente mille hommes qui accompagnait l'empereur lui fit craindre à bon droit de tomber dans une souricière; d'ailleurs l'entente n'avait pu se faire à la dernière heure entre les intéressés sur l'interprétation du traité convenu; le pape revint donc à Reims où il interdit de nouveau les investitures et excommunia l'empereur ainsi que l'antipape Grégoire VIII (29 et 30 octobre 1119).

Les pérégrinations de Calixte II en France, son entrevue à Gisors avec le roi d'Angleterre, son action politique dans les affaires anglo-françaises, avaient affermi le pouvoir et accru le prestige de Calixte, qui regagna l'Italie (1120). Il fut accueilli en triomphe à Rome, Jaffé, 6852, et en Italie. Jaffé, 6877, 6892. Les habitants de Sutri livrèrent Bourdin, l'antipape Grégoire VIII, qui fut soumis à d'humiliants outrages à Rome et finalement enfermé dans un monastère.

L'intervention des princes et notamment du duc Henri de Bavière finit par amener la paix en Allemagne; ils n'acceptèrent point les pures doctrines grégoriennes telles que les représentait l'intransigeant Adalbert de Mayence, mais ils n'avaient point l'obstination et l'orgueil de Henri V. Un terrain de conciliation fut trouvé. Une première assemblée de princes à Wurzbourg (automne 1121) décida que l'empereur devait reconnaître Calixte et les autres évêques en communion avec lui. Le pape finit par se prêter aux ouvertures. *Nihil, Henrice,* écrivait-il, *de tuo jure vindicare sibi quærit Ecclesia,* Jaffe, 6950; mais il usait encore de menaces pour obtenir une soumission. Les cardinaux Lambert d'Ostie, Saxo, comte d'Anagni, et Grégoire firent le voyage d'Allemagne. Après une nouvelle assemblée de princes à Wurzbourg (juin 1122), le synode de Worms s'ouvrit enfin au mois de septembre et aboutit à une entente improprement appelée « pacte calixtin » ou « concordat de Worms ». L'entente reçoit son expression dans deux déclarations consécutives, qui ne se réfèrent point officiellement l'une à l'autre. Henri V déclare qu'il laissera libres l'élection et la consécration des prélats; mais Calixte II admet que l'élection des évêques et des abbés dans l'Allemagne proprement dite aura lieu en la présence du roi. Henri V renonce à l'investiture par la crosse et l'anneau, mais Calixte II admet que le roi donnera l'investiture du temporel par le sceptre, ce qui entraînait pour l'élu l'obligation de l'hommage féodal. En Italie et en Bourgogne la consécration de l'élu devait précéder l'investiture féodale; mais en Allemagne l'investiture temporelle précéderait la consécration. Comme tous les concordats, celui de Worms consacrait une transaction. Les empereurs n'avaient plus, comme Henri III, le droit de désigner les évêques; l'élection reprenait vigueur; mais ils conservaient une influence considérable sur les nominations ecclésiastiques. En cas de doute sur une élection, l'empereur devait donner son assentiment à la partie la plus estimable (*sanior pars*) des électeurs, en se conduisant par l'avis du métropolitain et des évêques de la province. Comme Henri V est seul nommé par Calixte, sans allusion aux successeurs de l'empereur, l'on peut soutenir que les concessions faites par le pape ne regardaient que Henri, à titre de privilèges personnels. Jaffé, 6986.

Le concile de Latran, IXe concile œcuménique, qui s'ouvrit à Rome le 18 mars 1123, réunit environ 300 évêques et 600 abbés. Le pape y promulgua le concordat de Worms, renouvela d'anciens canons et en promulgua de nouveaux concernant la simonie, le mariage des prêtres, les élections des prélats, l'envahissement des biens d'Église par les laïques, la trêve de Dieu. L'empereur fut solennellement réconcilié avec l'Église. Une croisade fut résolue, mais le pape mourut au milieu des préparatifs.

Des canons de même nature, relatifs à la discipline de l'Église, avaient fait l'objet des soins de Calixte II au synode de Toulouse, où il avait également pris des mesures contre les pétrobrusiens (8 juillet 1119), et au concile de Reims de 1119.

Sa correspondance abonde en pièces réglant des litiges entre monastères ou églises. Il favorisa notamment les antonins dans le Dauphiné. Calixte II s'occupa beaucoup des circonscriptions ecclésiastiques. Comme archevêque de Vienne, il avait soutenu les prétentions de son église contre celle de Grenoble au sujet du *pagus Salmoracensis;* il fut soupçonné d'avoir fait ou laissé constituer un dossier de pièces dépourvues d'authenticité pour battre en brèche la rivale de Vienne, la cité d'Arles; mais on a la preuve que nombre de ces pièces échelonnées par les faussaires depuis le IIe siècle jusqu'au pontificat de Pascal II, ont été employées et fabriquées pour la plupart avant son avènement au siège de Vienne. Seulement, devenu pape, Calixte II authentiqua tout le dossier avec ses pièces les plus récentes. Les bulles originales authentiquant la collection ont été retrouvées par Ulysse Robert, *Bullaire du pape Calixte II,* n. 25, 145.

En Espagne, il transféra les droits métropolitains d'Emerita (ou Merida) au siège de Saint-Jacques de Compostelle. Une extension des droits de primatie du siège de Lyon sur le siège de Sens rencontra de l'opposition chez le roi Louis VI. En Italie, Calixte réunit le diocèse de Sainte-Rufine (*Silva Candida*) à celui de Porto, réduisant ainsi à six le nombre des diocèses suburbicaires. En Angleterre, il eut le dépit de voir un

de ses légats reçu avec honneur, mais placé dans l'impossibilité de remplir effectivement sa charge. Dans l'interminable rivalité des sièges de Cantorbéry et d'York, il soutint Thurston, élu archevêque d'York, dans son refus de reconnaître la primauté du siège de Cantorbéry. Il canonisa saint Conrad, évêque de Constance.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 780; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 322, 376; U. Robert, *Bullaire du pape Calixte II*, 2 in-8°, 1891; les lettres et les *opuscula supposita* dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1093; Watterich, *Romanorum pontificum vitæ*, 1862, t. II, p. 115; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2° édit. par Knöpfler, 1886, t. V, p. 344; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 4° édit., 1890, t. IV, p. 369; Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 3° édit., 1869, t. III, p. 907; U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, 1891; Maurer, *Papst Calixt II*, 1886; F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1893, t. I, p. 138-149; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 909-916; Stephens, *The English Church from the Norman conquest to the accession of Edward I, 1066-1272*, Londres, 1901, p. 136-140; Bernheim, *Zur Geschichte des Wormser Konkordats*, Göttingue, 1898; le texte du concordat de Worms dans *Monumenta Germaniæ, Leges*, sect. IV, *Constitutiones imperatorum*, t. I, p. 159-161, et dans Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, 2° édit., 1901, p. 115; les *Epistolæ Viennenses*, dans *Monumenta Germaniæ, Epistolæ*, 1892, t. III, p. 84. Cf. Gundlach, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne*, Hanovre, 1890 (tirage à part avec quelques compléments d'articles parus dans le *Neues Archiv*, t. XIV, XV); Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 162-166.

H. Hemmer.

3. CALIXTE III, pape (1455-1458). A la suite de sa biographie, nous commenterons le décret qu'il a porté sur le cens.

I. CALIXTE III. Biographie. — Le 8 avril 1455, le cardinal Alphonse Borgia succédait à Nicolas V sous le nom de Calixte III. Le conclave n'avait duré que quatre jours. Les deux factions des Orsini et des Colonna étant à peu près d'égale force avaient fait un compromis et élu par accession un vieillard de 77 ans; peu s'en était fallu que l'accord ne se fît sur le nom du cardinal Bessarion; son origine grecque détourna de lui les suffrages des cardinaux italiens. Voir col. 802. — I. Avant son pontificat. II. Pendant son pontificat.

I. Avant son pontificat. — Le nouveau pape était un savant légiste. Né à Xativa, près de Valence, le 31 décembre 1378, de l'antique famille des Borgia originaire de Catalogne, il fut d'abord étudiant à l'université de Lérida, puis, son doctorat conquis en l'un et l'autre droit, obtint une chaire à la même université. Pierre de Lune lui conféra un canonicat dans l'église de Lérida; surtout Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, devinant ses grandes qualités diplomatiques, se l'attacha comme secrétaire particulier et conseiller intime. En cette qualité il parvint à obtenir la renonciation de l'antipape Clément VIII (Gilles Muñoz). Martin V reconnaissant le nomma en 1429 au siège épiscopal de Valence. Raynaldi, an. 1429, n. 3, 5.

Évêque, Alphonse Borgia continua d'assister son prince dans les affaires les plus épineuses : réconciliation des rois de Castille et d'Aragon, réorganisation du royaume de Naples, création du tribunal de Santa Chiara. Il savait résister aux désirs illégitimes de son maître, et refit noblement de le représenter en qualité d'ambassadeur auprès du concile de Bâle; il mit au contraire toute son industrie à rapprocher le roi Alphonse du pape Eugène IV. Celui-ci le récompensa par le titre de cardinal des Quatre-Saints couronnés, le 12 juin 1444. Raynaldi, an. 1444, n. 21. Devenu, en cette qualité, membre de la curie romaine, il s'y fit vite apprécier pour l'austérité de ses mœurs, son énergie au travail, sa « bonté, sagesse, droiture et impartialité ». S. Antonin de Florence, cité par Pastor, *Hist. des papes*, p. 306. Son élévation sur la chaire pontificale ne le surprit pas; bien des années auparavant saint Vincent Ferrier lui avait prédit cet honneur à Valence, et l'un de ses premiers actes fut la canonisation du célèbre dominicain (29 juin 1455).

II. Pendant son pontificat. — 1° *Attitude à l'égard des humanistes.* — Dès les premiers jours, le pontificat de Calixte III offrit un contraste frappant avec celui de son prédécesseur. Nicolas V s'était montré le protecteur magnifique des humanistes et des artistes dont la reconnaissance a immortalisé sa mémoire. Son successeur montra une indifférence presque complète pour les choses de l'esprit. Simple dans ses goûts, détestant la pompe et la représentation, « ce calme et froid jurisconsulte suivait le mouvement de la Renaissance non pas d'un œil hostile, mais d'un œil indifférent. Son pontificat marque une pause dans la marche triomphante des idées nouvelles. » Pastor, *op. cit.*, p. 308. Il est faux cependant qu'il ait dispersé, par des ventes et des cadeaux inconsidérés, la magnifique bibliothèque amassée par Nicolas V, comme plusieurs humanistes mécontents le lui ont reproché; il augmenta peu les trésors laissés par son prédécesseur, mais il sut les conserver. *Ibid.*, p. 310 sq. On peut voir dans les deux ouvrages de Muntz, *Les arts à la cour des papes*, p. 320; *Nouvelles recherches*, p. 73, la liste des quelques œuvres d'art qui enrichirent sous son pontificat les collections du Vatican.

2° *La croisade contre les Turcs.* — Ce qui rendait Calixte III si froid à l'égard de l'humanisme, c'était avant tout sa conviction profonde des dangers que l'invasion toujours grandissante des Turcs de Mahomet II faisait courir à la chrétienté; les soins et les ressources de l'Église lui semblaient exclusivement réclamés par l'œuvre de défense à laquelle ce débile vieillard se consacra pendant les trois années de son pontificat avec une admirable énergie. En véritable Espagnol du XVe siècle il avait voué aux musulmans une haine ardente, et s'il avait été secondé par les princes chrétiens, la redoutable puissance de Mahomet II eût été brisée par la croisade.

Réunir toutes les forces de l'Occident chrétien contre le Croissant, secourir la Hongrie contre laquelle se portaient les principaux efforts de l'envahisseur, créer une flotte de guerre pontificale, telle fut la triple tâche qui l'occupa jusqu'au bout. Dès les premiers jours de son pontificat, une bulle de croisade était lancée (en partie dans Raynaldi, an. 1455, n. 18). De nombreuses grâces spirituelles et indulgences étaient accordées aux chrétiens qui prendraient la croix; et le pape fixait leur départ au 1er mars de l'année suivante. Des légats apostoliques, chargés de presser et de surveiller la perception des dîmes imposées pour la guerre sainte, et de lui recruter des soldats, furent envoyés dans tous les pays chrétiens. Les plus grandes précautions furent prises par le pape pour empêcher le retour des abus qui avaient autrefois compromis de semblables prédications; en particulier des instructions détaillées réglaient la manière de lever et de conserver les dîmes; elles ne suffirent pas à réprimer toujours l'avidité des collecteurs qui s'appropriaient l'argent de la croisade, et plus d'une fois Calixte III dut sévir contre eux.

Le pape donnait l'exemple de tous les sacrifices; on le vit mettre en vente son argenterie et ses joyaux, aliéner maintes fois des biens d'Église, pour subvenir à la construction et à l'équipement de la flotte qui se préparait sous ses yeux; tous les autres travaux étaient délaissés à Rome, même ceux qui avaient pour but l'édification ou l'ornement des églises; seuls les ouvrages de fortification commencés par Nicolas V trouvèrent grâce.

Le malheureux pape s'aperçut vite que le temps des croisades était passé. Les premières troupes réunies par

lui au prix de tant de sacrifices durent s'employer à combattre le bandit Piccinino, qui avait envahi le territoire de Sienne. Burckhardt, t. I, p. 31. Piccinino fut battu près du lac de Trasiméne, mais le roi de Naples lui offrit un asile et le sauva ; il fallut acheter bien cher la tranquillité momentanée du bandit. En septembre 1455, les premiers vaisseaux équipés par les ordres du pape avaient été envoyés par lui au secours des îles de la mer Égée, que les flottes ottomanes assiégeaient. Les trois commandants de la petite escadre pontificale manquérent honteusement à leurs instructions et se mirent au service du roi de Naples qui les employa à donner la chasse aux vaisseaux gênois et vénitiens, et à ravager les côtes gênoises. Le pape dut casser l'archevêque de Tarragone, commandant en chef de sa flotte, et le remplacer par le cardinal Scarampo. Raynaldi, an. 1456, n. 13 sq. Le légat partit pour Naples avec sa flotte composée de 25 bâtiments ; il devait rallier les galères promises par le roi de Naples ; mais celui-ci, qui avait dépensé en fêtes et en guerres contre les Gênois l'argent extorqué aux églises de ses États en vertu des bulles de croisade, retusa, sous divers prétextes, de tenir ses promesses. Le pape lui reprocha son indigne conduite. Raynaldi, an. 1456, n. 12. Cette lettre n'ayant produit aucun effet, Scarampo reçut l'ordre de prendre la mer malgré la faiblesse de sa petite escadre. Le cardinal obéit et, aprés avoir mis en état de défense les îles grecques, s'établit à Rhodes, oú il avait un bon arsenal, pour attendre les secours envoyés par les princes chrétiens.

Ces secours, hélas ! ne vinrent pas. L'empereur Frédéric III, pacifique et sans autorité, ne pouvait réagir contre l'influence du clergé allemand, presque tout entier opposé à la croisade. Charles VII, prétextant l'état déplorable où se trouvait la France au sortir de sa longue guerre avec l'Angleterre, défendit d'abord la publication des bulles de la croisade ; et l'université de Paris eut la lâcheté d'interjeter appel de ces bulles au futur concile. Du Boulay, t. v, p. 609. Le duc de Bourgogne, manquant à toutes ses promesses, n'envoya pas plus de secours que les rois de Danemark et de Portugal Les États italiens eux-mêmes, plus rapprochés du pape, et sans cesse harcelés par ses messagers, n'étaient occupés que de leurs mesquines rivalités. La plupart des princes ne laissaient même pas passer à Rome l'argent des dîmes récolté dans leurs États, et le confisquaient sous prétexte de pourvoir à leurs armements pour la croisade. Calixte III, ne pouvant rien obtenir des hommes, se tourna vers le ciel et ordonna par une bulle touchante du 28 juin 1456, Raynaldi, an. 1456, n. 19 sq., des prières spéciales dans tout le monde catholique. C'est dans cette bulle, *ibid.*, n. 22, que le pape accordait cent jours d'indulgence à tous les chrétiens qui réciteraient « entre none et vêpres, au son de la cloche, comme on le fait déjà pour la salutation angélique du soir, trois *Pater* et trois *Ave* ». Cette récitation, jointe à celle déjà en usage dans l'Église des *Ave Maria* du matin et du soir également annoncés par les cloches, a beaucoup contribué à établir dans le monde chrétien la touchante pratique de l'Angelus. Voir Angelus, t. I, col. 1278-1280.

L'héroïque confiance du pape fut presque aussitôt récompensée. Quelques jours après la publication de cette bulle, le héros hongrois Jean Hunyade attaquait l'armée de Mahomet II qui assiégeait Belgrade. Le 14 juillet Hunyade parvint à s'introduire dans Belgrade après avoir traversé la flotte turque qui barrait le Danube ; le 21, il repoussait victorieusement un assaut de Mahomet II qui, blessé d'une flèche, dut donner le signal de la retraite, abandonnant son camp et une partie de son artillerie. Raynaldi, an. 1456, n. 35.

La joie du vieux pape fut immense. Des fêtes et des prieres publiques comme Rome n'en avait pas vu depuis son avénement, célébrèrent cette victoire. Surtout il fit part des événements de Belgrade à tous les princes chrétiens, leur montrant l'occasion propice pour ruiner la puissance des Turcs, et reprendre Constantinople et Jérusalem. Il ne put vaincre leur égoïsme. Charles VII de France permit bien de recueillir la dîme dans ses États, mais non pas d'y lever des soldats ; les sommes destinées à la croisade furent employées par lui à armer des vaisseaux qu'il garda pour ses entreprises contre l'Angleterre et contre Naples. En vain le pape rappelait-il au roi l'exemple de ses aïeux, et particuliérement de saint Louis. Raynaldi, an. 1456, n. 3. L'université et le parlement de Paris s'unissaient pour entraver la perception des dîmes par de nouveaux appels au concile ; et plusieurs évêques interdirent les collectes dans leurs diocéses. Raynaldi, an. 1456, n. 4 ; du Boulay, t. v, p. 617, 630.

En Allemagne la résistance fut pire encore. Pour échapper aux demandes des collecteurs pontificaux, les prélats allemands, sous la conduite de l'archevêque de Mayence, tinrent un conciliabule à Francfort-sur-le-Main, et prétextant les abus de la cour romaine, refusèrent tout secours financier au légat Carvajal. En même temps ils élaboraient un projet d'union entre les diverses églises d'Allemagne contre Rome ; c'étaient les pires prétentions du concile de Bâle qui relevaient la tête. Gebhardt, *Die Gravamina*, p. 17 sq. Elles échouérent grâce à l'esprit chrétien de l'empereur Frédéric III, qui refusa tout appui à ces révoltés ; des lettres du pape stigmatisérent la lâcheté des prélats allemands. Raynaldi, an. 1456, n. 40. Enfin une lettre insolente de Martin Mayr, le chancelier de Mayence, ayant porté à Rome les griefs de la nation allemande contre la curie, Æneas Sylvius, qui venait d'être nommé cardinal, se chargea de répondre par deux des plus éloquents mémoires qu'il ait écrits. *Epist.*, CCCXXXVIII, CCCLXIX.

De semblables échecs répondirent aux efforts du pape et de ses légats en Angleterre, à Naples, à Venise, en Portugal. Les croisés hongrois eurent la douleur de perdre à quelques semaines de distance Hunyade et Capistran emportés par la peste (11 août et 23 octobre 1456) ; le roi Ladislas de Hongrie, qui s'était décidé à entrer en campagne pour poursuivre Mahomet II, vit la discorde se mettre dans son armée et dut la licencier sans avoir pu s'en servir.

Désespérant des princes de l'Occident, Calixte III se tourna vers les princes chrétiens de Bosnie, de Macédoine et même d'Éthiopie, vers les chrétiens de Syrie, de Géorgie et de Perse ; il s'adressa même au prince mahométan Usumcassan, roi de Perse et d'Arménie, Raynaldi, an. 1456, n. 45 ; 1457, n. 39, les suppliant de s'unir contre l'ennemi commun. L'inertie des monarques de l'Occident rendit ces efforts impuissants, et tous les fruits de la victoire de Belgrade furent perdus. Le pape voulut du moins que la reconnaissance du peuple chrétien célébrât chaque année ce beau triomphe ; la fête de la Transfiguration de Jésus-Christ, fixée au 6 août, devait le rappeler. Raynaldi, an. 1457, n. 73 sq.

La dernière année du vaillant pape fut réjouie par quelques nouveaux succès des armes chrétiennes. Georges Castriot, prince d'Albanie, plus connu sous le nom de Scanderberg, avait reçu de lui quelques secours en 1456 ; il battit à la Tomornitza (juillet 1457) une armée de Mahomet II ; quelques semaines plus tard la flotte du cardinal Scarampo remportait à Mételin une brillante victoire sur les Turcs, dont vingt-cinq vaisseaux furent capturés. Succès rendus stériles eux aussi par l'apathie des grands États chrétiens.

Jusqu'au bout la lutte contre l'infidèle tint la première place dans les préoccupations de Calixte III. On le voit favoriser les princes en qui il espère trouver les chefs de cette guerre sainte ; c'est ainsi que le roi de Hongrie étant mort le 29 novembre 1457, le pape favorise de tout

son pouvoir l'élection de Mathias Hunyade Corvin encore enfant; c'est ainsi qu'il use de son influence pour faire arriver au trône de Bohême Georges Podiébrad, hérétique utraquiste, n'exigeant de lui qu'un serment de fidélité et une abjuration secrète de son hérésie (6 mai 1458). Pour vaincre la mollesse des princes chrétiens il convoque à Rome, à l'automne de 1457, un congrès d'ambassadeurs; la plupart des États n'y envoyèrent pas de représentants, et les diplomates présents ne surent prendre aucune résolution énergique. Enfin lorsqu'en juillet 1458 les forces du pape, épuisées par tant de travaux et d'angoisses, vinrent à décliner, il voulut consigner dans son testament la marque de ses préoccupations guerrières en léguant une forte somme pour la guerre contre les Turcs. Il mourut le 6 août 1458.

3° *Népotisme.* — Pourquoi faut-il qu'à côté de tant de courage et d'austères vertus on trouve chez Calixte III une faiblesse funeste à tant de papes, le népotisme? Jamais peut-être ce vice ne fut poussé aussi loin que sous lui; jamais il n'eut pour l'Église d'aussi funestes conséquences. Calixte III avait plusieurs neveux, les Mila et les Lançol, fils de ses sœurs. Il voulut transmettre à ces derniers son nom de famille. A peine élevé sur le trône pontifical, il commença leur fortune. Le 20 février 1456, Rodrigue Lançol Borgia, le futur Alexandre VI, est fait cardinal en compagnie de son cousin Luis Jean Mila. Les honteuses débauches de Rodrigue étaient-elles déjà connues, aucun document ne le prouve; mais il semble bien difficile qu'il n'ait pas dès cette époque donné du scandale; car quelques mois après la mort de Calixte III, Pie II le réprimandera sévèrement pour les désordres qu'il affichait (11 juin 1460). Raynaldi, an. 1460, n. 31. Voir t. I, col. 724.

Chaque année du court pontificat de Calixte III apporta de nouveaux honneurs à ses indignes neveux. En 1457, Rodrigue devenait vice-chancelier de l'Église romaine et généralissime des troupes pontificales. Un autre Borgia, non entré dans les ordres, Pedro Luis, frère de Rodrigue, était également comblé de charges et d'honneurs. Le cardinal Capranica ayant courageusement protesté contre ces faveurs scandaleuses ne put rien obtenir; du moins le pape se refusa-t-il à satisfaire la vengeance des Borgia qui auraient voulu faire jeter en prison leur adversaire. Autour des Borgia étaient accourus, pour profiter de leur rapide fortune, une foule de collatéraux et de gens sans aveu venus de tous les points de l'Espagne; le peuple italien les nommait « les Catalans »; assez vite ils occupèrent bon nombre d'emplois de la cour pontificale. Haïs du peuple de Rome qu'ils opprimaient durement, ils usaient sans pudeur de leur pouvoir; meurtres et querelles troublaient sans cesse la ville sans que le pape vieilli et absorbé par ses projets de croisade en sût rien.

Le 27 juin 1458, Alphonse, roi de Naples et d'Aragon, étant mort, son fils naturel don Ferrant fut proclamé roi de Naples en vertu des droits qu'Eugène IV lui avait reconnus; les adversaires de la maison d'Aragon offrirent la couronne à René d'Anjou, comte de Provence. Aussitôt la mort du roi de Naples connue, Calixte III commença par distribuer les bénéfices du royaume d'Aragon, dont la disposition avait été une cause de litige entre lui et son ancien protecteur; tout passa aux Borgia et à leurs clients. De plus, le 14 juillet 1458, une bulle interdit de prêter serment à aucun des deux prétendants au royaume de Naples jusqu'à ce qu'ils fussent venus en personne faire juger leurs prétentions à Rome par le pape leur suzerain. Ferrant se révolta contre cet arrêt, et conclut un accord contre le pape avec François Sforza, duc de Milan, et Cosme de Médicis. Pedro Luis Borgia reçut de son oncle la mission de lever des troupes et de diriger une expédition contre Naples; le bruit courait que Calixte III lui destinait cette couronne. La mort du pape arrêta cette guerre.

4° *Ordonnances diverses.* — Il nous reste à signaler quelques ordonnances intéressantes du pape, auquel ses pensées de croisade ne faisaient pas oublier le gouvernement intérieur de l'Église. En mai 1455 on le voit protester contre l'usage qui s'était introduit à Salzbourg de traduire les clercs devant les tribunaux civils. Raynaldi, an. 1455, n. 37. Le 29 juin 1455, il canonisa saint Vincent Ferrier. La bulle, préparée par lui, ne fut cependant publiée que par Pie II le 1er octobre 1458. *Bullarium*, t. I, p. 365 sq. En 1456, Calixte III dut intervenir dans un différent assez grave, qui s'éleva entre les ordres mendiants et l'université de Paris. Les mendiants avaient obtenu du pape Nicolas V une bulle qui dérogeait au canon du concile de Latran, touchant la confession à son propre prêtre, et à la clémentine *Dudum*. Elle renouvelait au contraire la décrétale de Boniface VIII au sujet des prédications, confessions et sépultures. Les mendiants, pensant que la production de cette bulle leur attirerait bien des difficultés, n'osèrent en faire usage pendant plus d'un an. Au mois de mai 1456 seulement, ils la présentèrent à l'official de Paris; l'université protesta contre cette bulle, et déclara (22 mai 1456) que les mendiants seraient retranchés de son corps, et privés de tous les droits académiques s'ils ne s'engageaient à renoncer à ces privilèges et à obtenir une bulle qui les révoquât. Du Boulay, t. V, p. 601. Le 3 février 1457, fut lue dans une assemblée de l'université la copie d'une bulle de Calixte III, qui révoquait celle de Nicolas V en faveur des mendiants. Apaisée par cette révocation, l'université consentit, à la demande du connétable de Richemont, à réintégrer les mendiants (18 février 1457). Mais cette bulle de Calixte III était fausse. Dès que le pape eut connaissance de sa production à l'université, il la démentit, renouvela au contraire les actes de Nicolas V en faveur des mendiants, les confirma par une bulle nouvelle donnée en son nom, et écrivit à Charles VII pour se plaindre de ce que quelques particuliers de l'université de Paris, par une présomption criminelle, s'élevaient contre le saint-siège, et pour le prier d'employer son autorité à réprimer leur audace. Du Boulay, t. V, p. 617. Ces actes ne servirent de rien aux mendiants; l'université déclara qu'ils s'étaient retranchés eux-mêmes de son corps en résiliant la transaction conclue le 18 février. Il fallut céder, et le 8 août 1458, les dominicains, qui avaient résisté les derniers, se soumirent, et acceptèrent les conditions de l'accord du 18 février précédent. Du Boulay, t. V, p. 621, 630.

En juin 1456, une bulle défend aux chrétiens les rapports avec les Juifs et les Sarrasins. On ne doit pas les inviter aux festins et aux fêtes de famille; on ne peut les prendre comme médecins ni leur conférer des magistratures ou des charges; leurs blasphèmes seront sévèrement punis « par une amende ou quelque autre peine plus grave qui paraîtra juste »; l'ancien usage est remis en vigueur de leur faire porter des vêtements ou des signes distinctifs. Raynaldi, an. 1456, n. 67. La même année (1er octobre 1456) une bulle interdit aux chrétiens latins de vexer leurs coreligionnaires orientaux vivant parmi les musulmans. Raynaldi, an. 1456, n. 65. Une autre bulle, du 1er janvier 1457, canonisa saint Osmond, évêque de Salisbury. Raynaldi, an. 1457, n. 81. Diverses mesures furent prises contre les hérétiques, qui reparaissaient en Lombardie, et contre Reginald Pekop, qui renouvelait en Angleterre les erreurs de Wicliff. Raynaldi, an. 1457, n. 90 sq. Les excommunications portées par Eugène IV et Nicolas V contre ceux qui déroberaient aux basiliques de Rome des marbres ou des objets précieux furent renouvelées. *Ibid.*, n. 93. L'archevêque de Braga en Portugal fut soutenu contre le duc de Bragance, qui avait envahi les biens de son église (1er janvier 1458). Raynaldi, an. 1458, n. 36. L'archevêque de Lyon prétendant à la primatie sur Rouen et la Nor-

mandie, Calixte III, quelques jours avant sa mort, lui donna tort, et déclara que l'archevêque de Rouen et ses suffragants étaient immédiatement soumis à l'Église romaine. Raynaldi, an. 1458, n. 38.

Le 10 juin 1455, Calixte III avait accueilli la supplique que lui envoyaient Isabelle Romée, mère de Jeanne d'Arc, et les deux frères de la Pucelle, Jean et Pierre, en vue d'obtenir la revision du procès de Rouen. Le pape confia cette revision à l'archevêque de Reims, Jean Juvénal des Ursins, aux évêques de Paris et de Bayeux. Ayroles, *La Pucelle*, p. 603. C'est en vertu de ce rescrit que, le 7 juillet 1456, les trois évêques « dirent, prononcèrent et jugèrent, que lesdits procès et sentences, entachés de dol, de calomnie, d'iniquité... ont été, doivent être regardés et sont nuls et nulles, sans valeur, sans force et non avenus ». *Ibid.*, p. 646.

I. Sources. — Les archives de Calixte III sont décrites par Pastor, *Hist.*, p. 326, note 1. Raynaldi cite bon nombre de ses lettres. D'autres se trouvent au Bullaire, t. I, p. 362 sq., parmi les lettres d'Æneas Sylvius, et dans les suppléments de Cugnoni. La constitution « Regimini » sur le cens (cf. infra) se trouve dans les *Extrav. comm.*, l. III, c. II, tit. V. Æneas Sylvius Piccolomini (Pie II), *Opera*, Bâle, 1551, *Historia Europæ*, c. V, VI, LVIII, LXV; *Historia Asiæ minoris*, c. LXXXVIII; *Historia Bohemica*, c. LXV; *Epist.*, l. I, n. 327 sq., p. 817 sq.; Id., *Commentarii rerum memorabilium*, Francfort, 1614, l. I, p. 25 sq.; II, p. 35 sq.; VIII, p. 205 sq.; XII, p. 326 sq.; cf. les suppléments de Cugnoni à ces livres; Id., *Historia rerum Friderici III imperatoris*, Strasbourg, 1585; S. Antonin de Florence, *Chronicon*, Lyon, 1586, part. III, tit. XXII, c. XIV sq.; *Bullarium romanum*, Luxembourg, 1727, t. I, p. 362 sq.; Cugnoni, *Æneæ Sylvii Piccolomini opera inedita*, Rome, 1883, p. 126, 130; Hardouin, S. J., *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, p. 1375 sq.; Infessura, *Diarium romanæ urbis*, dans les *Scriptores* de Muratori, t. III *b*, col. 1136 sq.; Platina, *Vita Calixti III*, *ibid.*, t. III *b*, col. 961 sq.

II. Travaux. — Ayroles, *La Pucelle devant l'Église de son temps*, Paris, 1890; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1668, t. V, p. 609 sq.; Burckhardt, *La civilisation en Italie du temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, Paris, 1885; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, édit. Oldoinus, Rome, 1677, t. II, p. 979 sq.; Creighton, *A history of the Papacy during the period of the Reformation*, Londres, 1882, t. II, p. 345 sq.; Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof*, Breslau, 1884, p. 12 sq.; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Stuttgart, 1894, t. VII, p. 144 sq.; Guglielmotti, *Storia della marina pontificia*, Rome, 1886, t. II, p. 203 sq.; Hertzberg, *Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1883, p. 592 sq.; Muntz, *Les arts à la cour des papes pendant le XVe et le XVIe siècle*, Paris, 1877, p. 320; Id., *Nouvelles recherches sur les arts à la cour des papes*, Rome, 1884, p. 73 sq.; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, Paris, 1888 sq., t. II, p. 293 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, Paris, 1864, t. I, p. 263 sq.; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, édit. Mansi, Lucques, 1752 sq., t. X, p. 26 sq.; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1867 sq., t. III, p. 126 sq., 137 sq., 221 sq.; Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini*, Berlin, 1856 sq., t. II, p. 148 sq.; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha, 1840 sq., l. II, c. I sq., p. 60 sq.

J. de la Servière.

II. CALIXTE III. Le contrat du cens d'après la bulle Regimini (1455). Cf. c. II, l. III, *De empt. et vendit.*, tit. V, *Extravag. com.*, Denzinger, doc. LXXIV. — I. Texte et traduction de la constitution *Regimini*. II. Définition, nature du cens. III. Division. IV. Licéité au point de vue du droit naturel du cens réel, personnel. V. Du cens avec pacte de revente et de rachat. VI. Circonstances historiques qui ont occasionné cette bulle. VII. Conditions du contrat du cens approuvé par cette constitution. VIII. Valeur juridique de la décision du pape *in casu*. IX. Le contrat du cens d'après la bulle *Cum onus* de saint Pie V : conditions nécessaires de droit positif.

I. Texte et traduction de la constitution Regimini.

... Nobis nuper exhibita petitio continebat, quod, licet a tanto tempore, cujus contrarii memoria non exsistit, in diversis Alemaniæ partibus pro communi hominum utilitate inter habitatores et incolas partium earumdem talis inoleverit, hactenusque observata fuerit... consuetudo, quod ipsi habitatores et incolæ, sive illi ex eis quibus id pro suis statu et indemnitatibus expedire visum fuerit, super eorum bonis, domibus, agris, prædiis, possessionibus et hæreditatibus annuos marcarum, florenorum, seu grossorum monetæ in partibus illis currentis, reditus seu census vendentes, pro singulis ex marcis, florenis sive grossis hujusmodi ab eis, qui illas vel illos, sive reditus sive census ipsos emerint, certum competens pretium in numerata pecunia secundum temporis qualitatem, prout ipsi vendentes et ementes in contractibus super his inter se firmaverunt, recipere soliti fuere; illa ex domibus, terris, agris, prædiis, possessionibus et hæreditatibus prædictis, quæ in hujusmodi contractibus expressa fuerunt, prædictorum solutioni redituum et censuum efficaciter obligantes; in illorum vendentium favorem hoc adjecto, quod ipsi pro rata, qua hujusmodi per eos receptam dictis ementibus restituerent in toto vel in parte pecuniam, a solutione redituum, seu censuum, hujusmodi restitutam pecuniam contingentium, liberi forent penitus et immunes; sed iidemementes, etiamsi bona, domus, terræ, agri, possessiones et hæreditates hujusmodi processu temporis ad omnimodæ destructionis sive desolationis reducerentur opprobrium, pecuniam ipsam etiam agendo repetere non valerent. Apud aliquos tamen hæsitationis versatur scrupulus, an hujusmodi contractus liciti sint censendi. Unde nonnulli illos usurarios fore prætendentes, occasionem quærunt reditus et census hujusmodi ab eis debitos non solvendi...

Nos igitur... ad omne super his ambiguitatis tollendum dubium, præfatos contractus licitos jurique conformes, et vendentes eosdem ad ipsorum solutionem censuum et redituum juxta dictorum contractuum tenores, remoto contradictionis obstaculo, efficaciter teneri, auctoritate apostolica præsentium serie declaramus.

... La supplique, qui Nous a été récemment adressée, Nous exposait le cas suivant : Depuis très longtemps, et de mémoire d'homme on ne se souvient pas du contraire, dans diverses parties de l'Allemagne, pour le bien commun de la société, parmi les habitants de ces mêmes contrées s'était établie et avait été gardée jusqu'à présent la coutume suivante : Les habitants, ceux du moins à qui leur condition et leur avantage suggéraient de pareils contrats, grèvent leurs biens, maisons, champs, fonds, possessions et héritages, en vendant à d'autres des revenus ou rentes annuelles en marcs, florins ou gros, monnaies qui ont cours en ces pays, et pour chaque marc, florin, ou gros de rente ils ont coutume de recevoir en espèces des acquéreurs de ces rentes elles-mêmes, servies en marcs, florins ou gros, un certain prix convenable, variant selon les époques, d'après les conventions intervenues à ce sujet entre vendeurs et acheteurs. Comme garantie du paiement de ces rentes, ils donnent en gage (soit, ils hypothèquent) celles de ces maisons, terres, champs, fonds, possessions et héritages, dont il a été convenu. On ajoute au contrat en faveur des vendeurs la clause que voici : S'ils restituent aux acheteurs en tout ou en partie la somme qu'ils ont reçue comme prix, en proportion de cette restitution, ils sont entièrement libérés de l'obligation de payer les arrérages de rente afférents à la somme restituée (donc au prorata). Il n'en est pas de même des acheteurs : alors même que les biens, maisons, terres, champs, possessions et héritages viendraient avec le temps à être entièrement détruits ou dévastés, les acheteurs n'ont pas le droit de recourir aux tribunaux pour recouvrer la somme, qu'ils ont donnée comme prix... Plusieurs cependant sont inquiets, hésitants, et se demandent si des contrats de ce genre sont licites. C'est pourquoi quelques débiteurs, les considérant comme usuraires, en prennent occasion de refuser le paiement des arrérages qu'ils doivent...

Nous donc..., pour lever à ce sujet toute équivoque, toute incertitude, en vertu de Notre autorité apostolique, Nous déclarons par les présentes lettres que les contrats susdits sont licites et conformes au droit, et que ces mêmes vendeurs, cessant toute opposition, sont effectivement tenus, selon la teneur des contrats, au paiement des cens et des rentes.

II. Définition, nature du cens. — Le mot « cens » peut être pris dans différentes acceptions.

Dans la constitution *Regimini* de Calixte III, le cens indique une espèce de contrat de vente et d'achat. On peut le définir : *Jus percipiendi annuam pensionem ex*

re vel persona alterius. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXII, dub. I, n. 2; Pirhing, l. V, tit. XIX, n. 65. C'est le *droit* de percevoir une pension annuelle d'un bien d'un autre ou d'une personne. Ou encore, c'est le *droit* d'exiger d'un autre une rente annuelle, qui a comme garantie immédiate ou un bien productif, champ, verger, vigne, bétail, appartenant à cette personne, ou la personne elle-même, à raison de son industrie, de son travail, de son art, de son talent spécial.

Ainsi défini le cens, c'est le *droit lui-même* de percevoir une pension annuelle, mais non la pension elle-même, ni le bien sur lequel elle est assurée. Par conséquent, celui qui vend un cens ne vend pas de l'argent, ni des fruits qui proviennent de sa propriété, comme quelques-uns l'ont supposé, mais le *droit* d'exiger le paiement annuel ou d'une certaine somme d'argent ou d'une certaine quantité de fruits. L'objet du contrat entre le vendeur et l'acheteur, c'est le *droit* à la pension annuelle. L'acheteur paie une certaine somme d'argent et acquiert ainsi le *droit* à une rente annuelle, assurée sur le bien ou sur la personne du vendeur. Et remarque justement Villalobos, *Somme de la théologie morale et canonique*, tr. XXIII, difficulté 1re, pour constituer un cens proprement dit, il faut qu'il y ait vente et achat; car, « quand le roi, par exemple, donne quelque rente annuelle à quelqu'un en récompense de ses services, ce n'est point un cens; il le serait, s'il y avait achat. »

A noter aussi que le vendeur garde le plein domaine du bien sur lequel est constitué le droit à la pension annuelle : « Celui, dit encore Villalobos, *loc. cit.*, qui charge son bien de quelque rente ne vend pas ledit bien (quoi qu'en dise Antoine Gomez avec quelques autres), mais seulement une partie du droit qu'il a sur ce bien, en la même façon que celui qui le charge de quelque servitude, vendant par exemple le passage par son pré, ou la permission de faire des fenêtres qui regardent dans sa cour. »

Le cens diffère évidemment du prêt (*mutuum*). Dans le prêt on n'achète rien; le cens, au contraire, est un droit acquis par contrat de vente et d'achat : l'acheteur moyennant un certain prix acquiert le droit de percevoir une rente annuelle d'un bien productif d'un autre ou d'une personne. De plus, la rente est perçue à raison d'un capital, que le débiteur *n'est pas tenu* de rendre au créancier, tandis que dans le prêt proprement dit, la chose prêtée, par exemple la somme d'argent, *doit être* rendue au créancier. Cf. Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, tit. IX, n. 261; Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure*, n. 478; Rambaud, *Éléments d'économie politique*, part. III, c. II, p. 485.

De même, il ne faudrait pas confondre ce cens avec le cens dont il est question en matière de biens ecclésiastiques; celui-ci, en effet, indique une redevance que les églises ou instituts ecclésiastiques devaient payer principalement en signe de sujétion. Cf. l. III, X, tit. XXXIX; Wernz, *loc. cit.*

Dans le contrat du cens, le vendeur de la rente, qui dans le cas devient *débiteur* (débi-rentier), est communément appelé *censuarius*, et l'acheteur, qui devient *créancier* (crédi-rentier), *censuista* ou *censualista*; *licet*, ajoute Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Census*, n. 5, *alii appellent creditorem ipsum censuarium et censualistam, et alii utroque nomine utrumque appellari posse dicant.*

III. Division. — Ainsi entendu, le cens, si l'on considère la manière dont le contrat se fait, est *réservatif*, ou *consignatif* soit *désignatif*.

Le cens est dit *réservatif*, lorsque par donation, vente, legs, etc., quelqu'un transfère à un autre le plein domaine sur ses biens, se réservant sur eux une pension annuelle. Par exemple, Titius possède une terre; il la vend à Caius, et se réserve comme prix une pension annuelle de 50 écus, que doit lui servir Caius : c'est un cens réservatif. Ce cens est nettement distinct de l'*emphytéose* et du *fief*. Le maître et le seigneur, en effet, ne transfèrent à l'emphytéote et au vassal que le domaine utile, et conservent le domaine direct, tandis que dans le cens réservatif, le propriétaire transfère à un autre le domaine direct et utile sur ses biens.

Le cens, au contraire, est *consignatif* ou *désignatif*, lorsque quelqu'un vend à un autre un droit à une rente annuelle, mais ce droit est directement constitué ou sur la personne du vendeur, ou sur ses biens productifs, qui restent sa propriété. Par exemple Titius moyennant 5000 francs achète de Caius le droit de percevoir chaque année de la vigne de Caius 5 hectolitres de vin ou leur valeur en argent. C'est un cens consignatif. Il diffère également de l'*emphytéose* et du *fief*, précisément parce que le vendeur garde le domaine direct et utile du bien, sur lequel est fondé le droit à la pension, tandis que le maître et le seigneur cèdent à l'emphytéote et au vassal le domaine utile, etc. C'est celui dont parlent principalement les docteurs, et dont il est question dans la constitution de Calixte III.

Le cens *consignatif* ou *désignatif* se subdivise lui-même en plusieurs espèces : — 1° Si l'on considère la chose sur laquelle la rente est constituée, il est *réel*, *personnel* ou *mixte*. — *Réel*, si le droit à la pension annuelle est directement assuré sur un certain bien productif, de telle sorte que celui-ci venant à périr en tout ou en partie, la rente cesse par le fait même ou subit une réduction proportionnelle. Dans ce cas, la rente est tellement inséparable du bien lui-même qu'elle le suit toujours, en quelque main qu'il passe, quand même il serait vendu à un autre, comme une charge qui lui est inhérente, jusqu'à ce qu'il en soit légitimement dégrevé. Il est évident que dans ce contrat, avec l'obligation réelle qui pèse sur le bien, il y a une obligation personnelle, qui atteint le propriétaire, parce que la charge qui grève le bien retombe sur le propriétaire. — *Personnel*, si le droit à la pension est directement constitué sur la personne même, qui s'oblige, à raison de son travail, de son industrie, de son art, de son talent, à payer une rente annuelle. Mais, pour plus de sécurité, le cens personnel peut avoir comme garantie une hypothèque sur les biens de la personne : c'est alors le *cens personnel avec hypothèque*. Dans ce cas, l'hypothèque n'intervient pas en vertu du contrat censuel lui-même; c'est seulement un contrat subsidiaire; l'hypothèque n'est exigée que pour la sécurité du premier contrat, et par conséquent on ne doit recourir à l'hypothèque pour le paiement de la pension que dans le cas où l'on ne pourrait absolument pas l'obtenir de la personne elle-même. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXII, dub. II, n. 7; De Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVII, sect. I, n. 4. Par exemple, Titius est habile artisan, mais il n'a pas d'argent. Il demande à Caius de lui avancer un capital de 10 000 francs. Par contre il s'engage à payer à Caius une rente annuelle de 50 écus. Caius consent. C'est un cens consignatif personnel. Toutefois, pour assurer ce premier contrat, Caius exige comme garantie de son droit une hypothèque sur une terre ou une maison que possède Titius. C'est un cens personnel avec hypothèque. — *Mixte*, si le droit à la rente est immédiatement constitué à la fois et sur la personne elle-même, et sur un bien productif, qui lui appartient, de telle sorte que le bien venant à périr, la personne reste cependant soumise à l'obligation du cens; c'est justement le contraire dans le cens réel; si la chose vient à périr en tout ou en partie, le cens se perd avec elle, ou est réduit proportionnellement.

2° Si l'on considère la manière dont la rente se paie, le cens est *fructuaire* ou *pécuniaire* : fructuaire, quand la pension se paie en fruits, par exemple, en blé, vin, etc.; pécuniaire, si elle consiste en une somme d'argent.

3° Au point de vue de la nature de la rente, le cens se divise en *certain* et *incertain :* certain, quand la pension est bien déterminée, par exemple 10 hectolitres de vin, ou 15 écus de rente; incertain, au contraire, quand la rente est indéterminée, par exemple quand elle consiste en la 3e, 4e, 5e partie des fruits d'un champ, d'une vigne..., comme fit Joseph en Égypte. Gen., XLVII, 24.

4° Enfin, si l'on considère la durée de la pension, le cens est *temporaire* ou *perpétuel :* perpétuel, s'il est à perpétuité; temporaire, s'il n'est que pour un temps, ou un temps déterminé, par exemple pour 10 ans, 20 ans, ou pour la vie d'un homme (c'est ce qu'on appelle *census vitalitius*). Le cens perpétuel est *rachetable* ou *non* suivant que le vendeur peut à son gré racheter le cens, en remboursant la somme versée par l'acheteur, ou non.

Molina, *De justitia et jure,* tr. II, disp. CCCLXXXI, CCCLXXXIII; Lessius, *De justitia et jure,* l. II, c. XXII, dub. II; de Lugo, *De justitia et jure,* disp. XXVII, sect. I, n. 2 sq.; Barbosa, *Collectan. in l. III Decretal., De censibus,* tit. XXXIX, n. 4 sq.; Pirhing, l. V, tit. XIX, sect. III, n. 66; Reiffenstuel, l. V, tit. XIX, n. 129 sq.; Ferraris, *Bibliotheca,* v° *Census;* Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, § 4, n. 156 sq.; Villalobos, *Somme de la théol. mor. et can.,* tr. XXIII, diffic. 1; Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure,* n. 471 sq.; Devoti, *Inst. can.,* t. II, l. IV, tit. XVI, *De usuris,* n. 21 sq.; Wernz, *Jus Decretal.,* n. 261; Ojeti, *Synopsis juris canonici,* 2e édit., v° *Census.*

IV. Licéité du cens au point de vue du droit naturel. — A ne considérer le cens qu'au point de vue du droit naturel, on peut affirmer d'abord, selon le sentiment commun des docteurs, que le *cens réel* est licite, pourvu qu'il n'y ait rien dans le contrat qui blesse l'équité naturelle, c'est-à-dire en définitive, pourvu qu'on achète le cens à juste prix. Lessius, *loc. cit.,* dub. XII, n. 74. Si chacun, en effet, a le droit de vendre tous ses biens, il a évidemment le droit d'en vendre une partie, par exemple les rentes qui en proviennent; si je possède un champ, pourquoi ne pourrais-je pas aliéner une partie des droits que j'ai sur ce champ, par exemple le droit de percevoir une rente annuelle de ce champ, puisque je puis vendre le champ lui-même? En outre, ce cens a été expressément déclaré licite par les souverains pontifes Martin V, const. *Regimini* (1425), Calixte III, const. *Regimini* (1455), et Pie V, const. *Cum onus* (1569).

Cependant quelques anciens docteurs avaient soutenu la thèse contraire. Il est assurément permis, disaient-ils, de constituer un cens par donation, legs, etc.; et il est loisible à chacun de vendre ou d'acheter un cens ancien ainsi établi. Mais, ajoutaient-ils, il est illicite de constituer un *cens réel nouveau par contrat de vente et d'achat;* un tel contrat n'est qu'un prêt usuraire pallié, et est manifestement contraire à la justice. Par exemple, dans le cens perpétuel, la somme des rentes payées par le débiteur dépassera bientôt le capital versé par le créancier; et celui-ci, sans titre spécial qui justifie ce gain, recevra ainsi plus qu'il n'a donné; cette raison vaut même pour le cens temporaire, toutes les fois que la somme des rentes arrivera à dépasser le capital versé par le créancier. De plus, lorsque le débiteur veut se libérer de toute obligation en rachetant le cens, il doit restituer le capital primitif dans son intégrité, sans tenir compte des arrérages régulièrement payés jusqu'alors. Il n'y a donc pas égalité entre le prix donné et la chose achetée, entre l'acheteur et le vendeur. Ainsi raisonnaient Henri de Gand, *Quodlibet,* I, q. XXXIX; VIII, q. XXIII, XXIV; Hottomann, *Observat.,* l. II, c. XV, et quelques autres, qui, conséquents avec eux-mêmes, étendaient au contrat de rente la prohibition dont le prêt à intérêt était frappé de leur temps. On cite également en faveur de cette opinion Jean André, Innocent, Antoine de Butrio, Alexandre de Nevo, etc., quoique, remarque Schmalzgrueber, ces auteurs ne la soutiennent pas ouvertement. L. V, tit. XIX, n. 165, 166.

Les théologiens et les canonistes, répond de Lugo, disp. XXVII, sect. II, n. 12, rejettent communément cette opinion. Voir Molina, disp. CCCLXXXV; Lessius, c. XXII, dub. III; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 165 sq. La raison sur laquelle elle s'appuie est dénuée de fondement. Nous l'avons déjà dit, il y a une différence essentielle entre le cens et le prêt proprement dit. Dans le prêt, l'obligation principale, qui incombe au débiteur, c'est de rendre la chose prêtée, le capital; tandis que, dans le cens, le débi-rentier est principalement obligé de payer la pension annuelle, et il n'est pas *tenu* de rendre le capital pendant qu'il paie les rentes. « Le prêt, dit M. Rambaud, implique essentiellement une *exigibilité du capital,* et par elle le débiteur est toujours sous le coup d'une menace de spoliation : or, rien de semblable avec la rente. » *Éléments d'économie politique,* part. III, c. II, p. 485. Ensuite, dans ce contrat l'égalité est fort bien gardée entre le vendeur et l'acheteur. Pendant que le cens dure, le débiteur pour la somme reçue paie un prix convenable (on le suppose). Lorsque le débiteur veut se libérer de toute obligation en rachetant le cens, il restitue au créancier ce qu'il a reçu : rien de plus juste; ce droit à la pension annuelle, quand il est revendu au débi-rentier, vaut autant que lorsqu'il fut vendu la première fois au crédi-rentier. Et ainsi l'égalité persiste.

A la vérité, il pourra se faire à la longue que les rentes perçues dépassent de beaucoup la somme versée. Mais dans le contrat, cette inégalité n'est pas sans compensation, et il n'est pas vrai de dire que, si l'acheteur de la rente a quelques avantages, il n'a aucun titre pour les justifier. L'acheteur, en effet, ne court-il pas fréquemment le danger de perdre et le capital versé et la pension annuelle? Il en devait souvent être ainsi au moyen âge, où l'état social offrait moins de stabilité qu'aujourd'hui. Les cens ont beau être perpétuels, l'expérience, observe justement de Lugo, montre qu'en fait ils ne sont la plupart du temps que temporaires, à cause des multiples accidents, de la mobilité, de l'inconstance des choses, qui peuvent occasionner leur perte totale ou partielle. C'est pourquoi, dans l'estimation des hommes, ils valent beaucoup moins que la somme des rentes que l'on pourrait en obtenir. Rien d'étonnant donc que le capital versé soit inférieur à l'ensemble, au total des pensions, qui pourraient être payées. De Lugo, disp. XXVII, sect. II, n. 16; Lessius, *loc. cit.,* dub. V, VI. En outre, l'acheteur, par ce contrat, ne se met-il pas dans l'impossibilité de recouvrer jamais la somme versée, même si elle devait lui être utile pour réaliser un bénéfice, éviter un dommage? Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 172. Il y a donc égalité entre le vendeur et l'acheteur; le contrat est parfaitement conforme à la justice.

La question relative au *cens personnel* est plus complexe. C'est qu'en effet, le prêteur s'enrichit par l'industrie d'autrui; or, c'est un axiome des anciens moralistes que le fruit de l'industrie profite à son auteur, même s'il était de mauvaise foi. Le cens personnel ne semble donc être qu'un contrat déguisé de prêt à intérêt : c'est pourquoi beaucoup de théologiens le condamnaient. D'autres, au contraire, le regardaient comme licite. Ainsi Lessius, après une longue discussion, conclut que le cens personnel est permis. Pourquoi, en effet, quelqu'un ne pourrait-il pas vendre le *droit* qu'il a de percevoir un bénéfice de son travail, de son industrie, de son art, de son talent spécial? Et nous avons déjà dit qu'il y a une différence essentielle entre le cens et le prêt proprement dit (*mutuum*). Même conclusion pour le cens personnel avec hypothèque et le cens mixte. Lessius, *loc. cit.,* dub. IV, n. 15-23. Bon nombre de docteurs sont du même avis que Lessius au sujet du cens personnel : Soto, *De justitia,* l. VI, q. V, a. 1, concl. 4; Azor, *Inst. mor.,* part. III, l. X, c. V, q. I;

Tamburini, l. IX, tr. II, c. II, § 1; Reiffenstuel, l. V, tit. XIX, n. 157; Leurenius, *Forum ecclesiast.*, l. V, tit. XIX, q. CCCLX; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 180; Ballerini-Palmieri, *De just. et jure*, n. 479, p. 728; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 1094; Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, n. 261, p. 282; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 346, etc. Saint Alphonse de Liguori défend cette opinion et l'appelle plus commune et plus probable. *De contract.*, dub. IX, n. 839.

De Lugo, après avoir clairement établi l'état de la question, expose les deux opinions, cite les auteurs qui les soutiennent, discute leurs raisons, et conclut lui-même en disant : « Cette opinion (qui nie la licéité du cens personnel) me paraît plus probable. » Disp. XXVII, sect. II, § 1, n. 25 sq. La raison principale qu'il fait valoir, c'est que, dans le cens personnel, on ne vend nullement le droit à une pension, comme dans le cens réel, mais bien la pension elle-même. Par exemple, celui qui pour une somme d'argent qu'on lui verse s'engage à livrer un cheval, vend réellement le cheval, et non pas seulement le droit au cheval; ainsi, celui qui pour une somme d'argent reçue s'oblige à payer une pension annuelle, vend réellement la pension elle-même, et non pas simplement le droit à la pension. Dans le cens personnel, ce serait donc l'argent qui, de soi, immédiatement produirait de l'argent, rapporterait un intérêt à l'acheteur, qui n'aurait aucun titre spécial pour justifier ce gain : ce n'est autre chose que l'usure. *Quamobrem*, dit Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. X, c. V, n. 4, *censum personalem ementi, aurum ex auro per se et immediate nasceretur, in quo tota consistit usurarii contractus nequitia.* Le cardinal de Lugo donne une longue liste de docteurs, soutenant cette opinion, que Molina appelle plus commune. Voir Molina, *De justitia et jure*, tr. II, disp. CCCLXXXVIII, n. 7; Villalobos, *Somme de la théol. mor. et can.*, tr. XXIII, diffic. 2. Benoît XIV expose les deux opinions, mais ne se prononce pas. *De synodo diœc.*, l. X, c. V, n. 4.

V. Cens avec pacte de revente ou de rachat. — Est-il permis d'acheter ou de constituer des cens rachetables au profit du vendeur ou de l'acheteur? — On peut supposer deux cas :

1er cas. — Titius peut-il donner mille écus à Caius en rente constituée, avec pacte que ledit Caius pourra se décharger de cette rente quand il lui plaira, en remboursant à Titius la somme de mille écus? « La réponse est affirmative, comme il appert de la pratique constante. » Villalobos, *loc. cit.*, difficult. 4. A la vérité, pas de difficulté sur ce point; les docteurs sont généralement d'accord pour affirmer que le débiteur, à s'en tenir au contrat lui-même, a la faculté de racheter le cens et de se libérer : *Per se et ex natura rei, census, saltem ex parte debitoris, redimi vel exstingui potest.* Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, n. 261. Je suppose, dit Lessius, *loc. cit.*, dub. IV, n. 15, que l'achat d'un cens réel, rachetable au gré du vendeur, c'est-à-dire avec pacte que le vendeur pourra racheter le cens quand il lui plaira, est licite, car, de même que l'achat d'un champ avec pacte de revente est permis, ainsi l'achat du droit de percevoir une rente annuelle de ce champ avec pacte de revente, est licite; ce droit à la pension annuelle n'est qu'une partie des droits que le maître possède sur ce champ. D'ailleurs, spécialement pour le cens réel, rachetable au gré du vendeur, la question est positivement résolue : ce sont exactement des pactes de ce genre, qui ont été approuvés par les papes Martin V, Calixte III et Pie V. Cf. Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure*, n. 479; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 348.

2e cas. — Peut-on mettre dans le contrat que Caius (débi-rentier) sera obligé de racheter la rente, en remboursant les mille écus dans un temps déterminé, 5 ans, par exemple, ou même dès qu'il plaira à Titius (créancier) de les réclamer? Lessius donne nettement une réponse affirmative à cette question; et selon lui, cette opinion est plus probable et spéculativement plus vraie que la négative. *Loc. cit.*, dub. X, n. 55, 56. Le débiteur, dit l'éminent théologien, peut vendre un cens en se réservant la faculté de le racheter quand il lui plaira, et en imposant à l'acheteur l'obligation de le lui rendre quand il le réclamera : tout le monde l'accorde. Donc le créancier peut de son côté acheter un cens, en se réservant la faculté de le revendre, et en imposant au débiteur l'obligation de le racheter quand il lui plaira. La conclusion s'impose, car la raison est la même dans les deux cas. Si le vendeur, en effet, peut imposer au créancier une pareille obligation et se réserver ainsi le droit de recouvrer à son gré une chose qu'il aliène, pourquoi le créancier ne pourrait-il pas imposer au débiteur une semblable obligation, et se réserver ainsi le droit de rentrer en possession d'une somme qu'il aliène? Il y a égalité entre le vendeur et l'acheteur. Lessius, *loc. cit.*, dub. X, n. 56 sq.; Laymann, l. III, tr. IV, c. XVIII, n. 8; Tamburini, l. IX, tr. II, *De censibus*, c. IV, § 2; Diana, t. VI, tr. III, *De contract.*, resolut. 58; Ballerini-Palmieri, *De just. et jure*, n. 479, p. 729; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 350. Saint Alphonse de Liguori dit : *Hæc sententia, spectata rei natura, satis probabilis mihi videtur. De contract.*, dub. IX, n. 843.

Cependant, l'opinion contraire est plus commune, au moins quand il s'agit du cens rachetable au gré de l'acheteur; car, dit Soto, il n'y a dans ce contrat qu'une usure palliée. Titius (créancier) obligeant Caius (débiteur) à racheter la rente et à lui rendre le capital quand il lui plaira, et dans l'intervalle jouissant de la rente aurait les mêmes avantages que celui qui, ayant prêté une somme à intérêt, en recevrait quelque gain chaque année, et pourrait exiger son capital quand bon lui semblerait. *Si venditor ei (emptori) tenetur pretium redhibere, mutuatum conseretur, ac subinde usura esset emptorem quidpiam ultra capitale recipere.* Soto, l. VI, q. V, a. 3, concl. 1; cf. Molina, *De just. et jure*, tr. II, disp. CCCLXXXV, n. 1; Rebel, part. II, l. X, q. ult., diffic. 4, n. 4, 5; Covarruvias, *Var.*, l. III, c. IX, n. 4; Villalobos, *loc. cit.*, diffic. 4, n. 2; Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. X, c. V, n. 4, p. 364; S. Alphonse de Liguori, *De contract.*, n. 843, etc.

Jusqu'à présent, en parlant de la licéité du cens, nous n'avons traité la question qu'au point de vue du droit naturel. Mais ce genre de pacte offre un véritable danger d'abus, d'usure; toutes les controverses, que nous venons d'indiquer, agitées précisément au sujet de la licéité du cens, le prouvent surabondamment. Aussi, l'autorité légitime, ecclésiastique ou civile, a-t-elle pu à bon droit intervenir, prohiber peut-être ce contrat, ou tout au moins exiger, comme garantie, des conditions positives. Reste donc à déterminer les conditions dans lesquelles le cens a été approuvé spécialement par Calixte III, dans sa constitution *Regimini*. Grâce aux notions générales qui précèdent, il sera facile d'en donner un commentaire clair et succinct. Remarquons immédiatement que la bulle de Calixte III ne détermine pas quelles sont les conditions nécessaires de droit positif ecclésiastique. Sans doute, elle approuve le contrat dans certaines conditions, et nous allons les indiquer; mais elle ne déclare pas ces conditions nécessaires, obligatoires. C'est Pie V, qui par sa constitution *Cum onus* (1569) fixa les conditions nécessaires, obligatoires de droit positif pour la licéité du cens.

VI. Circonstances historiques qui ont occasionné cette bulle. — L'usure a toujours été condamnée et énergiquement combattue par l'Église. Dans un prêt de consommation proprement dit (*mutuum*), pour justifier l'intérêt, il fallait toujours un titre spécial, la cessation d'un gain, un dommage à risquer, etc. Souvent les souverains pontifes étaient intervenus pour abaisser le taux de l'intérêt, qui parfois dépassait le 30, le 40 p. 100,

voire même allait au 100 p. 100. Card. J.-B. de Luca, *De usuris et interesse,* disc. VI, n. 1. Aussi déjà au moyen âge et plus tard, sous l'influence des lois ecclésiastiques et civiles, qui interdisaient sévèrement l'usure, vit-on peu à peu se substituer au prêt à intérêt d'autres modes d'utiliser l'argent, comme le cens, le contrat de compagnie ou de société. Toutefois, dans le contrat du cens (nous ne parlons que du cens consignatif ou désignatif), l'acheteur donne une somme au vendeur, qui doit en retour lui payer une pension annuelle : n'y avait-il pas là plus qu'une analogie avec le prêt à intérêt? Aussi les docteurs du temps, moralistes et canonistes, en France, en Espagne, en Pologne, discutaient-ils beaucoup sur la légitimité de ce contrat; et un certain nombre, Henri de Gand, Hottomann, Jean André, Innocent, Antoine de Butrio, et d'autres, cités par Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 166, ne voyaient dans le cens consignatif réel qu'un prêt usuraire mal déguisé. Et si le désaccord existait déjà à propos du cens désignatif réel, il s'accentuait fortement au sujet du cens personnel, voir Lessius, *loc. cit.,* dub. IV; de Lugo, *loc. cit.,* disp. XXVII, sect. II, n. 22 sq.; Villalobos, *loc. cit.,* tr. XXIII, diffic. 2; et célèbre fut en Allemagne la discussion entre théologiens et canonistes sur la licéité du cens personnel avec hypothèque. J.-B. de Luca, *De censibus,* disc. XXXII, n. 8.

Sur ces entrefaites, en 1414, se réunit à Constance le concile, qui mit fin au grand schisme d'Occident par l'élection du pape Martin V en 1417. Les Pères du concile se préoccupèrent de la question du cens; ils la traitèrent cependant en dehors des sessions conciliaires. Et ce ne fut pas seulement la question de la quotité de la rente permise qui fut discutée à Constance, mais bien la question de droit naturel. Le cens était-il, oui ou non, un contrat licite au point de vue du droit naturel? Après mûr examen, les Pères du concile se prononcèrent pour la licéité du contrat. Mais ce jugement n'a pas la portée d'un acte, d'un décret conciliaire, puisqu'il n'a pas été rendu dans une session régulière du concile. Après cette décision, il y eut un moment de calme, qui ne dura guère.

En effet, en 1425, sept ans à peine après le concile de Constance, la controverse reprit, moins sur la question de fond, résolue au concile, que sur la quotité de la rente permise. Et sous prétexte d'usure, un certain nombre de débiteurs refusaient de payer les arrérages, au grave préjudice des créanciers, ecclésiastiques ou civils. C'est alors que le pape Martin V intervint, et par la constitution *Regimini,* en 1425, c. I, l. III, *De empt. et vendit.,* tit. V, *Extravag. com.,* déclara légitime le cens consignatif, rachetable au gré du vendeur, et fixa le 10 p. 100 en moyenne comme quotité de la rente annuelle. En 1452, Nicolas V, second successeur de Martin V, à la demande d'Alphonse Ier, roi des Deux-Siciles, par une bulle spéciale, const. *Sollicitudo pastoralis,* étendit à ce royaume la disposition de son prédécesseur, relative à la quotité de la rente annuelle (le 10 p. 100 en moyenne); et ainsi, remarque le cardinal de Luca, *loc. cit.,* disc. XXXII, n. 9, approuva implicitement la licéité du contrat lui-même. Tamburini donne un commentaire détaillé de cette constitution. L. IX, tr. II, *De censibus,* c. V, n. 2; c. VI. Cf. S. Alphonse de Liguori, *De contract.,* n. 845.

Malgré toutes ces décisions pontificales, certains esprits ne se montraient pas satisfaits. Principalement en Allemagne, ceux qui jusqu'à présent avaient douté de la légitimité des contrats censuels étaient loin de s'avouer vaincus. Dans de telles conjonctures, rien d'étonnant de voir la discussion renaître. Elle fut vive en Allemagne, surtout dans quelques diocèses. Pour mettre fin à cette malheureuse querelle, qui engendrait un malaise général, parce qu'elle avait une répercussion fâcheuse sur la direction des consciences et sur les affaires elles-mêmes, l'évêque de Merseebourg (Haute-Saxe) avec son clergé recourut au souverain pontife, lui exposa dans une supplique l'état de la question et lui demanda une décision. C'est pour répondre à cette supplique que Calixte III, en 1455, publia la bulle *Regimini.* Comme l'indique l'inscription historique, *Inscript. hist.,* c. II, l. III, tit. V, *Extravag. com.,* édit. Friedberg, elle fut adressée aux clergés de Magdebourg, de Nuremberg et d'Halberstadt. (Merseebourg était un évêché suffragant de Magdebourg.)

VII. Conditions du contrat du cens approuvé par cette constitution. — Dans cette constitution, le pape expose d'abord le cas soumis à son jugement. Il s'agit dans l'espèce d'un contrat censuel passé dans certaines conditions que nous indiquons, en tenant compte de la const. *Regimini* de Martin V, qu'elle confirme :

1° Celui qui vend la rente ou plutôt s'en charge, désigne quelque maison, ou possession, ou quelque autre bien productif, sur lequel la dite rente est fondée, constituée : *illa ex domibus... efficaciter obligantes.* Il s'agit donc d'une rente *consignative réelle,* ou d'un contrat par lequel moyennant une somme convenable versée, le crédi-rentier acquiert le droit à une pension annuelle, constituée sur un bien productif du vendeur (débi-rentier).

2° La seule chose désignée et spécifiée dans le contrat demeure obligée et hypothéquée pour la rente, et non pas les autres biens ni la personne : *illa ex domibus..., prædiis... quæ in hujusmodi contractibus expressa fuerunt..., efficaciter obligantes.*

3° Celui qui achète ou constitue la rente doit payer un prix juste, qui peut varier selon les époques, nous dirions aujourd'hui selon la valeur du loyer, de l'argent, du taux de l'intérêt : *certum competens pretium..., secundum temporis qualitatem.*

4° L'acheteur doit payer immédiatement, argent comptant, en espèces, *in numerata pecunia.*

5° Celui qui se charge de la rente peut la racheter en tout ou en partie, quand il lui plaira; *in illorum vendentium favorem hoc adjecto, quod ipsi pro rata, qua hujusmodi per eos receptam dictis ementibus restituerent in toto vel in parte pecuniam, a solutione redituum seu censuum, hujusmodi restitutam pecuniam contingentium, liberi forent penitus et immunes.* C'est aussi ce qu'indique le sommaire : *Contractum quemdam emptionis et venditionis, præcedenti similem.* Summar., c. II, l. III, tit. V, *Extravag. com.* Or le précédent, approuvé par Martin V, était un contrat de cens consignatif réel, avec faculté pour le débiteur de se libérer en tout ou en partie quand il lui plairait. C. I, l. III, tit. V, *Extravag. com.*

6° Celui qui constitue la rente (le crédi-rentier ou l'acheteur) ne peut pas obliger l'autre (le débi-rentier ou le vendeur) à racheter la rente en tel temps ou quand il lui plaira; cette condition est clairement indiquée dans la constitution de Martin V : *Sed ad hoc hujusmodi vendentes inviti nequaquam per emptores arctari vel adstringi valerent.* C. I, l. III, tit. V, *Extravag. com.*

7° Si le bien hypothéqué périt en tout ou en partie, la rente se perd également, ou subit une réduction proportionnelle; les acheteurs ou crédi-rentiers n'ont pas le droit de recourir aux tribunaux pour recouvrer la somme qu'ils ont donnée comme prix : *Sed eidem ementes, etiamsi bona, domus, terræ, agri, possessiones et hæreditates hujusmodi, processu temporis ad omnimodæ destructionis sive desolationis reducerentur opprobrium, pecuniam ipsam etiam agendo repetere non valerent.*

8° La rente ne doit pas excéder le revenu du bien hypothéqué, et régulièrement les arrérages sont payables chaque année : *annuos... reditus seu census vendentes.*

VIII. Valeur juridique de la décision du pape *in casu.* — Dans cette constitution, Calixte III déclare qu'un contrat censuel, fait *dans ces conditions,* est licite, et

comme Martin V, à la fin il presse les débiteurs de satisfaire aux obligations qu'ils ont justement contractées. Mais le pape ne dit pas que ces conditions sont *nécessaires*, et que *sans elles les rentes sont injustes*. Évidemment, puisque le pape déclare licites les contrats faits dans ces conditions, il est sûr qu'ils ne contiennent rien de contraire à la justice, qu'ils sont en harmonie avec le droit naturel. Mais il ne détermine pas non plus quelles sont *les conditions requises de droit positif* pour l'achat du cens, puisqu'il ne dit pas que ces conditions sont nécessaires. En d'autres termes, la décision du pape est une réponse à la question posée. Dans l'espèce, il ne s'agissait que du cens consignatif *réel*, rachetable au gré du vendeur...; le pape répond que le cens, établi dans ces conditions, est licite; il approuve donc le cens consignatif *réel*, rachetable au gré du vendeur, etc.; et ce cens n'a par conséquent rien de contraire à la justice. Mais il ne s'ensuit pas que le pape condamne le *cens personnel* ou le *cens mixte*, puisqu'il ne déclare pas ces conditions *obligatoires*. Bref, dans la constitution *Regimini* de Calixte III, il n'est pas question du cens personnel ou du cens mixte, et le pape ne détermine pas quelles sont les *conditions requises de droit positif pour l'achat du cens*. C'est Pie V qui fixera le droit sur ce point.

Parmi les docteurs qui regardaient le *cens personnel* comme illicite au point de vue du droit naturel, quelques-uns s'appuyaient précisément sur les bulles de Martin V et de Calixte III pour prouver leur opinion. Dans leurs constitutions, disaient-ils, ces papes n'ont approuvé que le *cens réel*; donc le *cens personnel* n'est pas permis. La conclusion, ajoutaient-ils, ressort plus clairement de la bulle *Cum onus* de Pie V, par laquelle le saint pontife *exige* formellement que le cens soit fondé sur un bien productif du vendeur, et ainsi n'autorise que le *cens réel*.

Vain sophisme, et la réponse est facile. Les constitutions de Martin V et de Calixte III ne déterminent pas les conditions dans lesquelles le cens *doit* être établi; elles approuvent simplement le cens établi dans les conditions proposées dans l'espèce, sans les déclarer *obligatoires*. Quant à Pie V, il exige sans doute que le cens soit constitué sur un bien productif; mais si de droit positif il prohibe le cens personnel, il ne le déclare pas pour cela *contraire au droit naturel*. C'est ce que dit avec autorité saint Alphonse de Liguori, lorsqu'il répond à ce même argument : *Ad bullas autem Martini V et Callixti III respondetur, quod ibi minime reprobatur census personalis, seu quia ibi tantum agebatur de censibus realibus, de quibus quæsitum fuerat, an liciti essent; ideo pontifices eos tantum approbarunt. Hinc bene aiunt Lessius, Salmanticenses, præfatas bullas non obligare, cum non sint præceptivæ, sed tantum approbativæ conditionum in eis expressarum. In bulla autem S. Pii V præcipitur quidem non constitui censum nisi super re stabili, non tamen declaratur census personalis illicitus de jure naturali. De contract.*, dub. IX, n. 840. Voir aussi Lessius, *loc. cit.*, dub. XII, n. 75, 76; Pirhing, l. V, tit. XIX, n. 82; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 205 sq.; Villalobos, *loc. cit.*, diffic. 6; Azor, *Inst. mor.*, part. III, l. X, c. V.

IX. Le contrat du cens d'après la bulle *Cum onus* de saint Pie V : conditions requises de droit positif pour la licéité du cens. — Cette déclaration de Calixte III n'apaisa pas complètement l'agitation, qui régnait dans ces provinces d'Allemagne. Loin de là, peu après, elle reprit plus vive que jamais, et s'étendit même en France, en Italie et dans d'autres contrées. Card. J.-B. de Luca, *De censibus*, disc. XXXII, n. 13. Pour apporter un remède efficace au mal, Pie V, dans sa constitution *Cum onus*, en 1569, détermina expressément les conditions *nécessaires, requises de droit positif*, pour constituer un cens, les rendit *obligatoires*, et déclara que sans ces conditions le contrat était nul et présumé usuraire.

E. Rodriguez, *Tract. super const. Pii V*, à la suite de l'explication de la bulle *Cruciatæ*; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXII, dub. XII, n. 76 sq.; de Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVII, sect. IV; card J.-B. de Luca, *De censibus*, disc. XXXII, n. 13 sq.; Reiffenstuel, l. V, tit. XIX, n. 153 sq.; Ferraris, *Prompta biblioth.*, v° *Census*, n. 16 sq.; Pirhing, l. V, tit. XIX, n. 83; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 207 sq.; Azor, *Inst. mor.*, part. III, l. X, c. V; Benoît XIV, *De synod. diœc.*, l. X, c. V, n. 4, 5; S. Alphonse de Liguori, *De contract.*, dub. IX, n. 846 sq.; Ballerini-Palmieri, *De just. et jure*, t. III, n. 482 sq.; Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, p. 288-289.

Toutefois, cette constitution de Pie V, lorsqu'elle parut, ne fut pas partout acceptée, et (par tolérance du saint-siège) n'obligea que les pays où elle avait été reçue. Elle n'exprime plus la discipline actuelle de l'Église sur cette question. En tant qu'elle contient un droit purement positif, elle est depuis longtemps tombée en désuétude.

Enfin, de nos jours, le prêt à intérêt étant lui-même considéré comme licite, voir Usure, la question du cens n'offre plus de difficulté, à la condition, bien entendu, que tout dans ces contrats, dans le prêt comme dans le cens, soit légitime, reste dans une juste mesure. *Hodie*, dit Génicot, *cum universim liceat moderatum fenus e pecunia, tanquam e re frugifera, percipere, jam in constituendis censibus nulla est per se moralis difficultas. Servandæ sunt regulæ quæ de moderato auctario positæ sunt et quæ de justo pretio in emptione venditione traduntur. Theologia moralis, De censu*, n. 621, p. 607.

Voir les canonistes sur le c. *In civitate, in VI*, l. V, tit. XIX, *De usuris*; spécialement Innocent, Henri de Suze (Hostiensis), Nicolas de Tudeschis, Jean André, Fagnani; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Census*; Barbosa, *Collectan. in l. III Decretal.*, *De censibus*, tit. XXXIX, n. 4 sq.; card. J.-B. de Luca, *De censibus*, disc. XXXII; Leurenius, *Forum eccl.*, l. V, tit. XIX, q. CCCLIX sq.; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, § 4, n. 154 sq.; Villalobos, *Somme de la théol. mor. et can.*, tr. XXIII; Salas, *Tract. de censibus*, dub. I; Soto, *De justitia*, l. VI, q. V; J. de Medina, *Tract. de censibus*; Azor, *Inst. mor.*, part. III, l. X; Diana, t. VI, tr. III, *De contract.*, resolut. LVI sq.; Tamburini, t. IX, tr. II. *De censibus*; Molina, *De justitia et jure*, t. II, disp. CCCLXXXI sq.; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXII; de Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVII; S. Alphonse de Liguori, *De contract.*, dub. IX, n. 839-849; Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure*, n. 469 sq.; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 1094 sq.; Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. X, c. V; Devoti, *Instit. can.*, t. II, p. 363; Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, tit. IX, n. 261; Marianus de Luca, *Institut. can.*, *De rebus*, n. 488 sq.; Santi-Leitner, l. III, tit. XXXIX, n. 1, p. 412; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 341 sq.; Gury-Dumas, *Theol. mor.*, t. I, n. 931; Cl. Marc, *Inst. mor.*, t. I, n. 1146; Génicot, *Theol. mor.*, t. I, n. 621, p. 606; Ojeti, *Synopsis juris can.*, 2e édit., v° *Census*.

L. Choupin.

4. CALIXTE III, antipape (1168-1177), Jean, abbé de Strouma, opposé par Frédéric Barberousse au pape Alexandre III. Voir t. I, col. 714-715.

5. CALIXTE George, théologien luthérien, fils du prédicateur Jean Calixte, né le 14 décembre 1586 à Medelbye, village du Schleswig. Il commença ses études à Flensbourg, et fut envoyé, à l'âge de 16 ans, à l'université d'Helmstädt; il fréquenta aussi les universités d'Iéna, de Giessen, de Tubingue et d'Heidelberg. Précepteur d'un riche Hollandais, Matthieu Overbeck, il entreprit avec lui un long voyage à travers l'Europe et fit la connaissance de beaucoup de savants : à Mayence de Bécan, à Londres de Casaubon, en France du président J.-A. de Thou. Par ses longues études sur l'antiquité chrétienne et les Pères de l'Église, il parvint à s'affranchir de quelques préjugés luthériens. En 1613 il rentra à Helmstädt, et en 1614 il fut nommé professeur de théologie à l'université. Il mourut le 19 mars 1656, à l'âge de 70 ans. — Sur le terrain théologique tous ses efforts tendirent à réconcilier les trois confessions : luthérienne, réformée et catholique. A cet effet il crut qu'il était nécessaire de dégager loyalement les croyances communes

aux trois confessions, et de laisser de côté les points de divergence. Ces croyances communes il les trouvait dans le symbole des apôtres. Pour juger les croyances propres à chaque confession il s'appuyait sur l'Écriture et l'Église; car il regardait comme vrai tout ce qui est formellement enseigné par l'Écriture et l'Église. En ce qui concerne les mystères, il enseignait qu'on doit admettre le fait de leur existence (*quod sint*), mais qu'on est libre à l'égard de leur nature ou de leur mode (*quomodo sint*). Sur certains points de doctrine, il se séparait des luthériens et se rapprochait des catholiques : ainsi il enseignait la nécessité des bonnes œuvres, rejetait l'ubiquité du Christ dans son humanité, niait la corruption absolue de l'homme, reconnaissait au pape une primauté fondée sur le droit humain, et accordait que la messe peut être dite un sacrifice. Ces opinions conciliantes indisposèrent contre lui les luthériens rigides, et provoquèrent la fameuse controverse dite du *syncrétisme*, qui partagea en deux camps presque tous les théologiens allemands. A partir de 1630 on fit paraître contre lui divers écrits, où on l'accusait de vouloir fusionner toutes les confessions chrétiennes, d'où le nom de « syncrétistes » que l'on donna à ses partisans. Dans ces écrits on le traitait de « cryptocatholique », et surtout de « cryptopapiste »; c'est le titre même d'un écrit paru en 1640 : *Cryptopapismus novæ theologiæ Helmstadiensis;* tous s'accordaient pour le déclarer traître et transfuge. Calixte se disculpa de ces accusations dans une série d'écrits de controverse dont les principaux sont : *Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes unter dem Titel « Kryptopapismus »*, Lünebourg, 1641; *Iterata compellatio ad Academiam Coloniensem; Responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro rom. pontificis infallibilitate præceptoque sub una vindiciis oppositum*, Helmstädt, 1644, 1645. La controverse ne fit que s'envenimer, lorsque Calixte, à cause de ses dispositions conciliatrices, fut invité en 1645, par le roi de Pologne Wladislas, à assister au colloque de Thorn, qui avait pour but de rétablir la paix dans les esprits. Les deux partis étaient assez nettement tranchés : du côté de Calixte se trouvaient surtout les théologiens d'Helmstädt, de Rinteln et de Königsberg; les principaux calixtins furent Conrad Hornejus, Gérard Titius, Joachim Hildebrand. Ses adversaires se recrutaient dans les universités de Leipzig, d'Iéna, de Strasbourg, de Giessen et de Marbourg. Deux surtout, J. Hülfemann et A. Calov, se firent remarquer. La controverse dévia sur d'autres points, comme on peut s'en convaincre par les titres des écrits que Calixte publia à cette époque : *De duabus quæstionibus num mysterium Trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num ejus temporis patribus Filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit*, 1649, 1650; *Indicium de controversiis theologicis, quæ inter lutheranos et reformatos agitantur*, 1650; *Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ*, 1650; *Widerlegung der Verleumdungen*, Helmstädt, 1651. Tous ses efforts furent infructueux, et il ne put voir le succès de son œuvre.

Les principaux ouvrages qui nous restent de Calixte sont, outre ceux que nous avons déjà cités, *Disputationes XV de præcipuis christ. religionis capitibus*, Helmstädt, 1611, 1658; *Epitome theologiæ, ibid.*, 1661; *Apparatus theologicus, ibid.*, 1628; *Epitome theologiæ moralis, ibid.*, 1662; *Tractatus de pontificio sacrificio missæ*, Francfort, 1614; *De tolerantia reformatorum*, Helmstädt, 1697; *Digressio de arte nova contra Nihusium, ibid.*, 1634; et quelques autres écrits de moindre importance.

Fr.-Ul. Calixt, *Catalogus operum G. Calixti;* H. Schmid, *Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt*, Erlangen, 1846; W. Gass, *G. Calixt und der Synkretismus*, Breslau, 1846; E. L. Th. Henke, *G. Calixtus und seine Zeit*, 2 vol., Halle, 1853-1856; Bauer, *Ueber den Character und die Bedeutung des calixtinischen Synkretismus*, dans *Theol. Jahrb.*, 1848, p. 163; *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e édit., t. III, p. 643-647; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1711-1715.

V. Ermoni.

6. CALIXTE DE NAPLES, religieux franciscain de l'observance, ne nous est connu que par un ouvrage intitulé : *De triplici statu animæ humanæ juxta theologorum ac philosophorum principia*, in-12, Rome, 1586. Ce volume comprend les l. I et II de la Ire partie. Le reste a-t-il été publié? Il résulte de son ouvrage qu'il était lecteur au couvent de Sainte-Marie-la-Neuve à Naples, et qu'il avait suivi les leçons du célèbre François Panigarole.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Toppi, *Biblioteca Napolitana*, Naples, 1678; Tafuri, *Istoria degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1754, t. III *c*, p. 212.

P. Édouard d'Alençon.

1. CALIXTINS. Ce nom, emprunté au mot latin *calix*, sert à désigner, parmi les partisans de Jean Huss, ceux qui au XVe siècle, réduisant le minimum de leurs prétentions à quatre articles, revendiquèrent plus particulièrement l'emploi du calice ou la communion sous les deux espèces en faveur des laïques. La communion *sub utraque* n'était pas chose inconnue dans la pratique chrétienne, voir Communion sous les deux espèces, mais l'Église l'avait interdite depuis longtemps à cause de ses inconvénients. Jean Huss lui-même, du moins à ses débuts, n'avait pas songé à reprendre cet usage sans le consentement exprès de l'Église. Mais quelques-uns de ses partisans, sous l'inspiration de Jacobel, revendiquèrent le droit de la pratiquer. Or le concile de Constance, fidèle aux sages prescriptions du passé et soupçonnant d'ailleurs, non sans raison, que cette innovation masquait quelque erreur dogmatique sur la présence réelle, le condamna dans sa XIIIe session générale, le 15 juin 1415. Mansi, t. XXVII, col. 726-728; Hardouin, t. VIII, col. 380-382; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1876, t. X, p. 477-478. Mais ni l'archevêque de Prague ni le roi de Bohême Wenceslas ne purent faire observer le décret du concile. Jacobel composa une violente diatribe contre les Pères de Constance qu'il appelait « les docteurs de l'usage ». Et Huss, changeant d'attitude bien que prisonnier, s'empressa d'écrire à son disciple Haulick, qui l'avait remplacé dans la chaire de Bethléhem, de ne pas s'opposer à l'emploi du calice, de ne pas combattre Jacobel, et à son ami Christian d'adjurer la noblesse de Bohême d'avoir à défendre un usage que le concile venait d'interdire contrairement à l'enseignement de l'Évangile et à la tradition primitive. L'exécution de Huss, survenue le 6 juillet suivant, souleva l'indignation des partisans du calice et excita une révolte sanglante en Bohême. Malgré l'intervention de l'évêque de Leitomysl, qui fut impuissant à conjurer l'orage, la noblesse envoya une protestation au concile, notifiant son refus d'obéissance. L'usage du calice fut maintenu et généralisé; il devint un signe de ralliement, le symbole des calixtins.

Dès 1418 le concile met en demeure le roi Wenceslas de protéger la foi catholique, de purger l'université de Prague et de traduire devant la cour romaine les principaux fauteurs de l'hérésie. Il décide que les laïques qui avaient communié sous les deux espèces devaient abjurer leur erreur et que les écrits de Jacobel devaient être livrés et détruits. Le pape Martin V, dans sa bulle *Inter cunctas*, du mois de février 1418, ratifie ces décisions et exige que les hérétiques soient interrogés sur la question de savoir s'ils admettent la présence réelle sous chaque espèce et s'ils consentent à ne plus communier que sous une seule. Hefele, *op. cit.*, t. XI, p. 69-79. Ni Jean Dominici, ni Beaufort, évêque de Winchester, ni Julien Césarini, envoyés successivement comme cardinaux légats pour pacifier la Bohême, ne

réussissent; tous leurs efforts sont inutiles. Les hussites s'entêtent; de plus, profitant de la faiblesse royale, ils s'organisent militairement, ne mettent plus de bornes à leur audace et préludent à une longue et sanglante tragédie. En 1419, ils refusent de reconnaître pour roi l'empereur Sigismond. Le borgne Jean Ziska prend la tête de ce mouvement révolutionnaire et hérétique; il se construit une forteresse, à 25 lieues de Prague, sur le mont Hardistin, qu'il fit appeler Tabor. A sa mort, en 1424, des divisions éclatent, quatre partis se forment : celui des *taborites*, minorité turbulente et sans scrupule, avec Procope le Grand; celui des *orphaniens, orphanites* ou *orphelins*, beaucoup plus nombreux, avec Procope le Petit; celui des *orébites*, sans nuance de doctrine mais d'exaltation égale; et enfin celui des modérés, gens de Prague ou *calixtins* proprement dits avec le Bohémien Rokytsana, curé de Prague, et l'Anglais wiclefiste Pierre Peyne.

Julien Césarini, chargé en 1431 par Martin V d'ouvrir et de présider le concile de Bâle et confirmé dans ces fonctions par Eugène IV, s'empresse d'entrer en relations avec les tchèques modérés ou calixtins, dans l'espoir de les ramener. Il reçoit d'eux un mémoire et les invite à comparaître. L'affaire étant ainsi entamée, il répond au décret de dissolution du concile porté par le pape qu'on doit la terminer, sous peine de voir un schisme éclater à Bâle et de donner lieu aux tchèques de prétendre qu'on a peur d'eux. Les calixtins, dociles à l'appel de Julien, envoient des délégués, entre autres Rokytsana, Peyne, Jean de Krainic, qui se rencontrent à Egra avec les envoyés du concile (8 mai 1432), demandent qu'on admette avec eux des représentants des taborites et des autres partis, tombent d'accord sur leur réception à Bâle et conviennent qu'on discutera librement leurs quatre articles, relatifs à la communion sous les deux espèces, à la répression des péchés, à la liberté de la prédication et aux biens ecclésiastiques. Conformément à cette convention, les tchèques arrivent à Bâle au commencement de 1433; tous les partis hussites sont représentés. Seuls parmi eux, les calixtins célébraient la messe comme les romains, sauf qu'ils donnaient aux laïques la communion sous les deux espèces. La discussion sur les quatre articles s'engage aussitôt. Le calixtin Rokytsana plaide en faveur de la communion sous les deux espèces; l'évêque taborite Biskupec de Pilgram, pour le droit et l'obligation de punir les péchés; le prêtre orphanien Ulrich de Tznaim, pour la liberté de la prédication; et Pierre Peyne, contre les biens temporels du clergé. Les conclusions sont déposées par écrit. Avant de donner la parole aux orateurs désignés par le concile pour réfuter les arguments mis en valeur, Julien Césarini essaie par une série de 28 questions de bien déterminer la croyance des hussites; car, en dehors de ces 4 articles, ils professaient d'autres doctrines étrangères à la foi; et il n'entendait procéder à une réconciliation que sur des bases solides et sans la moindre équivoque; il n'obtint pas de réponse. Les orateurs du concile prennent alors la parole : le Slave Jean de Raguse contre Rokytsana; le Français Gilles Charlier ou Carlier, doyen de Cambrai, contre Biskupec; le professeur de Cologne Henri Kalteisen contre Ulrich; et l'Espagnol Jean de Palomar, de Barcelone, contre Peyne. La discussion dura plusieurs jours sans qu'on parvînt à s'entendre. Les tchèques, pressés de rentrer dans leur patrie, obtiennent l'envoi d'une députation du concile en Bohême pour traiter directement avec le peuple assemblé. Nicolas de Cusa leur demanda si, dans le cas où on leur accorderait la faculté de donner la communion *sub utraque*, ils se montreraient plus accommodants sur les autres points; ils ne répondirent pas. Le concile se résigna donc à envoyer des délégués en Bohême (avril 1433). Ceux-ci, après deux mois passés à Prague, déléguèrent trois d'entre eux pour aller renseigner le concile. Palomar avait pu se convaincre que la désunion la plus complète régnait parmi les hussites, qu'ils ne s'entendaient que sur l'emploi du calice pour la communion des laïques, sans qu'ils fussent tous d'accord pour déclarer s'ils le jugeaient nécessaire ou non au salut; c'est ce qu'il notifia aux Pères de Bâle. Le concile, après une vive discussion, consentit à concéder l'usage de la communion *sub utraque*, mais chargea ses délégués : 1° de faire observer que la coutume de ne communier que sous l'espèce du pain avait été introduite par l'Église pour des motifs d'ordre dogmatique et d'ordre pratique, contre ceux qui pourraient croire qu'on ne reçoit pas Notre-Seigneur tout entier sous une seule espèce et contre les inconvénients qu'offre la communion sous l'espèce du vin; 2° d'exiger que les prêtres calixtins ou utraquistes avertiraient préalablement leurs fidèles que Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce. Ce fut la base de l'accord stipulé à Prague, le 30 novembre 1433, sous le nom de *compactata*. Restait à le faire souscrire par le concile. Mais déjà des réclamations s'étaient fait entendre de la part des hussites exagérés, qui avaient repris leur campagne de déprédations. Le cardinal Julien Césarini déclara que le concile ne pouvait aller au delà (février 1434).

Les hussites, loin de s'entendre, en vinrent aux mains; d'un côté les modérés ou calixtins et la noblesse, de l'autre les taborites et les démocrates; on livra bataille à Lipan; les calixtins l'emportèrent. Rokytsana, leur chef, voulut avoir le pas sur les catholiques et accentua ses revendications. Sous son inspiration, le landtag d'octobre 1434 décida entre autres choses que tout catholique de Bohême devait renoncer à la communion sous une seule espèce pour adopter l'utraquisme et qu'on devait donner même aux enfants la communion *sub utraque*. Le landtag de 1435 exigea de l'empereur Sigismond que, s'il voulait être reconnu roi de Bohême, il devait s'engager à la communion, lui et sa cour, *sub utraque* pendant son séjour en Bohême, à ne prendre de conseillers que parmi les calixtins, à imposer l'utraquisme à tout le royaume. On tendait ainsi à faire d'un usage religieux, non encore ratifié par l'autorité compétente et fort suspect d'hérésie, une loi de l'État et la marque distinctive de l'Église de Bohême. L'empereur fut appelé à se prononcer à Brünn, mais il esquiva la réponse. Les délégués du concile protestaient que les tchèques devaient s'en tenir exclusivement aux *compactata*, abstraction faite des décisions du landtag d'octobre 1434, parce que celles-ci étaient, en partie, en contradiction avec les *compactata*. Sigismond, tenant à se concilier les tchèques, leur promit de veiller précisément à l'exécution de ces décisions; et, d'autre part, il demanda aux délégués du concile d'ajouter aux *compactata* ces mots : *salvis libertatibus et privilegiis regni Bohemiæ;* ceux-ci refusèrent. Aussi, tandis que le landtag suivant, tenu à Prague, prit acte des promesses de l'empereur et désigna Rokytsana pour l'archevêché de Prague, le concile de Bâle fit d'expresses réserves. Mansi, t. XXX, p. 412; Hardouin, t. VIII, p. 1468. Enfin, après de nouvelles et laborieuses négociations, la diète d'Iglau proclama les *compactata* loi de l'État, le 5 juillet 1436. Sigismond signa, et les délégués de Bâle promirent l'assentiment du concile. Le concile, en effet, quoique désavoué depuis longtemps par Eugène IV, termina cette affaire de Bohême en publiant, le 15 janvier 1437, une bulle qui ratifiait les *compactata* et autorisait la communion *sub utraque*.

Désormais, semble-t-il, la paix politique et religieuse aurait dû régner; c'était compter sans l'hypocrisie et l'ambition des chefs calixtins. Rokytsana conservait encore les dehors de l'orthodoxie pour obtenir l'agrément du pape à sa nomination à l'archevêché de Prague; mais il dépassait la limite des concessions obtenues, se

jouait de l'autorité du concile et laissait percer le vieil esprit hussite. Podiébrad, en aspirant clairement à la couronne de Bohême, ménageait sans doute les catholiques, mais ne rêvait au fond que d'aider Rokytsana et de prêter à l'erreur le concours de l'autorité royale. Tous deux furent exilés. Revenus au bout de dix ans, ils reprirent leurs intrigues. Tenus en suspicion par les catholiques, regardés comme des traîtres par les taborites, ils soutinrent la cause des calixtins, l'un par ses mandements, l'autre par sa victoire d'Hardistin sur les taborites (1453) : ni mandements ni victoires n'assurèrent leur triomphe définitif. Le règne du jeune roi Ladislas paraissait devoir ajourner indéfiniment leurs espérances; mais il fut très court. A la mort prématurée de ce prince, Podiébrad, aidé de Rokytsana, réussit à tromper les catholiques, s'assura leur concours et se fit enfin élire roi de Bohême (1458). Il tente une première fois de se faire reconnaître par le pape et demande au saint-siège la confirmation officielle du privilège du calice. Pie II se borne à promettre qu'il enverra en Bohême des hommes sûrs pour expliquer le sens et les limites de la concession accordée par le concile de Bâle. Podiébrad insiste ; Pie II reçoit son ambassade, accepte le serment de fidélité qu'elle prête en son nom, mais refuse de ratifier l'usage du calice. Son nonce Fantini se rend en Bohême pour notifier ce refus catégorique. Podiébrad jette alors le masque, incarcère le nonce, essaie par tous les moyens d'attirer à sa défection les nobles et le clergé catholiques. Plus de doute : c'est le schisme qui révèle l'hérésie depuis si longtemps latente. Paul II dut déclarer, en 1471, le roi de Bohême convaincu de parjure, de blasphème et d'hérésie, et l'excommunia. Peu après, la même année, à quinze jours d'intervalle, la mort emportait Rokytsana et Podiébrad, le pseudo-archevêque et le roi déchu, deux complices. Les calixtins n'ont plus de chef; leur rôle peut être considéré comme fini. Quelques-uns se convertissent ; les autres passent aux frères bohêmes. Il n'y a plus place, en Bohême, que pour l'orthodoxie par la soumission à l'Église romaine ou pour la révolte par l'union avec les partis intransigeants. Désormais l'utraquisme se perd dans l'histoire des luttes civiles et religieuses du XVIe siècle. Voir BOHÊMES (*Frères*), col. 930-941.

Lemant, *Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle*, Amsterdam, 1731; de Bonnechose, *Jean Huss et le concile de Constance*, Paris, 1846; Höfler, *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*, Vienne, 1855-1866; Denier, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, 1878; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1876. — Pour ce qui regarde la négociation des *compactata*, voir les *Monumenta conciliorum generalium xv sæculi*, Vienne, 1857-1873, t. I, où se trouvent le *Tractatus de reductione Bohemorum* de Jean Stoikowic ou Jean de Raguse; le *Liber diurnus* de Pierre de Saaz; le *Liber de legationibus* de Gilles Charlier; le *Diarium* de Thomas Ebendorfer d'Haselbach; le *Registrum* de Jean de Tours. Voir aussi Æneas Sylvius Piccolomini (Pie II), *Historia Bohemorum*, Bâle, 1571; *Comment. de rebus Basileæ gestis*, Bâle, 1577. — Pour la suite, voir la bibliographie de l'article BOHÊMES (*Frères*), col. 940-941.

G. BAREILLE.

2. CALIXTINS, voir CALIXTE George.

CALL Richard, théologien anglais, obligé de quitter son pays à cause de la foi, se livra avec ardeur à l'étude de la théologie en Belgique et à Rome, et conquit le grade de docteur. Sur l'appel d'Allen il se rendit en 1576 à Douai pour enseigner l'Écriture sainte au collège anglais. Il devint plus tard chanoine et mourut le 26 février 1604. Il excella surtout dans la théologie morale et la casuistique. Son principal ouvrage est : *De quinque-partita conscientia*, 1. *recta*; 2. *erronea*; 3. *dubia*; 4. *opinabili seu opiniosa, et* 5. *scrupulosa libri III*, in-4°, Douai, 1598.

Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., Inspruck, 1892, t. I, p. 237.

V. ERMONI.

CALLENBERG Gaspar, jésuite allemand, né à Kastrup (Brandebourg) en 1678, entra au noviciat de Trèves en 1696. Il professa la philosophie à Munster, puis la théologie à Paderborn, Munster, Trèves et Aix-la-Chapelle, et mourut le 11 octobre 1742 à Cœsfeld, laissant d'estimables ouvrages d'iconographie, de droit canonique et d'apologétique : *Divus Stanislaus Kostka variis iconismis depictus*, in-12, s. l. n. d. (1714); 2e édit., Paderborn, 1716; *Demonstrationes chronologico-historico-juridico-canonicæ in c. de indemnit. de electione in c. Quod abbatissæ canonistarum sæcularium separatim habitantium debeant esse tricenariæ*, in-4°, Cologne, 1734; *Apologia pro suprema romani pontificis authoritate et pro immunitate ecclesiastica*, in-4°, Paderborn, 1734.

Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, art. *Callenberg*; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 561; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1525.

P. BERNARD.

CALLINICOS IV, patriarche de Constantinople, né à Zagora, en Thessalie. Métropolite de Proïlav en 1748, il devint patriarche en 1757. Quelques mois après son élévation au patriarcat, il fut relégué au Mont-Sinaï. Rentré dans son pays natal en 1762, il y vécut de longues années et mourut en 1792. On a de lui un ouvrage théologique intitulé : Διδασκαλία πρὸς τοὺς πνευματικοὺς πατέρας, ἤτοι ἑρμηνεία ἀκριβεστάτη περὶ ἐξομολογήσεως λίαν ὠφέλιμος διὰ τοὺς ἐξομολογοῦντας καὶ ἐξομολογουμένους, κατ'ἐρωταπόκρισιν Ἐπισκόπου καὶ πνευματικοῦ, Vienne, 1787. On a aussi de lui plusieurs lettres inédites, un catalogue inédit des patriarches de Constantinople après la prise de la ville par les Turcs, et quelques écrits liturgiques et historiques.

Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 113, 203; Constantios (patriarche), Περὶ τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν ἐκ τοῦ κλήρου ἀρετῇ καὶ παιδείᾳ διαπρεψάντων, Constantinople, 1866, p. 157; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 604; Matha, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν τῆς ἐν Κ. ἁγίας καὶ μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Athènes, 1884, p. 153, 319-320; Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, Constantinople, 1890, p. 648-649; Id., Κανονικαὶ Διατάξεις, Constantinople, 1884, t. II, p. 452-455; Lebedev, *Istoriia greco-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, t. I, 1896, p. 322; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 410-411; Papadopoulo-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 270, 328, 366, 471; t. II, p. 423, 451; t. IV, p. 286; Zosimas Esphigménites, Βίος τοῦ πατριάρχου Καλλινίκου Δ', Προμηθεύς, Volo, 1895, p. 707-711, 713-717.

A. PALMIERI.

CALLY Pierre, né à Mesnil-Hubert, au diocèse de Séez, mort le 31 décembre 1709. Professeur de philosophie et d'éloquence à l'université de Caen en 1660, et curé de la paroisse Saint-Martin de cette ville, il publia *Universæ philosophiæ institutiones*, 2 in-4°, Caen, 1695, ouvrage dédié à Bossuet, et il édita *De consolatione philosophica*, de Boèce, *ad usum delphini*, avec un commentaire étendu, 4 in-4°, Caen, 1695. Il était d'abord ardent péripatéticien; mais il fut gagné au cartésianisme par Huet, alors partisan enthousiaste de Descartes. Dès lors, il répandit la nouvelle doctrine dans ses leçons et dans ses livres. Bayle, *République des lettres*, janvier 1687, écrit que Cally était relégué à Montdidier à cause du cartésianisme, et Huet, devenu adversaire de Descartes, reproche à son ancien ami la fidélité qu'il avait gardée à la nouvelle philosophie. *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amsterdam, 1708, p. 387. Dans son cours de philosophie, que Mabillon, *Traité des études monastiques*, in-4°, Paris, 1691, p. 462, recommandait, Cally est franchement cartésien. Il s'occupait beaucoup de la conversion des protestants et faisait pour eux des conférences dans lesquelles il s'efforçait de dissiper leurs préventions. Ce fut à leur intention qu'il publia un livre intitulé : *Durand commenté, ou accord de la théologie et de la philosophie touchant la transsubstantiation de l'eucharistie*, in-12, Cologne (Caen), 1700. Il y enseignait

la doctrine de Descartes sur la transsubstantiation, qu'il ramenait à une transformation, et il y déclarait que l'admission d'accidents absolus était opposée à la doctrine de l'Église et conforme aux erreurs de Luther sur l'eucharistie. Il adressa cet écrit à Basnage, alors retiré en Hollande, et chargea un imprimeur de Caen d'en imprimer 60 exemplaires, qu'il se proposait d'envoyer à des hommes éclairés pour leur demander leur avis. L'imprimeur tira 800 exemplaires qu'il mit en vente. L'ouvrage excita des réclamations. M. de Nesmond, évêque de Bayeux, après avoir consulté Bossuet, dont on connaît la réponse, datée du 9 février 1701, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1828, t. XLV, p. 230-232, publia, le 30 mars 1701, une instruction pastorale et une ordonnance qui condamnaient 17 propositions extraites de l'ouvrage. Cally adhéra à ce jugement et, le 21 avril suivant, il rétracta son livre. Il lut lui-même au prône l'instruction de son évêque, quoiqu'il en eût été dispensé, et il déclara hautement à ses paroissiens qu'il était l'auteur du livre condamné. Il supprima, autant qu'il put, les exemplaires qui en restaient. Il a publié encore des *Discours en forme d'homélies sur les mystères, sur les miracles et sur les paroles de N.-S. J.-C. qui sont dans l'Évangile*, 2 in-8°, Caen, 1703.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, t. II, p. 341-342; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853, t. I, p. 229-230, 407; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. I, p. 518-521, 582; Werner, *Der h. Thomas von Aquin*, t. III, p. 555; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 641.

E. MANGENOT.

CALOGNOMON Gérasime, Crétois, évêque de Cherronysos, vécut au XVIIIe siècle. On a de lui un volume écrit en 1788 et publié en 1793 : Βιβλίον καλούμενον θεωρία ὀρθόδοξος θεολογική, διῃρημένον εἰς μέρη δύω, ὧν τὸ μὲν πρῶτον περιέχει λόγους τὸν ἀριθμὸν κβ'· τὸ δὲ δεύτερον, ἑτέρους τινὰς λόγους δημηγορικούς τε καὶ πανηγυρικούς, καί τινα στιχουργικὰ ἐγχειρίδια, Venise, 1793. L'auteur y revient plusieurs fois sur la question du *Filioque*.

Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 119-204; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 614; Démétracopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 187.

A. PALMIERI.

CALOMNIE. — I. Définition. II. Moralité. III. Obligations qui en résultent. IV. Répression individuelle et sociale.

I. DÉFINITION. — Le mot calomnie, *calumnia*, de *calvo* ou *calvor*, synonyme de *decipere, frustare*, « tromper, » signifie étymologiquement toute ruse ou fraude employée pour tromper autrui, surtout dans les accusations juridiques, procès ou jugements. Cependant, dans un sens plus spécial, il désigne seulement le délit de celui qui accuse méchamment un innocent. Cf. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, art. *Calumnia*, t. I, p. 853-854. Au sens théologique strict, il désigne l'attaque de la réputation d'un absent, par des imputations que l'on sait fausses ou mensongères.

1° Tandis que l'outrage atteint, d'une manière privée ou publique, l'honneur d'une personne présente, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. LXXII, a. 1, la calomnie, comme toute détraction, attaque la réputation d'un absent.

2° La réputation est la bonne estime dont quelqu'un jouit dans l'appréciation ou le jugement de ses concitoyens, appréciation, privée ou publique, susceptible de divers degrés suivant la position et le mérite de chacun et suivant les fluctuations du jugement particulier ou commun. Que la réputation soit pour l'homme un bien social de première nécessité, nous en avons pour garant la parole de l'Écriture, Prov., XXII, 1; Eccli., VII, 2; XLI, 15, l'appréciation commune de tous les hommes et la nature même de la société humaine, basée sur la confiance et par conséquent sur l'estime mutuelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. LXXIII, a. 2. Cette réputation, si nécessaire au point de vue social, se perd par tout ce qui détruit, dans l'esprit d'autrui, le favorable jugement primitivement rendu, qu'il s'agisse de faits réels imprudemment portés à la connaissance des autres, ou qu'il soit exclusivement question d'imputations connues comme fausses et coupablement inventées, soutenues ou propagées. Le premier procédé garde le nom générique de *détraction*, entendue dans le sens de manifestation injuste de défauts vrais du prochain. Voir MÉDISANCE. Au second procédé appartient en propre le nom théologique de *calomnie*, entraînant toujours simultanément une violation de la justice par la coupable attaque de la réputation du prochain, et une violation de la véracité par la fausseté consciente des imputations lancées contre lui.

3° Pour que la calomnie existe réellement, les imputations doivent être en même temps fausses objectivement et nuisibles au prochain. Le calomniateur n'est subjectivement coupable que dans la mesure où il connaît la fausseté de ses allégations et où il veut délibérément y avoir recours, malgré cette connaissance, ou même en vertu de cette connaissance. Donc dans l'hypothèse d'une complète inconscience de la fausseté des faits ou manquements reprochés, l'allégation, tout en manquant de vérité objective, n'étant point voulue comme telle par son auteur ou propagateur, ne serait point une calomnie formellement coupable. Le fait peut n'être point rare, surtout en certains litiges religieux, politiques ou sociaux, où les jugements individuels sont fréquemment déterminés d'une manière presque exclusive par d'étroits et très tenaces préjugés, puisés dans la première éducation familiale ou collégiale, développés par la constante influence d'un milieu entièrement fermé et ainsi devenus finalement comme la mentalité habituelle de l'individu. L'on devra cependant tenir compte du caractère moral des propos mis en circulation ainsi que de situations très divergentes d'intelligence ou de milieu et des diverses facilités de connaître la vérité. Autre est le rôle de meneur principal, autre celui d'instrument subalterne ou de docile auditeur soumis exclusivement à une ambiance hostile. Observons aussi que l'erreur ou ignorance invincible et l'irresponsabilité morale qui en résulte, ont des limites et des conditions assez précises en dehors desquelles on ne peut les admettre au point de vue moral. Voir BONNE FOI, col. 1011-1012.

4° Au péché formel de calomnie doit encore se rapporter l'acte de coopération consciente et délibérée à sa propagation et à son succès, coopération positive par la presse et le discours public ou par quelque encouragement ou aide efficace, coopération négative par un silence voulu et concerté quand l'on serait tenu de parler et de défendre. Innombrables sont dans toute société de telles coopérations à la calomnie; les luttes électorales et politiques, les rivalités commerciales ou industrielles, les ambitions de tout genre, parfois même les dissensions religieuses, en sont les plus fréquentes occasions. Ici encore peut se présenter la question d'accidentelle inconscience du caractère calomnieux des imputations propagées. L'on en jugera d'après les principes précédemment énoncés.

II. MORALITÉ SPÉCIFIQUE ET GRAVITÉ. — 1° *Moralité spécifique*. — Le péché de calomnie, étant une violation formelle des deux vertus de véracité et de justice, renferme une double malice spécifique, caractérisée par deux objets formellement divers au point de vue moral : une transgression du devoir strict de ne point établir de contradiction entre sa parole et sa pensée et une violation du droit individuel de chacun au respect de sa propre réputation. D'où résultent deux péchés spécifiquement distincts, mensonge pernicieux et injuste atteinte à la réputation.

2° *Gravité objective.* — 1. Qu'il s'agisse du mensonge pernicieux, ou de l'injuste atteinte à la réputation, la gravité objective, d'après le principe général applicable à toute injustice, se mesure d'après la quotité du dommage réellement voulu et efficacement causé dans la réputation ou dans les biens qui en dépendent. L'on doit cependant observer que la gravité du dommage effectivement produit n'est pas toujours en parfaite équation avec la gravité objective de l'imputation calomnieuse. Il n'est point impossible qu'une fausse allégation, en elle-même grave, ne nuise aucunement à quelqu'un dont la réputation en telle matière est moins délicate ou moins intégre, tandis qu'une renommée particulièrement honorable peut très notablement souffrir d'imputations beaucoup moins considérables, quand elles sont persistantes et qu'elles prennent corps dans l'esprit public. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XIII, c. IV, n. 42.

2. Pour apprécier dans toute sa réalité concrète la gravité objective de la calomnie, l'on devra considérer : *a*) si l'atteinte portée à la réputation d'autrui est une complète destruction de cette réputation ou si elle n'en est qu'une diminution partielle, du moins quand l'opinion publique admet que quelque estime peut encore subsister d'une manière fragmentaire; *b*) l'autorité, la puissance, le crédit ou l'influence que le calomniateur met au service de sa passion ou de sa haine et qui assurent plus de succès à son œuvre destructrice; *c*) le milieu auquel le calomniateur s'adresse, un petit cercle intime et entièrement fermé où la calomnie expirera peut-être sans avoir causé beaucoup de ruines, ou le grand public rapidement conquis par la presse ou par le discours public et qui bientôt augmente encore les graves proportions de la calomnie; on devra aussi examiner la mentalité de ces mêmes milieux, ou déjà entièrement désaffectés ou encore fidèlement attachés à la réputation que l'on veut ruiner; *d*) la rareté ou la fréquence et même la continuité des attaques calomnieuses qui, en se répétant constamment, fixent en quelque sorte le mensonge dans l'intelligence, peut-être surtout dans l'intelligence populaire; *e*) le caractère presque habituellement irréparable du dommage causé, circonstance encore aggravée dans certains cas où il est question de réputations plus délicates et de milieux plus pervers; *f*) le dommage qui peut résulter pour toute la société, soit à cause du bien considérable que la calomnie empêche, soit à cause du grave scandale qu'elle propage partout. Ce dommage existe plus particulièrement quand la calomnie s'attaque à des institutions souverainement utiles à la société, dont on paralyse le fonctionnement quand on ne l'arrête point entièrement; plus grave encore est le tort causé à la société civile ou à la société religieuse par ceux qui ne cessent d'ourdir et de propager contre elles les plus perfides calomnies; *g*) les motifs diversement coupables sous l'impulsion desquels le calomniateur peut agir : *a*. la jouissance du mal voulu comme mal, jouissance diabolique qui suppose une malice consommée dans laquelle on semble avoir fixé sa vie; *b*. une haine sectaire s'acharnant, à l'exemple de celui que la tradition de tous les peuples a dénommé le calomniateur, ὁ διάβολος, à ruiner par le mensonge l'œuvre de Jésus-Christ sur la terre et tout ce qui favorise cette œuvre; cette haine sectaire peut aussi, comme chez certains anarchistes, se porter exclusivement contre la société actuelle que l'on veut bouleverser et détruire de fond en comble; *c*. la vengeance d'un tort ou d'un outrage adéquatement vrai ou exagéré et même supposé, indépendamment de la coupable jouissance que l'on peut savourer dans l'accomplissement du mal prémédité; *d*. une simple rivalité jaillissant de l'ambition, de l'avarice ou de l'égoïsme et poursuivant directement son but, sans que prédomine dans la volonté ni la haine, ni la coupable jouissance du mal causé; l'analyse concrète de ces différents motifs isolés ou réunis, donnera une juste idée de la nature et du nombre des fautes secrètes de haine religieuse ou autre, et de jouissance intime du mal secrètement désiré ou efficacement procuré; *h*) les péchés concomitants qui forment le cortège le plus habituel de la calomnie, surtout les péchés internes de jouissance haineuse et jalouse et les péchés de scandale privé ou public.

3° *Gravité subjective,* dans l'appréciation et la volonté du calomniateur ou de ses auxiliaires. — Quand l'on pourra prudemment juger que, dans un cas individuel, il y a eu inadvertance invincible à la fausseté et à la gravité des imputations propagées ou soutenues, on conclura qu'alors la calomnie n'est point subjectivement imputable, du moins comme faute grave. Mais elle n'en reste pas moins un mal objectif grave, surtout quand elle s'attaque au bien de la société. Aussi doit-on, principalement dans ce dernier cas, lutter contre elle, soit d'une manière privée par la correction fraternelle, soit d'une manière publique par une commune défense des intérêts menacés ou même par la répression légale, dans la mesure où elle peut prudemment et efficacement s'exercer.

4° *Gravité comparée.* — Le péché de calomnie, considéré en lui-même indépendamment de toute circonstance ajoutant une autre moralité spécifique, est-il le plus grave parmi les péchés commis contre le prochain? S'il est vrai, comme l'enseigne saint Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. LXXIII, a. 3, que la gravité d'une injustice est proportionnée au prix du bien qu'elle nous ravit, l'on devra conclure que la calomnie le cède en malice au scandale et à l'homicide, mais l'emporte sur le vol. Car la réputation, ne faisant que participer à la nature des biens spirituels, est d'une valeur moindre que les biens purement spirituels. Appréciable seulement pour qui jouit du bienfait de l'existence, elle est moins précieuse que la vie corporelle. Mais par sa participation à la nature des biens spirituels, elle surpasse les richesses matérielles qui nous sont tout extérieures. S. Thomas, *loc. cit.* Cette conclusion s'applique indistinctement à la détraction et à la calomnie. Mais la calomnie est de soi toujours plus grave que la détraction, puisqu'elle ajoute une nouvelle malice spécifique, celle du mensonge pernicieux.

III. Obligations qui en résultent. — 1° *Quant à la réparation de la réputation injustement détruite.* — 1. Puisque toute injustice formellement coupable et efficacement voulue doit, sous peine de se continuer indéfiniment, être intégralement réparée par la restitution de tout le bien injustement ravi, il est également vrai que toute calomnie, connue et voulue comme formellement coupable et réellement nuisible, doit être adéquatement réparée. — 2. En vertu de ce même principe général qui domine toute la question de la restitution, l'étendue de l'obligation est en équation parfaite avec l'étendue du dommage causé. Conséquemment l'on est tenu de rétracter la calomnie lancée, soutenue ou propagée, dans la mesure où l'on a ainsi effectivement causé la perte de la réputation ou que l'on y a simplement aidé. Est-il également nécessaire que l'on rétracte personnellement la calomnie auprès de tous ceux à qui on a prévu qu'elle parviendrait ultérieurement, ou suffit-il strictement de le faire auprès de ceux à qui le calomniateur s'est immédiatement adressé? En principe, puisque tout le mal efficacement voulu doit être réparé, la rétractation de la calomnie doit avoir la même publicité que la calomnie elle-même. Donc si, en lançant soi-même la calomnie, surtout par la parole publique ou par la presse, l'on a positivement prévu et voulu, suivant les contingences ordinaires, tel développement auquel elle est effectivement parvenue, il y a, en toute rigueur de principe, obligation de donner soi-même à la rétractation la même étendue de publicité que l'on a efficacement voulue et

causée. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, c. IX, n. 122. Mais cette rétractation ainsi accomplie étant d'une réalisation moralement impossible dans presque tous les cas concrets, il peut habituellement suffire de se rétracter soi-même auprès des auditeurs immédiats, en prenant les précautions ordinaires pour que la propagation réparatrice ait la même étendue que la destructrice. De Lugo, *De justitia et jure*, t. I, disp. XV, n. 15 sq.; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 123. Cette solution s'applique encore avec plus de justesse aux cas de publicité par la presse, qui échappent presque entièrement à tout contrôle adéquat de prévision et de réparation directe. — 3. Les principes généraux sur la complète cessation ou la suspension momentanée de l'obligation de restituer peuvent également s'appliquer à la réparation de la calomnie. Toutefois les causes reconnues comme suffisantes pour l'extinction ou la suspension de l'obligation devront être d'autant plus graves que la culpabilité du calomniateur a été plus prononcée et le dommage plus considérable. — *a*) D'après ces principes l'obligation de réparer la calomnie n'existe plus quand l'on peut juger prudemment qu'elle est entièrement oubliée, sans danger de retour, Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 138; quand la réputation est d'autre part déjà suffisamment rétablie, de Lugo, *op. cit.*, n. 35; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 137; quand il y a condonation de la part du calomnié, pourvu qu'il ait le pouvoir d'abdiquer son droit, Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1194; et même suivant beaucoup de théologiens, Molina, *De justitia et jure*, t. IV, tr. IV, disp. XLIX, n. 2; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. II, n. 134; Silvius, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2, n. 10; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 146; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 999; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 1192; quand il y a eu calomnie réciproque et que l'autre calomniateur refuse la réparation exigée par la justice, car il est contraire à l'équité naturelle de maintenir le droit à la réparation en faveur de celui qui de son côté ne veut aucunement réparer le droit d'autrui. Cependant Cajétan, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2; de Lugo, *op. cit.*, disp. XV, n. 44, et d'autres théologiens soutiennent dans ce cas l'obligation de la réparation, parce que l'on ne peut continuer un dommage qu'au seul titre de compensation légitime qui dans l'espèce ne peut se réaliser. — *b*) Dans l'hypothèse où le calomniateur ne peut réparer son injustice sans exposer sa propre vie, l'obligation cesse tant que dure ce danger, pourvu que la vie du prochain ne soit point également menacée. Car, à risque égal, le calomniateur n'a point droit que sa vie soit préférée à celle de sa victime. En dehors de cet extrême danger une simple perte de biens matériels ne peut excuser le calomniateur de l'obligation de restituer. L'on n'excepte que le cas où cette perte dépasserait notablement le dommage causé à autrui, car il n'est point présumable que le calomnié veuille à ce prix exiger réparation. — 4. La réputation du calomnié peut-elle être réparée par une compensation pécuniaire considérée comme proportionnelle? Conséquemment, à défaut d'autre réparation, est-on tenu à cette compensation? Quelques théologiens l'affirment, en s'appuyant sur ce raisonnement. L'impossibilité n'excuse de l'obligation de restituer que dans la mesure où elle existe strictement. Or cette hypothèse n'est point réalisée dans la circonstance, puisque l'on admet ou l'on suppose encore quelque facilité de fournir une compensation, sinon équivalente, du moins proportionnelle, par laquelle les exigences de la justice sont assez convenablement sauvegardées. Philippe de la Sainte-Trinité, *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ*, Lyon, 1653, t. III, tr. II, disp. V, dub. IV, p. 337; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2; q. XXII. Mais la plupart des théologiens, rejetant toute équivalence intrinsèque entre la compensation pécuniaire et la réputation perdue, n'admettent aucune obligation de justice de fournir une telle compensation, en dehors du cas où elle est imposée judiciairement comme amende pécuniaire, ce qui relève plutôt de la justice vindicative. Banez, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2, n. 10; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, c. IV, n. 142; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 1000; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1192. D'où l'on peut conclure que le calomnié n'ayant pas un droit certain à être compensé pécuniairement, n'est point autorisé à se rendre justice à soi-même, la compensation n'étant permise que dans le cas d'un droit certain dont on ne peut autrement obtenir la satisfaction. De Lugo, *De justitia et jure*, t. I, disp. XV, n. 43 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 1001; Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 1192.

2° *Quant à la réparation des dommages privés ou publics causés par la calomnie.* — D'après les principes que nous venons de rappeler, l'obligation à la restitution existe dans l'exacte mesure où ces dommages ont été suffisamment prévus et efficacement voulus.

3° A ces deux obligations de justice peut se joindre fréquemment le devoir de réparer le scandale donné, surtout quand ce scandale tourne au mépris ou au détriment de la religion. Cette obligation ainsi que la manière de la remplir devront s'apprécier d'après les principes théologiques relatifs au scandale.

4° Quant à l'obligation pouvant résulter d'une calomnie exempte de toute culpabilité formelle : 1. Dès que l'on prend connaissance de son caractère injuste et de sa funeste efficacité, il y a devoir de stricte justice d'arrêter l'influence mauvaise ainsi causée en toute bonne foi, pourvu qu'on le puisse faire sans un inconvénient personnel trop grave. Cette fatale influence ne pouvant être efficacement détruite que par une rétractation effective, celle-ci s'impose immédiatement, sous peine d'accepter la responsabilité morale de la continuation du dommage, c'est-à-dire du dommage qui, suivant la prévision actuelle, doit résulter de la non-rétractation. Salmanticenses, *op. cit.*, c. IV, n. 121-122. Bien différent du calomniateur coupable qui, dès le début, a prévu et efficacement voulu tout le mal causé, le calomniateur non conscient n'est point tenu à se rétracter lorsqu'il ne le pourrait sans grave atteinte à sa propre vie, à sa réputation ou à ses biens. Salmanticenses, *loc. cit.*

5° Les obligations résultant de la coopération formelle à la calomnie se déterminent suivant les principes qui régissent la coopération en matière de justice, en tenant compte des causes qui peuvent enlever, suspendre ou modifier l'obligation de réparer la calomnie.

IV. Répression individuelle et sociale. — 1° *Répression individuelle.* — 1. Pour les calomnies dirigées contre soi-même. — *a*) En soi, indépendamment de toute circonstance qui exige le contraire, il n'y a aucune obligation grave de défendre sa propre réputation calomnieusement attaquée. Il est même en soi très parfait et très méritoire de supporter ces attaques avec une chrétienne résignation et par amour pour Jésus-Christ particulièrement calomnié dans sa passion. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 1173. — *b*) Mais quand la réputation personnelle est nécessaire pour remplir des devoirs d'état strictement obligatoires ou que de sa perte ou de sa diminution résulteraient des dommages considérables pour la famille dont on a la charge ou pour des intérêts dont on est gravement responsable, à plus forte raison quand son maintien intégral est indispensable au bien général ou partiel de la société civile ou religieuse, le strict devoir de la défendre ou d'en exiger la juste réparation s'impose comme une conséquence rigoureuse. Lehmkuhl, *loc. cit.* — *c*) Quant au mode de répression, il variera suivant la nature de l'attaque, privée ou publique, suivant la condition de la victime et celle des auteurs ou propagateurs de la calomnie et suivant les moyens dont on peut disposer pratiquement. Ces moyens peuvent être une demande formelle, parfois même publique, de réparation,

ou une dénonciation du procédé calomnieux, même par la parole publique et par la presse, ou encore le recours à la voie légale pour obtenir en même temps une réparation pour soi et une pénalité pour le calomniateur.

2. Pour les calomnies dirigées contre la réputation d'autrui ou contre des institutions nécessaires ou souverainement utiles à la société civile ou religieuse : *a*) Pour ceux qui exercent des fonctions sociales les obligeant par un quasi-contrat de justice à défendre les intérêts qui leur sont confiés, il y a devoir strict de justice à combattre ou à réprimer les calomnies directement attentatoires à ces mêmes intérêts, pourvu qu'aucun obstacle grave ne s'y oppose. — *b*) Pour qu'il y ait obligation de charité, il faut que le prochain, individu ou société, ne puisse se préserver de dommages graves s'il n'est aidé, et que l'on soit seul à pouvoir lui donner commodément l'assistance nécessaire. Il peut être assez difficile de déterminer pratiquement l'existence de ces deux conditions. Mais il n'est point douteux que, dans une société, ce devoir de charité s'impose et que la conscience de ceux qui sont aptes à le remplir et l'omettent toujours et à l'égard de tous, ne peut être sans reproche, surtout quand il s'agit de la défense des intérêts religieux gravement menacés, et que d'autre part l'on possède la capacité et la liberté nécessaires.

2° *Répression provenant d'associations ou de groupements de défense.* — Souvent la répression individuelle reste impuissante même en face de calomnies n'atteignant qu'un seul individu. A plus forte raison reste-t-elle sans force, en présence d'entreprises calomnieuses savamment ourdies et puissamment organisées contre les institutions vitales de la société civile et surtout contre les ministres de l'Église, et contre toutes ses œuvres. Seule l'association de défense peut efficacement soutenir la lutte, en multipliant et en organisant les ressources et les moyens de résistance et de réparation. A ceux qui objectent le précepte du pardon intégral, Matth., XVIII, 35, le conseil de Jésus-Christ, Matth., V, 39, et la recommandation de saint Paul, Rom., XII, 19, l'on peut répondre que la résignation évangélique, l'intégral pardon des injures et l'amour héroïque des humiliations ne doivent point empêcher le strict devoir de défendre la société civile et la société chrétienne contre les calomnies qui leur seraient très funestes. C'est ce que répond saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LX, a. 1, ad 2um : *Dicendum quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in l. I de sermone Domini in monte, c. XIX, et Epist. V, ad Marcellinum, semper sunt servanda in præparatione animi; ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit; sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum; vel etiam illorum cum quibus pugnatur; unde Augustinus dicit in Epist. ad Marcellinum : Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis : nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur.*

3° *Répression provenant des pouvoirs publics.* — La justice légale impose aux pouvoirs publics le devoir de défendre les droits des citoyens par la protection des lois et l'appui des décisions judiciaires et des sanctions légales concomitantes. La réputation étant un bien social de première importance se recommande nécessairement à cette protection publique des lois, des décisions judiciaires et des sanctions pénales. Quelle mesure de répression légale convient dans telle société, à telle époque, en présence de telles attaques calomnieuses atteignant au moins partiellement les intérêts publics que tout pouvoir consciencieux doit sauvegarder? Inversement, quelle mesure de tolérance légale peut-on accorder à la presse soit dans la lutte inévitable des partis politiques ou dans les publiques revendications des partis révolutionnaires ou socialistes, soit dans les dissensions religieuses? Ces questions pratiquement très complexes relèvent de la prudence politique, qui doit tenir compte de la divergence des situations politiques, surtout quand elles sont depuis longtemps établies. Cependant l'on ne devra jamais oublier que le mal ne peut être justement toléré, que dans la mesure exigée par un bien public prépondérant : *Verumtamen in ejusmodi rerum adjunctis, si communis boni causa et hac tantum causa, potest vel etiam debet lex hominum ferre tolerantcr malum, tamen nec potest nec debet id probare aut velle per se, quia malum cum sit boni privatio, repugnat bono communi quod legislator, quoad optime potest, velle ac tueri debet. Et hac quoque in re ad imitandum sibi lex humana proponat Deum necesse est, qui in eo quod mala esse in mundo sinit neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum. Quæ doctoris angelici sententia brevissime totam continet de malorum tolerantia doctrinam.* Encyclique de Léon XIII, *Libertas*, 20 juin 1888.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXVIII, a. 3; q. LXIX, a. 2; q. LXXIII, et les commentateurs de la Somme, *loc. cit.*; S. Antonin, *Summa theologica*, Vérone, 1740, t. II, tit. II, c. II, p. 369 sq.; tit. VIII, c. III, p. 895 sq.; Dominicus Soto, *De justitia et jure*, l. IV, q. VI; Navarre, *Enchiridion seu manuale confessariorum et pœnitentium*, c. XVIII, n. 24 sq.; Molina, *De justitia et jure*, t. IV, tr. IV, disp. XXXIX sq.; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XI, passim; de Lugo, *De justitia et jure*, t. I, disp. XV; Philippe de la Sainte-Trinité, *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ*, Lyon, 1653, t. III, tr. II, disp. V, dub. IV, p. 330 sq.; Layman, *Theologia moralis*, Lyon, 1654, l. III, tr. III, part. II, c. VII, t. I, p. 347 sq.; Bonacina, *De morali theologia*, Lyon, 1697, t. II, *De restitutione*, disp. II, q. IV; Lacroix, *Theologia moralis*, Paris, 1867, t. II, l. III, tr. VI, n. 1213 sq., 1238 sq.; Sylvius, *In Summam S. Thomæ*, IIª IIæ, q. LXII, a. 8 sq.; q. LXXIII; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, c. IV, n. 118 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 991 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1191 sq., Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 1898, t. I, n. 561 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum*, 3ᵉ édit., Faenza, 1898, t. II, n. 422 sq.

E. DUBLANCHY.

CALOV Abraham, théologien luthérien, né le 16 avril 1612, à Morungen dans le duché de Brunswick; après avoir commencé ses études au gymnase de Thorn, il se rendit, en 1626, à l'université de Königsberg; il fut successivement recteur du collège de Dantzig et professeur de théologie à Wittemberg, où il mourut le 25 février 1686. Calov fut à la fois théologien dogmatique, polémiste et exégète. Il combattit tout ensemble les catholiques, les sociniens, les réformés, les arminiens et les labadistes. Il fut surtout l'adversaire de George Calixte et des calixtins dans la controverse du « syncrétisme ». Cette opposition éclata au colloque de Thorn (1645), et continua même après la mort de George Calixte. Ses partisans s'appelèrent caloviens. L'activité scientifique de Calov fut extraordinaire. Comme il s'occupa à peu près de toutes les sciences ecclésiastiques, et qu'il fut mêlé à de nombreuses controverses confessionnelles, ses écrits sont d'une grande variété. Nous les énumérons ici en les groupant par matières : 1° *Polémiques : Matæologia papistica*, Dantzig, 1647 (contre les catholiques); *Socinianismus profligatus*, 1652 (contre les sociniens); *Dissensio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos cœtus agitatarum*, 1655 (contre les réformés); *Consideratio arminianismi*, 1655 (contre les arminiens); *Theses theologicæ de labadismo*, 1681 (contre les labadistes); *Anti-Behmius*, 1684 (contre Jacques Bohme); touchant la controverse « syncrétiste » : *Institutionum theologicarum τὰ προλεγόμενα cum examine novæ theologiæ calixtinæ*, 1649, 1650; *Digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum syncretistarum*, 1651; *Synopsis controversiarum potiorum*, Wittemberg, 1652; *Syncretismus calixtinus, ibid.*, 1653; *Harmonia calixtino-*

hæretica, *ibid.*, 1655; *Historia syncretistica*, s. l. n. d., (1682). — 2° *Théologiques : Systema locorum theologicorum*, 12 vol., Wittemberg, 1655-1661; *Theologia naturalis et revelata juxta Aug. Conf.*, Leipzig, 1646; *Isagoges ad ss. theologiam libri duo*, 1652; *Theologia positiva*, Wittemberg, 1682; *Apodixis articulorum fidei*, Lunebourg, 1684. — 3° *Exégétiques : Biblia illustrata*, 4 in-fol., Francfort-sur-le-Main, 1672-1676; *Commentarius in Genesim*, 1671; *Die deutsche Bibel D. Martini Luth.*, Wittemberg, 1682.

Glaire, *Encyclopédie catholique*, in-4°, Paris, 1854, t. v, p. 134; Feller, *Biographie universelle*, in-4°, Paris, 1848, t. II, p. 345; *Kirchenlexikon*, 2 édit., t. II, col. 1721-1722; *Realencyclopädie fur prot. Theologie*, 3° édit., t. III, p. 648-654.

V. Ermoni.

CALUSCO Thaddée, théologien augustin du XVIIe-XVIIIe siècle, né à Milan, secrétaire de son ordre en 1699, prédicateur fameux. Il mourut le 21 avril 1720 à l'âge de 63 ans. Citons parmi ses ouvrages : *Varie notizie molto utili per facilitare l'intelligenza et lo studio della sacra Scrittura, con una dissertazione sull' ultima pasqua di Giesù Christo*, Milan, 1708; *Esame della religione protestante o sia pretesa riformata*, Venise, 1720; *Lettera ad un amico che contiene una risposte generale a tutte le ragioni, che furono addotte in difesa dei riti della Cina*. Cette brochure ne contient aucune indication sur l'année et l'endroit où elle a paru.

Argelati, *Bibliotheca mediolanensis*, Milan, 1745, t. I, p. 264-265; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 181; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 110-111; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 768.

A. Palmieri.

CALVENZANO Jean-Antoine, fut membre de la congrégation des oblats de Saint-Ambroise instituée à Milan par saint Charles Borromée. En 1607, le nonce apostolique en Suisse, Fabrizio Veralli, mort cardinal, ayant demandé quelques prêtres au cardinal Frédéric Borromée, archevêque de Milan, pour les envoyer dans le canton des Grisons, où le protestantisme exerçait de grands ravages, Calvenzano fut un des quatre oblats désignés pour cette mission. On a loué son zèle et son dévouement pour le salut de ses ouailles des deux paroisses d'Inveruno et de Besate dont il eut la charge. Il mourut dans cette dernière localité, victime de sa charité, pendant la peste de 1630. Il publia dans la langue usuelle de cette région les opuscules suivants : *Curt mossament et introvidament de quellas causas, las quales scadin fidevel cristian è culpant da saver, soventer, che mossa la santa Baselga catholica romana*, in-8°, Milan, 1611; *Bref apologetica enten la qual l'auctur renda le raschun perchei havend bandunau la doctrina di Calvin, haigi ratscherd la credientscha catholica*, in-12, Milan, 1612. On lui attribue encore plusieurs opuscules, dont une *Doctrine chrétienne* et des *Méditations*.

Phil. Picinelli, *Ateneo de i letterati Milanesi*, Milan, 1670, p. 263; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. I *b*, p. 264; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 273, note 1.

P. Édouard d'Alençon.

CALVI Jean-Baptiste, laïque milanais, qui a publié : *Veritas romanæ Ecclesiæ quam brevissime demonstrata catholicis in conspectu religionis protestantium*, in-8°, Milan, 1758.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. VIII, p. 260.

E. Mangenot.

CALVIN Jean, chef de la secte religieuse appelée de son nom calviniste. Sa vie, bien que souvent étudiée, soulève encore aujourd'hui un certain nombre de problèmes. Réservant pour l'article Calvinisme l'étude de sa doctrine, nous nous occuperons uniquement ici de sa biographie, en rattachant ses œuvres à chacune des époques de sa vie à laquelle elles appartiennent. — I. Jeunesse de Calvin. II. Vie, voyages et œuvres de Calvin de 1533 à 1536. III. Premier séjour de Calvin à Genève de 1536 à 1538. IV. Calvin à Strasbourg, 1538-1541. V. Calvin à Genève de 1541 à 1555; organisation de l'Église et de la cité; luttes politiques et religieuses; triomphe de Calvin. VI. Le rôle de Calvin en Europe et ses œuvres de 1541 à 1555. VII. Dernières années de Calvin : son intervention dans les affaires religieuses de la France; ses dernières œuvres; sa mort (1555-1564).

I. Jeunesse de Calvin, 1509-1533. — C'est le 10 juillet 1509, vingt-cinq ans après Luther, que naquit, à Noyon, l'homme destiné à exercer sur la Réforme française une influence plus profonde, et, sur le protestantisme en général, une action aussi puissante que celle de Luther : Jean Calvin (forme tirée du latin), Cauvin (forme picarde), ou Chauvin. Ses ancêtres étaient bateliers sur la rivière d'Oise et habitaient au village de Pont-l'Évêque, près Noyon. Son père, Gérard, fut successivement notaire du chapitre, greffier de l'officialité, promoteur du chapitre. Sa mère, Jeanne Le Franc, était de famille riche. C'est à Noyon, au collège des Capettes, que le jeune Calvin reçut « la première discipline de la vie et des lettres », et, suivant le témoignage de Jacques Desmay, docteur de Sorbonne, auteur de *Remarques sur la vie de Calvin* (1621), s'y montra « de bon esprit, d'une promptitude naturelle à concevoir, et inventif en l'étude des lettres humaines ». A douze ans, il fut pourvu, grâce à son père, d'un petit bénéfice (une des quatre portions de la chapelle de Gésine) et à cette occasion reçut la tonsure. Il ne devait jamais aller plus loin dans la carrière des saints ordres.

En 1523, Jean, âgé de 14 ans, partit pour Paris et suivit les cours du collège de La Marche, où il eut pour maître le grammairien Cordier qui devait être plus tard son disciple et mourir à Genève. C'était l'année où le compatriote de Calvin, Louis Berquin, était jeté pour la première fois en prison comme suspect d'hérésie, et où le parlement faisait faire une recherche exacte des livres luthériens pour en poursuivre les auteurs. Au même moment, la famille de Calvin, pour une question d'intérêt, se brouillait avec le chapitre de Noyon. En 1526, Jean Calvin passa au collège de Montaigu, alors sous la direction de Noël Beda, le pesant adversaire d'Érasme et des humanistes. Il étudia la philosophie et la théologie, lut Duns Scot, saint Bonaventure et saint Thomas. En 1527, son père obtint pour lui la cure de Saint-Martin de Martheville, qu'il échangea en 1529 contre celle de Pont-l'Évêque.

Jusqu'en 1526, aucun trouble ne paraît s'être élevé dans l'esprit de Calvin; il était travailleur, d'humeur sévère, suivant les uns, sombre, suivant d'autres, d'ailleurs, s'il faut en croire son propre témoignage (*Préface au commentaire des Psaumes*), « si obstinément adonné aux superstitions de la papauté qu'il était bien mal aisé qu'on le pût tirer de ce bourbier si profond. »

Alors, au dire de beaucoup d'historiens protestants, déjà anciens, se serait passé dans l'âme de Calvin un drame intime analogue à celui qui avait révélé à Luther le grand mystère de la justification par la foi seule. Mais le premier et le mieux informé des historiens de Calvin, son ami et son disciple, Théodore de Bèze, nous montre que la première cause de la transformation de Calvin fut une influence extérieure, celle de son cousin Pierre-Robert Olivétan, qui lui fit connaître la nouvelle doctrine. Il se peut aussi que le spectacle d'hommes mourant pour leur foi, en 1526 et 1527, lors de la réaction anti-luthérienne qui suivit la bataille de Pavie, ait fait grande impression sur l'âme du jeune homme. Toujours est-il qu'il est probable que, vers la fin de 1527, Calvin se sentait déjà ébranlé non seulement sur sa vocation ecclésiastique, mais sur certains principes catholiques. Fut-ce pour cette raison que, d'accord avec son père, au commencement de 1528, il quitta Paris pour Orléans et la théologie pour le droit qu'il étudia sous

le célèbre Pierre de l'Estoile? Une maladie le rappela quelque temps à Noyon, où précisément les opinions nouvelles commençaient à agiter les esprits et à compter des partisans. A Orléans, Calvin fit la connaissance du professeur luthérien Melchior Wolmar qu'il devait retrouver peu après à Bourges, où leur amitié se forma. Licencié, Calvin passa d'Orléans à Bourges, où enseignait l'émule de Pierre de l'Estoile, Alciat, de Milan, le réformateur de la science du droit qu'il vivifiait par l'histoire et la philologie. A Bourges, Calvin trouvait un centre luthérien : des professeurs de l'université, entre autres Wolmar (chez qui il rencontrait Théodore de Bèze enfant), et des docteurs en théologie, comme Jean Chaponneau, de l'abbaye de Saint-Ambroise, et le bénédictin Jean Michel. Les grandes scènes qui se passaient alors en Allemagne (diète de Spire de 1529) intéressaient au plus haut point maîtres et étudiants. Wolmar, qui perfectionna Calvin dans l'étude des lettres, paraît avoir été son principal initiateur religieux. Au témoignage de Th. de Bèze, Calvin aurait même déjà exercé une sorte d'apostolat, notamment chez le seigneur de Lignière. Cependant, il ne se croyait pas encore et n'était pas de fait détaché de l'Église catholique. En 1531, au moment où son père meurt excommunié, par suite de ses démêlés avec le chapitre de Noyon, sa correspondance ne trahit aucun trouble de conscience; il abandonne la jurisprudence; on songe pour lui à une dignité ecclésiastique; mais il préfère revenir à Paris prendre part au mouvement humaniste, suivre les cours de Danès et de Vatable, et publier lui-même, en 1532, un commentaire du *De clementia* de Sénèque, qui ne dépasse guère la portée d'un bon exercice de rhétorique.

Autant qu'on en peut juger, c'est de 1531 à 1533 que se place ce que les historiens protestants appellent la conversion de Calvin, conversion à ses propres idées, dit spirituellement M. Brunetière. Elle ne se fit pas sans combat, ni déchirement intérieur, s'il faut en croire la fameuse lettre de Calvin à Sadolet (1er septembre 1539). *Opera*, t. v, p. 385. Malgré cette lettre, qui est un manifeste destiné au public, les motifs du changement de Calvin sont encore mal connus; il semble, toujours d'après le même document, que les considérations d'ordre intellectuel aient été les premières à agir sur lui. Il s'élève avec force contre la scolastique, puis il prend à partie toute la tradition; tout l'enseignement et toute la discipline de l'Église lui semblent corrompus; Dieu lui parle et lui donne une mission qu'il compare lui-même à celle des prophètes en face du sacerdoce régulier d'Israël; il est chargé de ramener l'Église à sa pureté primitive. Ce n'est pas le spectacle des mœurs du clergé qui l'a poussé à abandonner l'Église catholique; sans doute il en parle avec une certaine véhémence, mais incidemment et sans paraître y attacher une importance très grande; le respect de l'Église l'a même arrêté un certain temps : *Una præsertim res animum ab illis meum avertebat : Ecclesiæ reverentia.* Il n'a cédé que quand il a été convaincu que l'idée de la véritable Église lui avait été révélée et il a tout sacrifié à l'appel de Jésus-Christ. Voilà ce qu'il affirme dans sa lettre à Sadolet; mais, dans la *Préface au commentaire des Psaumes*, il dit que sa conversion fut subite.

Dans le courant de 1532, pour une cause que l'on ne peut préciser, Calvin se décida à aller de nouveau à Orléans et y fut procureur de la « nation picarde ». Cette période de sa vie est obscure. Au mois d'août 1533, nous le trouvons à Noyon, en septembre, à Paris, chez son compatriote Étienne de La Forge, riche marchand, qui recevait alors les réformés et devait en 1535 monter sur le bûcher; à la fin d'octobre, de nouveau à Paris, au collège Fortet.

A ce moment, les novateurs, enhardis par la protection de Marguerite de Valois et par la politique que suivait François Ier depuis deux ans, croyaient pouvoir affirmer leur doctrine en plein Paris. Ce fut Calvin qui, par l'intermédiaire du recteur Cop, s'en chargea. Il écrivit le discours que, le jour de la Toussaint de 1533, Cop prononça (d'ailleurs après l'avoir modifié) dans l'église des Mathurins, en présence du corps universitaire. Vers la fin, après diverses attaques, se trouvait le passage décisif : « Hérétiques, séducteurs, imposteurs maudits, c'est ainsi que le monde et les méchants ont l'habitude d'appeler ceux qui purement et sincèrement s'efforcent d'insinuer l'Évangile dans l'âme des fidèles, etc. » *Corpus reformatorum, Correspondance de Calvin*, n. 19 *bis*.

Quoique le discours fût somme toute modéré, le scandale fut immense. Cop s'enfuit et se réfugia à Bâle. Calvin de son côté n'attendit pas la venue des gens de justice. Il prit, sous un déguisement, le chemin de Noyon, disant, au témoignage de Desmay, à un chanoine qu'il rencontra : « Puisque je suis engagé, je poursuivray tout outre. Toutefois, si j'avois à recommencer, je ne m'y engagerois jamais. »

Cet événement marque la fin de la jeunesse de Calvin; il était dans sa 25e année; admirablement muni de tout ce qui pouvait faire de lui un chef d'école redoutable; il savait le latin, le grec et passablement l'hébreu; il avait beaucoup lu; il était versé dans le droit et la théologie et ces deux études avaient développé en lui la puissance dialectique; sa parole était vigoureuse; il avait grande confiance en son esprit et était persuadé que nul ne pouvait avoir raison contre lui. Sa jeunesse avait été celle d'un étudiant laborieux, intelligent, énergique, mais sans passion, sans héroïsme, sans flamme; il n'avait le tempérament ni d'un apôtre, ni surtout d'un martyr; quant à ses mœurs, elles paraissent avoir été régulières; l'acte honteux qu'on lui a reproché appartiendrait aux mois qui ont suivi son départ de Paris. Après cette fuite, allait commencer pour Calvin une période de pérégrinations qui est une des moins claires de son existence.

II. Vie, voyages et œuvres de Calvin de 1533 à 1536. — Il est très difficile — et il n'est pas nécessaire ici — de chercher à établir tout à fait exactement l'ordre chronologique des voyages de Calvin durant ces trois années. Théodore de Bèze nous assure qu'il revint à Paris quelque temps après en être sorti et qu'il fut même reçu très honorablement par Marguerite de Valois. Puis il céda aux invitations réitérées de son ami Louis du Tillet, curé de Claix et chanoine d'Angoulême, et se mit en route pour la Saintonge. C'est là qu'il commença à s'occuper de la *Psychopannychia* contre l'erreur de ceux qui pensent que les âmes dorment de la mort au jugement dernier, et aussi des travaux préparatoires du plus important de ses ouvrages : l'*Institution chrétienne* : « Voilà, dit l'historien catholique contemporain de Calvin, Florimond de Raemond, de qui M. Doumergue admet le témoignage (l. VII, c. IX), voilà la forge où ce nouveau Vulcain a préparé sur l'enclume les foudres qu'il a lancées dès lors de toutes parts. » Encouragé et protégé par du Tillet qui entendait, quant à lui, rester dans l'Église, Calvin faisait en outre une propagande discrète et prudente. D'Angoulême (en avril 1534), il alla à Nérac, où la reine Marguerite se trouvait avec Lefèvre d'Étaples, qui, dit Théodore de Bèze, salua en lui le futur restaurateur du royaume de Dieu en France.

En mars 1534, Calvin se rendit à Noyon, où l'on avait commencé à lutter sérieusement contre l'hérésie, et résigna ses bénéfices. Il provoqua dans la cathédrale, la veille de la Trinité, une manifestation tumultueuse qui lui valut d'être incarcéré dans la prison du chapitre. Élargi le 3 juin, il fut réincarcéré le 5, et pendant un temps qui ne nous est pas connu; on sait qu'il était encore à Noyon en septembre.

Cet emprisonnement serait-il l'origine de la tradition relative à la condamnation de Calvin pour un crime

honteux? M. Abel Lefranc croit pouvoir l'affirmer. La dissertation que M. Lefranc a consacrée à cette fameuse accusation nous paraît décisive. En tant qu'accusation précise, elle ne repose que sur l'affirmation justement suspecte du médecin Bolsec dans sa *Vie de Calvin*. Nous croyons qu'elle doit être absolument rejetée. Au surplus, on ne s'expliquerait pas l'autorité morale qu'a euc Calvin si des dires aussi infamants avaient eu quelque fondement.

Les revirements politiques qui marquèrent l'année 1534, et les démarches autorisées par François Ier auprès de Bucer et de Mélanchthon, permirent-ils à Calvin de se rendre à Paris dans l'été ou au commencement de l'automne de 1534? C'est probable, en tout cas il ne fit qu'y passer.

A Poitiers, où nous le rencontrons ensuite, Calvin, sous le pseudonyme de Charles d'Espeville, paraît avoir fait une propagande assez active, notamment à l'abbaye de Trois-Moutiers; plusieurs des nouveaux adeptes de Calvin furent envoyés, comme missionnaires, dans le Poitou, l'Angoumois, la Saintonge, la Guienne et le Languedoc. A Orléans, Calvin écrivit la première préface de sa *Psychopannychia* (1534), ouvrage exclusivement théologique, en latin, et qui ne devait paraître qu'en 1542. La fameuse affaire des *placards* affichés contre la messe, dans la nuit du 18 octobre, détermina la colère du roi contre les novateurs, alluma les bûchers et entraîna la fuite des réformés les plus en vue. Calvin ne se sentit plus en sûreté en France; accompagné de du Tillet, il prit le chemin de l'exil.

L'asile le plus naturel, surtout pour qui voulait écrire, c'était une ville des bords du Rhin. Calvin se rendit à Bâle, en passant par la Lorraine et en s'arrêtant à Strasbourg. Dans cette dernière ville, il étudia l'organisation de l'Église réformée et s'entretint avec Bucer qui vraisemblablement le mit au courant des projets d'union agités avec François Ier. Peut-être fût-ce ce projet mieux connu qui détermina Calvin à hâter la publication de son livre. Caché sous le nom de Martianus Lucanius, fuyant le monde, il composa et acheva l'œuvre qu'il avait commencée, l'*Institution chrétienne*, qu'il écrivit d'abord en latin; le 23 août 1535, l'*Épître dédicatoire à François Ier* était terminée et faisait de ce jeune homme de 26 ans, son auteur, le chef de la Réforme française.

L'*Institution chrétienne* a été, on peut le dire, l'œuvre de toute la vie de Calvin; il n'a pas cessé de la retravailler. La 1re édition, celle de mars 1536, ne comptait que six chapitres, et celle de 1559, rédaction définitive et dernière, en compte quatre-vingts, divisés en quatre livres. La 1re édition française fut faite sur l'édition latine de 1539 et publiée en 1541 à Strasbourg; la dernière que Calvin ait revue est celle de 1560. On en trouvera l'analyse à l'article CALVINISME. L'*Épître dédicatoire* nous révèle l'intention de l'auteur; il veut réfuter les reproches adressés à ses coreligionnaires, montrer qu'ils sont les vrais interprètes et possesseurs de la doctrine de Jésus-Christ, faire appel en leur faveur à la conscience de François Ier et l'inviter à prendre en main la défense de la vérité.

Ce travail achevé, Calvin alla à Ferrare, chez la fille de Louis XII, l'émule plus hardie de Marguerite de Navarre, cette duchesse Renée avec laquelle il devait entretenir désormais une correspondance spirituelle. Malgré l'autorité de Muratori, qui l'affirme sur un simple ouï-dire, il ne semble pas que Calvin ait eu maille à partir avec l'Inquisition, et c'est plutôt par la volonté du duc de Ferrare qu'il dut quitter la cour.

Au printemps de 1536, sans doute à la faveur de l'édit de Lyon, Calvin retourna en France, y prit avec lui son frère Antoine, sa sœur Marie, quelques amis, régla ses affaires, et résolut de s'établir à Strasbourg ou à Bâle. Les dangers de la route de Lorraine, au cours de la guerre entre Charles-Quint et François Ier, le déterminèrent à passer par Genève; dans les derniers jours de juillet 1536, il entrait dans cette ville sur les destinées de laquelle il allait exercer, sans s'y être attendu, une si prodigieuse influence.

III. PREMIER SÉJOUR DE CALVIN A GENÈVE, 1536-1538. — Genève! Calvin! ces deux noms sont si étroitement liés l'un à l'autre qu'il semble que la cité libre et protestante, dont le rôle a été si considérable en Europe depuis le XVIe siècle, soit tout entière l'œuvre de Calvin. Et cependant, Genève était libre avant Calvin; Genève avait embrassé la Réforme avant Calvin; ce n'est pas le protestantisme qui a donné la liberté à Genève; pas plus qu'en nul autre lieu, la Réforme ne s'est établie à Genève pour des causes purement, ni même surtout religieuses; là comme partout, les circonstances politiques ont tenu une place principale; le désir de secouer le joug du duc de Savoie, puis celui de son prince-évêque, l'alliance, puis la violente intervention des Bernois, ont amené peu à peu les Genevois à accepter la réforme religieuse que Guillaume Farel leur prêcha clandestinement dès 1532, publiquement en 1534. On ne peut nier d'ailleurs que le désordre et la démoralisation de Genève — y compris son clergé — dans la première partie du XVIe siècle, n'aient fait sentir vivement le besoin d'une réforme. Le 29 novembre 1535, les conseils de Genève avaient décrété l'abolition de la messe et, le 21 mai 1536, les citoyens réunis en conseil général avaient ratifié ce vote et déclaré vouloir vivre sous la loi évangélique : « Tout était en apparence consommé dans Genève, dit Mignet, dans son célèbre mémoire sur l'*Établissement de la Réforme à Genève*, lorsque parut sur ce théâtre, où venaient de s'accomplir plusieurs révolutions, un acteur qui devait y en opérer une nouvelle, et s'illustrer lui-même en rendant Genève la capitale d'une grande opinion. Cet acteur fut Calvin. »

Calvin a raconté lui-même, dans sa *Préface au commentaire des Psaumes*, cette scène solennelle, récemment contestée, mais à tort, qui se passa dans l'hôtellerie de Genève où il s'était arrêté pour une nuit avant de poursuivre rapidement sa course jusqu'à Bâle. « Peu de temps auparavant, dit-il, par les soins de l'excellent Farel et de Pierre Viret, le papisme avait été vaincu; mais la ville était encore en désordre et en proie à de méchantes et funestes factions. » Farel, averti par du Tillet, accourt trouver Calvin et le supplie de rester à Genève pour l'aider; *statim ad me retinendum obnixe nervos omnes intendit*. Et, comme Calvin résiste, Farel appelle sur sa tête la malédiction divine : *Ubi se vidit rogando nihil proficere, usque ad exsecrationem descendit ut Deus otio meo malediceret, si me a ferendis subsidiis in tanta necessitate subducerem.*

Calvin fut vaincu, régla ses affaires à Bâle, et, vers la fin d'août, commença d'exercer les fonctions de prédicateur et professeur de théologie, en donnant dans la cathédrale de Saint-Pierre des leçons sur l'Écriture.

Il était à peine entré en fonctions que commençaient les luttes qui devaient, à travers diverses vicissitudes, durer plus de vingt ans à Genève, avant que l'autorité de Calvin et son système eussent enfin triomphé de tous les obstacles. La cause de ces luttes, Calvin l'indique en quelques mots : « Nous ne pensons pas que nos fonctions soient renfermées dans des limites si étroites que, une fois le sermon prêché, notre tâche soit finie et que nous n'ayons plus qu'à nous reposer. » *Opera*, t. V, p. 319. Ce qu'il veut, c'est une réforme complète de Genève, réforme qui atteindra les institutions ecclésiastiques et les institutions politiques, la doctrine religieuse et les mœurs privées; au fond, ce qu'il tend à établir, c'est un régime théocratique; il lui faudra longtemps pour le réaliser, mais enfin il le réalisera, ou à peu près, dans les neuf dernières années de sa vie, de 1555 à 1564. On s'est souvent élevé, non seu-

lement parmi les libres-penseurs, mais parmi les catholiques, contre une pareille conception; tout subordonner à la doctrine et à la morale, ce n'est contraire ni à l'esprit du christianisme, ni à celui de l'Église catholique; que les catholiques reprochent à Calvin d'avoir mis ce principe au service d'une fausse doctrine, ils ont raison; mais ont-ils le droit de s'élever contre le principe même?

Dès les premières leçons de Calvin, les murmures éclatèrent. Il était chargé, disait-on, d'expliquer l'Écriture : de quel droit se mettait-il à censurer les mœurs et à jouer le rôle de confesseur et de pénitencier de la cité?

Pour arriver au but que se proposait le réformateur, il fallait d'abord déterminer avec précision les règles disciplinaires et les croyances de la nouvelle Église. Le 10 novembre 1536, les *articuli de regimine Ecclesiæ* étaient lus et examinés par le Conseil : leur rédacteur était Calvin. Les articles s'occupent avant tout de la cène et des conditions requises pour y participer : « Pour ceste cause, nostre Seigneur a mise en son Esglise la correction et discipline d'excommunication, par laquelle il az voullu que ceux qui seroyent de vie désordonnée et indigne d'ung crestien, et qui mespriseroyent, après avoyr esté admonestez de venir à amendement et se réduire à la droicte voye, fussent déjectéz du corps de l'Esglise et, quasi comme membre pourris, couppez jusques à ce qu'ils revinssent à résipiscence, recognoyssent leur faulte et paovreté. » Des personnes seront désignées dans chaque quartier de la ville pour avoir l'œil sur la vie de chacun et dénoncer ceux dont la conduite serait répréhensible. Le 16 janvier 1537, les *articles* étaient définitivement adoptés par les deux Conseils.

C'est au commencement de 1537 que parut, en français, le premier *Catéchisme* calviniste. réimprimé en 1878 : « Ce catéchisme, dit M. A. Rilliet, est, vu la brièveté et la netteté de l'exposition, la source où l'on peut le plus souvent puiser, sous une forme authentique, la connaissance de ce grand système religieux. C'est, pour ainsi dire, le calvinisme en raccourci. » Le premier catéchisme de Calvin était un bref résumé de l'*Institution chrétienne;* l'auteur le publia l'année suivante, 1538, en latin, et en donna, en 1541, une nouvelle édition française, par questions et réponses, plus à la portée des enfants.

Les *articles* avaient décidé que les Genevois auraient à faire une profession de foi. Le Catéchisme fut donc suivi par un autre document rédigé par Farel ou par Calvin — la question n'est pas dirimée — et intitulé : « Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitants de Genève et subjectz du pays doyvent jurer de garder et tenir, extraicte de l'Instruction dont on use en l'Église de la dite ville. » A Genève, dit M. Doumergue, t. II, p. 237, « non seulement ceux qui n'ont pas la foi de l'Église n'en sont pas légitimement membres et devront être laissés en dehors : mais c'est le Conseil qui approuvera la confession de foi, qui commandera et recueillera les adhésions, c'est le secrétaire du Conseil qui montera dans la chaire de Saint-Pierre pour réclamer le serment, et les citoyens qui ne voudront pas le prêter seront punis par l'exil. » — « Pour produire une œuvre aussi exceptionnelle que la Genève nécessaire à la Réformation, ajoute le même auteur, p. 246, il fallait des moyens héroïques. »

Ainsi deux laïques, Farel et Calvin, sans autre mission que celle qu'ils s'attribuent à eux-mêmes, dictent à Genève ce qu'elle doit croire et ce qu'elle doit pratiquer; ils requièrent de chaque Genevois une adhésion personnelle, sous peine de bannissement; et Genève s'incline; après quelques protestations du parti de la liberté, des *Eidgenots,* qui contribuèrent à retarder de plusieurs mois l'exécution de l'article relatif à la confession de foi, le 27 juillet 1537, « sur une grosse admonition » de Farel et de Calvin, le Conseil décida d'en finir. Le 29, les « prêcheurs » enlèvent le vote du Conseil des Deux-Cents. Les dizeniers sont appelés à rendre compte de leur croyance; tous ceux qui ne feraient pas de réponse suffisante seraient révoqués; les autres devraient exhorter les gens de leur dizaine à suivre les commandements de Dieu, avec *commination* de les dénoncer, s'ils ne se soumettent, et les amener à Saint-Pierre, dizaine par dizaine, pour déclarer s'ils veulent observer la confession. Les magistrats et une partie des habitants prêtent serment sans tarder. Mais l'opposition continue à agir : les abstentions sont nombreuses. Le 12 et le 15 novembre, le Conseil, puis le Conseil des Deux-Cents signifient aux récalcitrants que « s'ils ne veulent pas jurer la réformation, ils aient à vider la ville et aillent demeurer autre part, où ils vivront à leur plaisir ». Abandonnés par les Bernois, ils cèdent à peu d'exceptions près, au commencement de janvier 1538. Alors Farel et Calvin émettent de nouvelles exigences; à la question de la confession de foi, ils font succéder celle de l'*excommunication.* De cette excommunication, c'est-à-dire de l'exclusion de la cène, les ministres entendent être juges; à eux, la surveillance de la vie privée, et les conséquences qui en découlent. Cette *sainte discipline de l'excommunication* va devenir la cheville ouvrière du système de Calvin. Avec elle, il est le maître; sans elle, il est réduit à l'impuissance. Aussi, livre-t-il à ce propos le combat décisif. Le Conseil des Deux-Cents décide d'abord (4 janvier) « qu'on ne refusera la cène à personne, même aux contrariants à l'union »; le 3 et le 4 février 1538, les élections amènent au pouvoir quatre syndics et un grand nombre de conseillers du parti de la liberté; alors commence une campagne du Conseil contre la prétention des prédicateurs de juger dans leurs sermons les actes du gouvernement et la conduite des particuliers; puis les difficultés se doublent d'un conflit avec Berne, qui se croyait le droit d'exercer sur Genève une sorte de patronage spirituel. Déjà, en 1537, l'accusation d'*arianisme* portée par Caroli, premier pasteur de Lausanne, contre Farel et Calvin, la violente et grossière dispute qui s'ensuivit entre les novateurs, avaient rendu quelque peu suspecte aux Bernois la foi des prédicants français de Genève; maintenant, ils incriminaient les innovations liturgiques de Farel et de Calvin. Ainsi Genève communiait avec du pain ordinaire, Berne avec du pain azyme; Genève avait ôté les fonts baptismaux des églises, Berne les avait conservés; Genève ne reconnaissait que le dimanche, Berne avait gardé plusieurs fêtes. Les Bernois réclamèrent la *conformité.* Le Conseil de Genève décida l'adoption des cérémonies bernoises. Calvin, pour défendre l'indépendance de l'Église et celle de *son* Église, réclama la réunion d'un grand synode. Berne avait convoqué un synode à Lausanne pour le 31 mars, mais les prédicateurs genevois n'y devaient être admis que s'ils avaient au préalable « accordé de se conformer aux usages bernois touchant les cérémonies ». Farel et Calvin allèrent au synode et n'y parlèrent pas; les sessions closes, ils entrèrent en pourparlers et demandèrent l'ajournement jusqu'au prochain synode de Zurich. Berne refusa et notifia le 15 avril sa décision au Conseil de Genève; l'approche de la fête de Pâques, qui tombait le 21 avril, rendait la crise imminente.

Le 19, le Conseil fit demander à Farel et à Calvin s'ils voulaient se conformer au cérémonial de Berne, c'est-à-dire distribuer la cène avec du pain sans levain. Ils déclarèrent que non. Le jour de Pâques, ils prêchent malgré la défense, Farel à Saint-Gervais et Calvin à Saint-Pierre; ils refusent de distribuer la cène. Des troubles éclatent. Le 22 avril, le Conseil des Deux-Cents, le 23, le Conseil général prononcent le bannissement de Couraud, de Farel et de Calvin; le Conseil général avait

ajouté *immédiat*. Calvin sortit de Genève le jour même ou le lendemain.

Après un court séjour à Berne pour expliquer à leur point de vue ce qui s'était passé, Farel et Calvin se rendirent à Zurich; et le synode de cette ville décida qu'il interviendrait auprès du Conseil de Berne pour qu'à son tour celui-ci s'entendît avec celui de Genève. Cette démarche eut lieu; mais, malgré les efforts des députés bernois qui essayèrent de faire rentrer dans la ville Calvin et Farel, le Conseil général confirma la sentence d'exil rendue le mois précédent.

Le courage et l'intransigeance dont il faisait preuve à Genève, Calvin l'exigeait de ses coreligionnaires de France persécutés. Quelques-uns d'entre eux croyaient pouvoir par prudence assister aux cérémonies papistes; des prêtres, comme Gérard Roussel, qui avaient « connu l'Évangile », conservaient ou acceptaient des dignités ecclésiastiques. Calvin les traite les uns et les autres de *nicodémites*, et leur adresse ces deux lettres-traités, de 1537, en latin : *De fugiendis impiorum illicitis sacris* et *De papisticis sacerdotiis vel administrandis vel abjiciendis*.

IV. Calvin a Strasbourg, 1538-1541. — Farel et Calvin se rendirent à Bâle; Calvin y séjourna deux mois et demi; puis il alla à Strasbourg, où l'appelaient Bucer, Capiton et Sturm. Le Conseil de la ville l'autorisa à donner des leçons publiques sur l'Écriture sainte, puis à organiser en Église les réfugiés français, au nombre d'environ 1500, que la persécution avait jetés dans Strasbourg. Il en fut le premier pasteur.

Calvin n'oubliait pas d'ailleurs son Église de Genève, comme en témoigne sa lettre du 1er octobre 1538 : *A mes bien aimés frères en N.-S. qui sont les reliques de la dissipation de l'Église de Genève*, où il exhorte les Genevois demeurés fidèles à persévérer malgré les efforts des méchants. Après son départ, les Conseils de Genève s'étaient empressés d'établir le rite bernois et avaient profité de leur victoire pour administrer plus que jamais, sans ou contre les ministres, les affaires de l'Église. C'est par l'autorité et par la force qu'eux aussi entreprenaient d'implanter la réforme religieuse telle qu'ils l'entendaient. Cependant, les catholiques cachés, un peu moins opprimés, reprenaient quelque espérance, d'autant qu'ils se sentaient soutenus par les partisans de la liberté. C'est cet état d'esprit qui détermina la fameuse démarche du cardinal Sadolet, sa lettre aux Genevois du 18 mars 1539. Calvin y opposa une fort longue réponse, en date du 1er septembre, où, malgré trop de vivacités et d'attaques personnelles, il traita avec une grande richesse de connaissances théologiques et une forte éloquence toutes les questions agitées entre la Réforme et le catholicisme. Cette lettre ne pouvait que grandir encore l'importance de Calvin dans le camp réformé. Aussi fut-il député par l'Église de Strasbourg à la conférence de Francfort, en 1539, aux colloques de Haguenau en 1540, de Worms et de Ratisbonne en 1541. C'est alors qu'il entra en contact avec les hommes et les choses de l'Allemagne, avec Mélanchthon en particulier (Calvin et Luther ne se sont jamais vus) et qu'il s'initia au mouvement général de la Réforme. Il est inutile de faire remarquer l'importance de ce fait, au moment où Calvin allait être rappelé à Genève et en faire cette fois, comme on l'a dit, la Rome du protestantisme.

Calvin ne devait pas rentrer seul à Genève; il s'était marié au mois de septembre 1540. Son mariage n'est pas un scandale comme celui d'autres réformateurs, de Luther et de Bucer par exemple, puisqu'en le contractant Calvin ne violait aucun engagement sacré. Sa femme, Idelette de Bure, veuve d'un anabaptiste de Strasbourg, que Calvin avait converti, paraît avoir été une fort honnête personne; Calvin eut la douleur de la perdre au bout de neuf ans (1549); il n'avait eu d'elle qu'un fils qui vécut seulement quelques jours.

Cependant le parti au pouvoir à Genève avait sacrifié en partie aux Bernois l'indépendance politique de la ville comme son indépendance religieuse; aussi plusieurs membres du parti national revinrent-ils à Calvin; des divisions se produisirent parmi ses adversaires; l'anarchie où tomba Genève acheva leur défaite. Les élections du commencement de 1540 furent favorables aux amis des ministres bannis. A partir du mois de septembre, ils négocièrent le retour de Calvin; celui-ci ne céda qu'au bout d'un an (août 1541) à leurs appels réitérés. Le 13 septembre 1541, les *registres* du Conseil nous apprennent que « Maistre Jehan Calvin est arrivé de Strasbourg ».

V. Calvin a Genève de 1541 a 1555; organisation de l'Église et de la cité; luttes politiques et religieuses; triomphe de Calvin. — Au moment où Calvin rentrait à Genève, ses idées étaient nettement arrêtées; âgé de 32 ans, malgré des infirmités prématurées, il se sentait l'avenir devant lui; il avait compris qu'après tant de révolutions Genève accepterait une sorte de despotisme, pourvu qu'il ne rappelât en rien celui des autorités contre lesquelles elle avait lutté; il sentait que, par réaction contre les mœurs faciles de l'époque précédente, on accepterait aussi que ce despotisme eût des allures puritaines; avec cela, il pouvait constituer la cité modèle du protestantisme, non pas sans se heurter encore à de très grandes résistances, mais, de ces résistances, il triomphera.

La première de toutes les œuvres pour lui devait être, en rentrant à Genève, de procéder à la constitution de la nouvelle Église. Il n'y perdit pas de temps; il était rentré le 10 septembre 1541; le 13, il demandait que l'on rédigeât par écrit les *ordonnances* destinées à régler l'organisation de l'Église réformée de Genève et à assurer la pratique de la vie chrétienne de la part des habitants de la république. Le 16, cette proposition était adoptée par le grand et le petit Conseils et il était convenu que six membres du Conseil s'entendraient avec les ministres ou seigneurs prédicants pour rédiger « les ordonnances sur l'ordre de l'Église, avec un mode de vivre, afin de savoir comment un chacun se devra conduire selon Dieu et justice ». Le 20 novembre, le travail était achevé et sanctionné.

« Il y a, dit l'ordonnance, quatre ordres ou espèces de charges que N.-S. a institués pour le gouvernement ordinaire de son Église, assavoir les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens, quartement les diacres. » L'ordonnance détermine les fonctions de ces quatre ordres et spécifie l'appel « au magistrat » pour mettre fin aux controverses doctrinales.

A côté, en dehors, et peut-être faudrait-il dire au-dessus de ces fonctions régulières, Calvin établit une institution qui porte plus spécialement encore l'empreinte de son esprit, et qui était destinée à tenir une grande place dans la société religieuse inaugurée à Genève : c'est le *Consistoire*.

Le Consistoire, qui n'est plus aujourd'hui que le corps administratif de l'Église, était, sous Calvin, le gardien des ordonnances et particulièrement un tribunal des mœurs. Composé de six pasteurs et des douze anciens, il s'assemblait chaque semaine; il mandait à sa barre les pécheurs publics; quant aux fautes cachées « que nul n'amène son prochain au Consistoire » avant d'avoir tâché, selon l'ordre de Jésus-Christ, de « l'amener en secret à repentance ». Sera excommunié, c'est-à-dire exclu de la cène, quiconque refusera de se reconnaître coupable et de s'amender; seront bannis ceux que l'excommunication n'aura pu vaincre; chaque année, en compagnie d'un ministre, les anciens devaient aller dans les familles exiger des formulaires de foi; des délateurs subalternes, gardiens de ville ou gardiens de campagne, devaient prendre note des péchés

commis contre Dieu ou contre le prochain pour les dénoncer à l'autorité; les peines prononcées par le Consistoire étaient la réprimande, des amendes, dont une partie servait à payer les membres du Consistoire, la censure, en certains cas le renvoi devant le Conseil qui pouvait condamner à un emprisonnement d'une courte durée. Les membres du Consistoire étaient obligés par serment de dénoncer les faits venus à leur connaissance, de sorte qu'ils cumulaient souvent le rôle de délateurs et celui de juges.

Ce n'était pas du reste une sinécure que d'être membre de ce tribunal : en une seule année, plus de deux cents affaires intentées pour blasphèmes, calomnies, paroles libertines, attentats aux mœurs, outrages à Calvin, offenses aux ministres, propos contre les exilés français, furent portées devant le Conseil à l'instigation du Consistoire. On juge aisément ce qu'avec de tels procédés purent devenir dans une petite ville — et Genève alors n'était qu'une petite ville de vingt mille âmes — la liberté et la sécurité de la vie privée.

La publication des ordonnances de 1541 et la formation du Consistoire furent bientôt suivies d'un code de lois, formé en partie des anciens usages de la cité et d'un grand nombre d'édits nouveaux, pour la rédaction desquels Calvin trouva un précieux concours dans Colladon, jurisconsulte du Berry, venu à Genève pour embrasser la Réforme, qui se montra l'impitoyable interprète des pensées de Calvin. C'est de cette législation de 1543 qu'un des historiens réformés les plus franchement admirateurs de la personne et de l'œuvre de Calvin, Paul Henry, ne craint pas de dire que « ces lois n'ont pas été écrites seulement avec du sang comme les lois de Dracon, mais avec un fer rouge ». La peine de mort y est prononcée contre l'idolâtre, contre le blasphémateur, contre le fils qui frappe ou maudit son père, contre l'adultère, contre l'hérétique. La torture occupe une grande place dans la procédure.

C'est cette législation que tant d'auteurs protestants, et entre autres Bungener dans sa *Vie de Calvin*, p. 253, appellent « l'instrument de la régénération de Genève ». Encore une fois n'y contredisons pas — tout en ajoutant qu'elle a eu pour résultat, et c'était fatal, un singulier développement de l'hypocrisie — mais alors pourquoi les mêmes écrivains s'indignent-ils quand des États catholiques usèrent de moyens analogues pour découvrir et réprimer l'hérésie protestante? En fin de compte, le régime de Calvin n'est qu'un régime inquisitorial permanent et perfectionné.

Il s'agissait maintenant de faire fonctionner l'instrument, comme dit encore M. Bungener, ce qui exigeait beaucoup de courage et de persévérance. Calvin ne manqua ni de l'un ni de l'autre.

Les premiers temps qui suivirent son retour furent relativement paisibles; mais le parti des *libertins*, comme les appelait le réformateur, ne devait pas tarder à se réveiller et à s'agiter, fort du mécontentement qu'excitait chez les vieux Genevois l'inquisition du Consistoire : « Si je voulais, dit Calvin, dans son autobiographie, raconter tous les combats que j'ai soutenus, le récit en serait bien long. Mais quelle douce consolation pour moi de voir que David m'a montré le chemin! C'est mon guide et mon modèle. Les Philistins avaient fait à ce saint roi une guerre cruelle; mais la méchanceté de ses ennemis domestiques avait plus cruellement déchiré son cœur. Et moi aussi, j'ai été assailli de toutes parts, et sans relâche, par des luttes intestines et extérieures. Satan avait conçu le projet de renverser cette Église; je fus obligé de le combattre corps à corps et jusqu'au sang, moi faible, inaguerri et timide. Pendant cinq ans, je fus sur la brèche pour le salut de la discipline et des mœurs. Les méchants étaient forts et puissants, et ils avaient réussi à corrompre et à séduire une partie du peuple. A ces êtres pervers qu'importait la saine doctrine? Ils n'aspiraient qu'à la domination; ils ne travaillaient qu'à la conquête d'une liberté factieuse. Les uns leur servaient d'auxiliaires, mus par le besoin et par la faim; les autres poussés par la honteuse passion d'un intérêt terrestre : tous marchaient en aveugles aux flots de leurs caprices et décidés à se jeter avec nous dans l'abîme, plutôt que de courber la tête sous le joug de la discipline. Je crois que toutes les armes forgées dans le royaume de Satan ont été par eux essayées et mises en usage, projets infâmes qui devaient tourner à la ruine de nos ennemis. »

Pour justifier ses inexorables rigueurs contre les *libertins*, Calvin les a souvent accusés de toutes sortes d'hérésies. Cela est vrai pour un certain nombre, encore que la plupart n'aient jamais formulé d'une manière bien précise leurs doctrines. Mais beaucoup étaient très sincèrement les adversaires du régime établi par Calvin, de l'influence de plus en plus grande des réfugiés étrangers, de ces étrangers qui, à peine échappés aux recherches et aux poursuites, se faisaient les pourvoyeurs les plus convaincus du Consistoire inquisitorial et les plus ardents soutiens de Calvin contre les vrais Genevois.

La lutte éclata en 1546 à l'occasion d'une femme, Benoîte Ameaux, mandée en consistoire « à cause de plusieurs propos énormes », qui sentaient l'anabaptisme, puis de la grande amende honorable infligée à Pierre Ameaux, qui s'était exprimé en termes un peu vifs sur Calvin. Celui-ci, dans la circonstance, se montra impitoyable et fit plier le Conseil devant ses exigences. Quelques libertins, peu de jours après, ayant troublé un sermon de Calvin, une potence fut dressée sur la place Saint-Gervais. Puis vint le tour de deux des familles les plus anciennes de la bourgeoisie genevoise, humiliées et condamnées dans la personne de François Favre, d'Ami Perrin et de sa femme laquelle fut mise en prison pour avoir donné un bal à l'occasion d'une noce. La même année 1547, le sang coule. Jacques Gruet, ami, paraît-il, d'Étienne Dolet, fut mis à mort comme impie et traître, après avoir été longtemps et cruellement torturé; l'occasion avait été un billet injurieux contre Calvin trouvé dans la chaire de Saint-Pierre. Deux mois auparavant, le 16 mai 1547, Calvin avait obtenu du Conseil la confirmation et la promulgation définitive des *ordonnances ecclésiastiques*. En 1549, Raoul Monnet fut condamné à mort pour avoir travesti dans d'ignobles gravures certaines scènes de la Bible. En 1551, le médecin Jérôme Bolsec, après un procès qui fit grand bruit et un long séjour en prison, fut banni pour avoir soutenu que la doctrine de la prédestination, telle que l'enseignait Calvin, était contraire à l'Écriture. Redevenu catholique, Bolsec devait se venger de Calvin par une biographie haineuse et, sur certains points, calomnieuse. En 1553 enfin, Michel Servet fut arrêté, jugé et brûlé. L'importance du personnage et l'originalité de son système, les circonstances qui entourèrent sa condamnation, la question du droit de mettre à mort l'hérétique posée à son occasion devant l'Europe réformée, tout contribua à donner à l'affaire de Servet un singulier retentissement. Voir SERVET. On sait quel acharnement Calvin déploya contre Servet; dès 1546, il avait déclaré que, si Servet venait à Genève, il ne souffrirait pas qu'il en sortît vivant; il le dénonça et le fit arrêter en France (avril 1553) par l'inquisiteur Mathieu Ory et le cardinal de Tournon; puis, Servet s'étant échappé et étant venu à Genève, il le fit appréhender; l'accusateur (qui devait se constituer prisonnier en même temps que l'accusé) fut un secrétaire de Calvin, Nicolas de La Fontaine; l'avoué de l'accusateur fut son ami intime, le légiste Colladon; Calvin lui-même conduisit tout le procès; les Églises suisses ayant été consultées, il leur écrivit pour les exciter; enfin, après avoir obtenu la condamnation et l'exécution de Servet, il essaya de déshonorer sa mort. L'impression fut fâcheuse, sinon sur les théologiens qui approuvèrent Calvin, du moins chez un certain nombre de laïques protestants. C'est

pourquoi, un mois après la mort de Servet, Calvin publia, en latin et en français, sa : « Déclaration pour maintenir la vraie foy.... contre les erreurs détestables de Michel Servet, Espagnol, où il est montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce meschant a esté persécuté par justice en la ville de Genève. » Sébastien Castellion qui, lui-même, en 1545, avait dû s'exiler de Genève et souffrir plusieurs années d'une noire misère, pour expier ses divergences d'opinion d'avec Calvin, lui répondit, de Bâle, également en latin et en français par son « Traicté des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter,... *De hæreticis an sint persequendi* ». Comme toutes les victimes, il se faisait l'apôtre de la tolérance; les circonstances ne lui ayant pas permis, comme à Calvin, de devenir le plus fort, nous ignorons ce que, dans la pratique, il eût fait de ses principes.

Cependant une nouvelle crise politique menaçait la suprématie de Calvin. En 1551 et 1552, le parti des libertins avait repris l'avantage; ils avaient refusé la bourgeoisie à un grand nombre de réfugiés; obtenu le désarmement des habitants qui n'étaient pas citoyens et l'exclusion des ministres du Conseil général. Ces succès enhardirent outre mesure Philibert Berthelier, le fils de celui qui avait été jadis le premier martyr de la liberté politique de Genève. Depuis deux ans il était excommunié par le Consistoire « pour n'avoir pas voulu convenir qu'il avait mal fait de soutenir qu'il était aussi homme de bien que Calvin ». Le 1er septembre 1553, il obtient du Conseil une déclaration lui permettant de communier; Calvin n'en refuse pas moins la cène, avec la dernière énergie, aux libertins qui se présentent; l'intervention des Églises suisses, la venue de Farel, apaisent un instant le conflit. Mais les libertins portent la lutte sur le terrain politique et accusent les réfugiés de vouloir livrer Genève à la France, chose bien invraisemblable! Aux élections de 1555, ils sont battus et le parti calviniste triomphe entièrement; pour rendre sa victoire définitive, celui-ci donne le droit de bourgeoisie à 70 réfugiés en avril, à 300 en mai. C'était pousser au désespoir le parti national genevois. Dans la nuit du 18 mai, Berthelier et Perrin essaient de provoquer une émeute; les troubles sont vite réprimés, mais Calvin tenait le prétexte cherché; 60 rebelles, qui heureusement avaient réussi à passer la frontière, sont condamnés à mort et exécutés en effigie. Le plus jeune des frères de Berthelier et un de ses amis, après avoir été torturés, sont réellement exécutés : « Ce procès, dit M. Buisson, au jugement même des contemporains, fut un simple coup d'État judiciaire. Il commence par les dénonciations que la torture arrache à de malheureux bateliers que l'on se hâte d'écarteler. Il se poursuit par une série de procédures que le gouvernement de Berne qualifie assez par cette remarque que « les témoins et « rapporteurs y sont en même temps juges ». Il se termine par l'exécution sans pitié des deux principaux adversaires de Calvin. » — « Le parti calviniste, usant de sa victoire, ajoute le même M. Buisson, fit décider en assemblée générale, « par édit exprès que nul, quelqu'il « soyt, n'ait à parler de remettre ny laisser venir de- « dans ceste cité les dits fugitifs séditieux, à cause que « celuy qui en parlera, avancera ou procurera, aura la « teste coupée » (8 septembre). Cette fois Calvin était le maître. De son vivant, les fugitifs ne rentrèrent pas à Genève. Vingt fois, Berne intercéda pour eux, toujours en vain. Elle ne cessa de les protéger ouvertement et de les traiter, non comme des coupables, mais comme des vaincus. Puis le temps fit son œuvre : les intérêts supérieurs de la cause protestante en Europe commandèrent de jeter un voile sur des souvenirs qui n'intéressaient que Genève. Et l'histoire elle-même, toujours complice du succès, flétrit cette poignée de patriotes, qui avaient tenu tête à la seconde tyrannie comme à la première, du nom de parti des libertins. » *Histoire générale*, t. IV, p. 521.

Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur; les *libertins* avaient jadis contraint une partie de leurs concitoyens à suivre sur le sol étranger la foi de leurs pères proscrite au lieu de leur naissance; le même sort les atteignait; ils étaient dominés par un étranger, assisté d'étrangers, qui les traitait dans leur propre ville comme, à l'aide des Bernois, ils y avaient jadis traité une partie de leurs concitoyens; les ministres s'interposaient entre Dieu et les nouveaux fidèles, tout comme jadis le clergé catholique, mais avec de bien autres instruments de domination: un homme érigeait en dogmes les conceptions de son esprit et traitait en blasphémateur et en impie quiconque refusait de s'y soumettre; tel était l'aboutissement d'une révolution commencée au nom de la liberté.

VI. Le rôle de Calvin en Europe et ses œuvres de 1541 à 1555. — Les dernières années de Calvin appartiennent à l'Europe protestante plus qu'à Genève. Mais ce rôle universel, Calvin le jouait depuis longtemps : « Je me reconnais, écrivait-il à Mélanchthon, de beaucoup au-dessous de vous; mais néanmoins je n'ignore pas en quel degré de son théâtre Dieu m'a élevé. »

A la mort d'Henri VIII, en 1547, le régent d'Angleterre, duc de Somerset, entreprend de faire triompher le protestantisme en Angleterre ; Calvin lui adresse en octobre 1548 une lettre qui renferme un exposé complet des vues du réformateur sur les changements à opérer en ce pays. Il ne manque pas de lui rappeler que, dépositaire de l'autorité royale, il peut « réprimer par le glaive » ceux qui s'opposeraient à ses projets. Au jeune Édouard VI, l'espoir de la Réforme, il dédie le *Commentaire sur Isaïe* et le *Commentaire sur les Épîtres catholiques;* il en accompagne l'envoi d'une lettre où il revient plus brièvement sur ce qu'il y aurait à faire dans son royaume. Calvin est aussi en correspondance avec Cranmer, le primat d'Angleterre; il voudrait que la Réforme serrât les rangs de son armée et tînt son concile en face de celui de Rome (1552). En 1553, la mort d'Édouard VI renverse les espérances de Calvin. En 1555, il fait donner un temple à Genève aux réfugiés anglais; le réformateur de l'Écosse, John Knox, y exerça les fonctions de ministre. L'avènement d'Élisabeth (1558) ramena les réfugiés dans leur patrie; Calvin donna un pasteur à l'Église française de Londres.

Il encourage et fortifie les protestants de France; il leur envoie des missionnaires; par ses lettres, il console et soutient ceux qui vont mourir dans les supplices.

Calvin a eu souvent maille à partir avec les protestants italiens réfugiés à Genève et dont il n'entendait pas tolérer les hardiesses doctrinales : « On souffre pourtant, dit l'historien protestant, son admirateur convaincu, Bungener, à le voir si impératif, si âpre, avec des gens qui avaient bravé Rome de si près et tout quitté pour l'Évangile. » Le procès de Valentin Gentilis marque le point culminant de ces débats avec la colonie italienne. Une prompte rétractation sauva la vie de Gentilis; mais, tourmenté par ses regrets, Gentilis devait quelques années plus tard attaquer de nouveau les idées du réformateur; les Bernois le mirent à mort, tandis que ses amis de Genève étaient condamnés à l'exil.

La période qui s'écoule de 1541 à 1555 est, dans la vie de Calvin, singulièrement féconde en écrits. En 1541, est imprimé à Genève, en français, le *Petit traité de la sainte cène ;* en 1542, le *Catéchisme de l'Église de Genève* par questions et réponses (en français et en latin); en 1543, l'*Humble exhortation à l'empereur Charles-Quint et à la diète de Spire pour qu'ils veuillent bien mettre sérieusement la main à la restauration de l'Église* (en latin); un traité dogmatique contre Albert Pighius, *Défense de la sainte et orthodoxe doctrine sur la servitude et l'affranchissement de la volonté humaine* (en latin); l'*Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisait inventaire*

de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, etc. (en français, puis en latin); le *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes* (en français); en 1541, l'*Excuse à Messieurs les nicodémites sur la complainte qu'ils font de sa trop grande rigueur* (en français, puis en latin, 1545); la *Brève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (en français); en 1544 et 1545, l'écrit intitulé : *Aux ministres de Neufchâtel contre la secte fanatique* (dans l'édition de 1545 fanatique devient *fantastique*) *et furieuse des libertins qui se disent spirituels* (en français); en 1545, les *Scholies sur l'admonition paternelle de Paul III à l'empereur Charles-Quint* (en latin); la *Défense de Farel et de ses collègues contre les calomnies du théologastre Caroli* (en latin).

Les années 1546-1555 virent publier tous les commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament; en 1546 et 1547, les deux Épîtres aux Corinthiens; en 1548, Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, et les deux à Timothée; en 1549, Épître à Tite et Épître aux Hébreux; en 1550, Épître de saint Jacques et les deux aux Thessaloniciens; en 1551, Épîtres de saint Jean et de saint Jude, et nouvelle édition de toutes les Épîtres de saint Paul; en 1552, les Actes; en 1553, les Évangiles. L'Ancien Testament ne vint qu'après, sauf Isaïe, en 1551, et la Genèse en 1554.

La publication des commentaires fut plusieurs fois interrompue par des écrits que réclamaient les circonstances; en 1547, il écrit, en français, à l'Église de Rouen contre *un franciscain de la secte des libertins*; en 1547, contre le concile de Trente, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto* (en latin); en 1549 contre l'*Interim*, qu'il attaque dans son *Interim adultero-germanum*, publié ensuite en français sous le titre de : *Deux traités touchant la réformation de l'Église, et le vrai moyen d'appointer les différens qui sont en icelle;* la même année, en français, *Avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire, et autres curiosités qui règnent aujourd'hui dans le monde;* en 1550, *Traité des scandales qui empêchent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile et en débauchent d'autres* (en latin); en 1552, *Quatre sermons traitant des matières fort utiles pour notre temps* (en français); *Traité sur l'éternelle prédestination*, et *Traité sur la vie chrétienne* (en latin); en 1554, *Défense de la foi orthodoxe sur la sainte Trinité contre les monstrueuses erreurs de Michel Servet, où il est montré qu'il est licite de punir les hérétiques* (en latin, puis en français); *Brève réponse aux calomnies d'un certain brouillon* (Castellion) *sur la doctrine de la prédestination* (en latin); en 1555, *Défense de la saine et orthodoxe doctrine sur les sacrements, leur valeur, leur efficace*, etc., *contre Westphal* (en latin).

VII. Dernières années de Calvin; son intervention dans les affaires religieuses de la France; ses dernières œuvres; sa mort (1555-1564). — L'autorité de Calvin à Genève ne fut plus contestée après la défaite des libertins; on le consulte sur toutes choses, affaires civiles, affaires criminelles, affaires politiques, commerciales, industrielles; aucune loi ne se fait, aucune décision ne se prend sans lui. Sûr de sa citadelle de Genève, Calvin put d'autant plus s'appliquer aux soins que les autres Églises réformées réclamaient de lui. Notons cependant qu'avant de mourir Calvin vit par deux fois, en 1560 et en 1563, Genève menacée. Pie IV s'était entendu, pour abattre Genève, avec le roi de France, le roi d'Espagne et le duc de Savoie. Les ambitions rivales des princes empêchèrent l'exécution de leur projet. En 1563, les libertins exilés négocièrent avec le duc de Savoie une nouvelle entreprise; Genève, aussitôt mise en état de défense, ne fut pas attaquée.

Cette situation critique n'empêchait pas Genève et Calvin de troubler leurs voisins. En janvier 1561, Charles IX se plaint vivement des troubles semés dans son royaume par les prédicants venus de Genève et somme le Conseil de les rappeler. Calvin répond, au nom du gouvernement, par une lettre humble de ton, mais ferme et presque insolente dans le fond; il se borne à dire que les prédicants sont étrangers aux émeutes et laisse entendre que l'on continuera à les envoyer. Une lettre de Calvin à Bullinger (mai 1561) nous montre comment s'organisait cette active propagande. Calvin, dans la période qui précéda l'explosion des guerres civiles, exerça la direction spirituelle des Églises de France. En 1557, il félicite l'Église de Paris de ce qu'elle poursuit sa marche « au milieu des craintes et des assauts »; il la console après l'arrestation de plusieurs des membres de l'assemblée de la rue Saint-Jacques; à son instigation, les cantons suisses et les princes protestants d'Allemagne intercèdent pour eux auprès d'Henri II; il fait remettre au roi, au nom des protestants de France, une confession de foi destinée à réfuter les calomnies dont on les accable; en janvier 1558, nouvelle lettre à l'Église de Paris et nouvel envoi de ministres. C'est sous l'inspiration de Calvin que se réunit à Paris, en mai 1559, l'humble et courageuse assemblée que les Églises réformées de France appellent leur premier synode national. Là furent adoptées leur confession de foi et leur constitution disciplinaire. En juin et en novembre 1559, Calvin adresse encore deux importantes épîtres aux *fidèles de France*.

Aussitôt après la mort d'Henri II, les progrès du protestantisme furent rapides et le protestantisme politique s'organisa avec ses chefs aristocratiques. Ceux-ci n'étaient pas d'humeur à pratiquer la patience évangélique; au surplus, la plupart d'entre eux n'étaient mus que par leurs ambitions; ils virent venir à eux beaucoup de mécontents, en particulier de la besogneuse et turbulente noblesse du Sud-Ouest. Les réformés allaient, à leur suite, entrer dans la voie de la violence et de la rébellion. Sur la ligne de conduite à suivre, leurs pasteurs se divisaient. L'Église calviniste de Strasbourg préconisait l'emploi de la force, et un banni parisien, le jurisconsulte Hotman, se flattait que tous les Guises seraient mis à mort et qu'il ne survivrait pas un rejeton mâle de cette race maudite. Jusque-là Calvin avait dissuadé les protestants français de recourir à la violence; mais alors il était évident qu'ils étaient les plus faibles. Quelle allait être maintenant son attitude? Il n'a pas approuvé formellement la conjuration d'Amboise, en 1560; mais il paraît impossible que Théodore de Bèze et les autres docteurs qui l'approuvèrent aient agi contre l'avis de Calvin. Le désaveu qu'il fit du complot après l'événement ne prouve rien : les Guises étaient vainqueurs et pouvaient l'être pour longtemps. C'est alors que Calvin écrivit à Coligny qui, lui aussi, s'était réservé : « S'il s'espandoit une seule goutte de sang, les rivières en découlleroient. Il vaut mieux que nous périssions tous cent fois que d'estre cause que le nom de chrestienté et l'Évangile soient exposés à tel opprobre. » Cependant il admettait la légitimité de la révolte, si tous les princes du sang et les parlements se prononçaient contre le gouvernement des Guises. Cette concession ouvrit, comme on l'a dit, la voie aux casuistes de l'insurrection qui se contentèrent bientôt de l'approbation d'un seul prince du sang; ils y ajoutèrent une distinction entre leurs droits comme opposants politiques et leurs droits comme chrétiens désireux de faire avancer l'Évangile; bientôt, surtout dans les provinces du Midi, les passions déchaînées firent rage.

Calvin encourageait les chefs du parti; il écrivait à Coligny; il lui avait adressé une première lettre après la bataille de Saint-Quentin; il le loua lorsque à l'assemblée de Fontainebleau il eut osé remettre au roi la

Supplication de ceux qui, en diverses provinces, invoquent le nom de Dieu suivant la règle de la piété. En revanche, les variations religieuses et les mœurs du roi de Navarre, Antoine de Bourbon, lui causent mille soucis et finissent par provoquer son indignation; il écrit de lui qu'il est tout à Vénus, *totus est venereus.*

Calvin n'assista point en personne au fameux colloque de Poissy, en 1561; le Conseil de Genève refusa de le laisser partir, « soit, dit Bossuet, *Hist. des variations,* l. IX, n. 91, qu'on craignît d'exposer à la haine publique le chef d'un parti si odieux; soit qu'il crût que son honneur fût mieux conservé en envoyant ses disciples, et conduisant secrètement l'assemblée de Genève, où il dominait, que s'il se fût commis lui-même. » A la sollicitation de Coligny, du roi de Navarre et de Catherine de Médicis, il envoya celui que l'on commençait à considérer comme son futur successeur, Théodore de Bèze. Ce fut Calvin qui rédigea la réponse du Conseil de Genève au roi de Navarre.

Dans une lettre à Coligny, il l'incite à profiter des dispositions favorables que manifestait alors la régente Catherine de Médicis pour la déterminer à protester contre le concile de Trente avec la reine d'Angleterre, les princes d'Allemagne et les Suisses. Le plan de Calvin échoua; mais la tolérance de la reine mère assura de nouveaux succès à la propagande protestante; le prince de Condé put alors réclamer, au nom de deux mille cent cinquante Églises, le droit de bâtir des temples; l'édit de janvier 1562 accorda en fait aux protestants la liberté de conscience et de culte.

Cependant les violences se multipliaient et tout annonçait la guerre civile; quand elle eut éclaté, Calvin cette fois approuva la résistance armée; lorsque le prince de Condé, menacé dans Orléans, sollicita le secours des protestants d'Allemagne et de Suisse, Calvin appuya vivement cette demande; il soutint non moins vivement une demande des protestants de Lyon; il écrivit aux Églises du Midi pour les presser de trouver l'argent nécessaire à la solde des Allemands recrutés par d'Andelot. Notons à son honneur que Calvin blâma les horribles excès du baron des Adrets (1562).

Après la bataille de Dreux, 19 décembre 1562, Calvin dut prêcher aux protestants français la soumission à la volonté de Dieu, et il écrivit à ce sujet une lettre au gouverneur de Lyon, M. de Soubise. L'édit de pacification d'Amboise (19 mars 1563), qui garantissait à tous les réformés la liberté de conscience, mais à la haute noblesse seule et en certains lieux la liberté du culte, excita son vif mécontentement. Il traita le prince de Condé de misérable qui avait « trahi Dieu en sa vanité ». La Réforme ainsi cantonnée devait n'avoir plus qu'un rayonnement restreint et apparaître de plus en plus au peuple comme la religion de l'aristocratie. L'année suivante, 1564, Condé, oubliant son parti dans les délices de la cour, s'attirait de nouveau les admonestations de Calvin.

Le réformateur touchait alors au terme de sa vie. Les grandes affaires du protestantisme français ne l'avaient pas absorbé tout entier. Il avait beaucoup écrit. Quelques-uns de ses ouvrages sont encore des cris de guerre : *Réformation pour imposer silence à un certain belistre nommé Aut. Cathelan jadis cordelier d'Albigeois* (en français, 1556); *2e défense contre Westphal* (1556, en latin); *Dernier avertissement au même* (1557, en latin); *Réponse aux questions de Georges Blandrata* (1558, en latin); *Félicitation à Gabriel de Saconay* (1560, en latin); *Réponse aux invectives de Baudoin* (1561, en latin); *L'impiété de Valentin Gentilis découverte,* etc. (1561, en latin). Outre les œuvres de polémique, on doit citer les commentaires sur l'Ancien Testament; en 1557, les Psaumes et le prophète Osée; en 1559, les douze petits prophètes; en 1561, Daniel; en 1563, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Jérémie; en 1564, Josué. Plusieurs de ces commentaires ne furent pas écrits par lui, mais recueillis dans ses leçons publiques par Charles de Jonvilliers, son secrétaire, et Jean Budé. Ces mêmes années virent aussi paraître plusieurs séries de sermons, également recueillis par les disciples de Calvin, mais publiés sous ses yeux. Une première série sur l'Épître aux Galates, avait déjà paru en 1552; la deuxième, sur deux chapitres de la Ire aux Corinthiens, est de 1558, ainsi que la troisième, recueil de discours sur divers sujets; en 1562, cinq séries, dont une de soixante-cinq discours sur les trois premiers Évangiles; en 1563, une série sur les deux Épîtres à Timothée et une sur le livre de Job. Ces derniers discours ont eu une grande réputation; Coligny se les faisait lire et relire.

Dans ses *Commentaires* et dans ses *Sermons,* Calvin se trouvait avoir commenté et traduit, verset par verset, une grande partie de la Bible; il se servait du texte d'Olivétan et le corrigeait; il n'avait cependant jamais publié de traduction française nouvelle ou revisée du texte de la Bible; l'idée vint à l'un des éditeurs des *Opera Calvini,* M. Reuss, de rapprocher tous les passages traduits par Calvin et d'en faire ce qu'il a appelé la *Bible française* de Calvin; le travail que Reuss avait préparé fut publié par M. Erichson dans les t. LVI et LVII des *Opera Calvini,* du *Corpus reformatorum.* La *Bible française* de Calvin comprend : les cinq livres de Moïse et le livre de Josué, les Psaumes, Job, Isaïe, Osée, les Évangiles, les Actes et les Épîtres.

Calvin avait voulu assurer après lui la perpétuité de son enseignement; à cet effet, il avait fondé, le 5 juin 1559, l'Académie de Genève, composée de cinq professeurs, deux de théologie, un d'hébreu, un de grec, un de philosophie. Au même moment, il ouvrait le collège de Genève.

La santé de Calvin était depuis longtemps minée; en 1559, il fut gravement malade; vers le milieu de 1563, il commença de décliner rapidement; le 6 février 1564, un vomissement de sang le fit descendre de chaire pour n'y plus remonter; le 2 avril, il se fit porter au temple et reçut la cène des mains de Théodore de Bèze; le 27 et le 28 avril, il fit ses adieux aux magistrats et aux pasteurs de la cité; Farel, âgé de près de quatre-vingts ans, vint à Genève au commencement de mai pour le revoir encore une fois; Calvin rendit le dernier soupir le 27 mai 1564; il n'avait pas cinquante-cinq ans.

« C'est une faiblesse, dit Bossuet, *Histoire des variations,* l. X, n. 57, de vouloir trouver quelque chose d'extraordinaire dans la mort de telles gens. Dieu ne donne pas toujours de ces exemples. Puisqu'il permet les hérésies pour l'épreuve des siens, il ne faut pas s'étonner que, pour achever cette épreuve, il laisse dominer en eux jusqu'à la fin l'esprit de séduction avec toutes les belles apparences dont il se couvre; et, sans m'informer davantage de la vie et de la mort de Calvin, c'en est assez d'avoir allumé dans sa patrie une flamme que tant de sang répandu n'a pu éteindre, et d'être allé comparaître devant le jugement de Dieu sans aucun remords d'un si grand crime. »

Bien des jugements ont été portés sur Calvin qu'il serait intéressant de reproduire ici. Les uns, parmi les catholiques, ont cru devoir, malgré le sage avis de Bossuet, charger celui qui a fait tant de mal à l'Église de tous les péchés d'Israël et accepter, les yeux fermés, les calomnies dont on était si prodigue au XVIe siècle et qui n'ont épargné à peu près aucun des personnages mêlés aux grandes luttes de l'époque; Audin en est le type fâcheux; d'autres, parmi les protestants, et en particulier le dernier historien de Calvin, M. Doumergue, si érudit qu'il soit, sont tombés dans les excès de l'école légendaire et naïvement admirative qu'ils reprochent justement à certains hagiographes catholiques : tel un dévot franciscain parlant de saint François d'Assise. Parmi ceux que ne dominent point les

préoccupations confessionnelles, Renan, dans ses *Études religieuses*, M. Faguet, dans ses *Études sur le XVIe siècle*, M. Brunetière, dans sa *Conférence de Genève* et dans son *Histoire de la littérature française classique*, ont exprimé sur Calvin des opinions très libres et très dignes d'être méditées. Indépendamment des historiens de Calvin dont on trouvera les noms à la bibliographie, nous devons signaler un intéressant article de M. Rosseuw Saint-Hilaire dans la *Revue chrétienne* du 15 décembre 1862 et un discours de M. de Félice, doyen de la faculté de théologie de Montauban, pour le troiscentième anniversaire de la mort de Calvin, en 1864. En rapprochant et en comparant ces divers jugements, on arrive à se faire une idée assez complète et assez exacte du chef de la Réforme française.

A nos yeux, Calvin fut un homme de réaction; il ne chercha point à concilier avec la doctrine chrétienne les tendances de son époque pour lesquelles l'Église catholique lui semblait avoir une complaisance coupable; il ne sut pas voir dans l'Église un organisme vivant, appelé par conséquent à se transformer au cours des siècles, suivant une loi; il se borna à remonter aux origines telles qu'elles lui apparaissaient et prétendit réformer la doctrine et la discipline de l'Église sur le modèle antique; il modifia sous ce prétexte, sur quelques points essentiels, et la doctrine et la discipline catholiques; puis, sûr de l'infaillibilité de son jugement et de l'excellence de son œuvre, pour cette doctrine et cette discipline réformées, il réclama tous les droits et toutes les prérogatives qui avaient appartenu à l'ancienne Église; substituer l'Église de Calvin à l'Église du pape, il n'eut pas d'autre but. Au fond, son tempérament fut précisément celui que nos adversaires ont coutume d'imputer à ceux des catholiques qu'ils tiennent pour les plus intransigeants et les plus étroits; jamais contemporain d'Innocent III, jamais interprète le plus outré du *Syllabus* ne proclama de façon plus absolue les droits exclusifs de la vérité et de ses interprètes authentiques; pour Calvin, l'État est au service de l'Église et de la vérité religieuse, dogmatique et morale; sa mission principale est de la faire triompher.

Calvin fut un homme d'une volonté énergique et d'une rare puissance de travail; il n'eut pas la fougue entraînante de Luther et, venu le premier, il n'eût pas sans doute déchaîné comme lui la révolution religieuse en Europe; mais il se montra plus pénétrant, plus logique, plus organisateur que le réformateur allemand. Il n'eut pas non plus ce côté humain et passionné qui fait que, tout en condamnant Luther, on ne peut refuser à sa physionomie quelque chose de sympathique. Ce n'est pas à dire que Calvin fut totalement inaccessible aux sentiments humains, affections de famille, amitié; on a prouvé le contraire; mais il faut reconnaître que ces sentiments chez lui furent rares et exercèrent peu d'action sur sa vie. Au surplus, faut-il lui en faire un reproche? Un homme qui joue un rôle public de l'importance du sien a autre chose à faire qu'à s'abandonner aux sentiments même les plus légitimes. Il fut désintéressé, simple, sobre et sévère dans sa vie privée; les quelques cadeaux que lui firent à la fin de sa vie les magistrats de Genève et à propos desquels on a échafaudé d'assez sottes accusations, prouvent au contraire qu'il avait pratiqué ces vertus, qu'au surplus Pie IV et Sadolet lui ont reconnues.

En revanche, il fut orgueilleux, colère et vindicatif. « Je ne sais, dit Renan, si l'on trouverait un type plus complet de l'ambitieux, jaloux de faire dominer sa pensée parce qu'il la croit vraie,... tout (est) sacrifié à l'envie de former les autres à son image. Je ne vois guère qu'Ignace de Loyola qui puisse lui disputer la palme de ces terribles emportements; mais Loyola y mettait une ardeur espagnole et un entraînement d'imagination qui ont leur beauté,... tandis que Calvin a toutes les dureté de la passion sans en avoir l'enthousiasme. On dirait un interprète juré s'arrogeant un droit divin pour définir ce qui est chrétien ou anti-chrétien. » Et on demeure confondu, ajouterons-nous, de l'audace orgueilleuse de cet homme qui se substitue ainsi, tranquillement et sans remords, à une Église tant de fois séculaire, aux Pères, aux conciles, aux papes, et qui, au nom de son autorité d'hier, condamne, tue, déchaîne la guerre, en la rendant inévitable, et meurt enfin en se rendant témoignage à lui-même devant les ministres assemblés. Voilà qui assurément est plus grave qu'une aventure scabreuse ou un goût trop prononcé pour le bon vin.

Calvin eut l'âme d'un sectaire, plus que celle d'un apôtre. Comme penseur, nous nous efforcerons de montrer ce qu'il fut, en exposant sa doctrine à l'article CALVINISME. Comme écrivain, il tient une place distinguée dans notre littérature; on a pu dire avec raison de son chef-d'œuvre, l'*Institution chrétienne*, qu'avec ce livre la langue française avait appris à raisonner et à exprimer des idées générales. Ses œuvres françaises, en dehors des lettres et des sermons, sont d'ailleurs peu nombreuses. En latin ou en français, le style de Calvin a de la fermeté et de la vigueur; mais il est souvent embarrassé, sec, sans couleur et sans vie, triste, comme l'a dit justement Bossuet. Pourtant, dans certains écrits, ceux surtout de pure polémique, Calvin ne manque pas de verve, de mouvement, et même de pittoresque; il est alors aussi grossier que Luther; les invectives personnelles et les ordures abondent sous la plume de cet homme grave. Il accueille et répète toutes les calomnies, en particulier celles qui touchent aux mœurs; ses panégyristes, qui s'indignent si fort contre ceux qui lui ont rendu la pareille, feraient bien de lui réserver à lui-même une part de leur sévérité. Dans ses écrits, pas plus que dans la pratique de sa vie, la charité et la bonté ne sont le fort de Calvin.

Telle nous apparaît, après une consciencieuse étude, cette personnalité du chef de la Réforme française; à la considérer humainement, elle est grande, et, si elle n'est jamais aimable, elle est par certains côtés digne d'être admirée. Ajoutons qu'en face de la Renaissance et de ses tendances païennes, Calvin a eu le sens chrétien; il a contribué à remettre en lumière parmi ses contemporains l'idée des droits de Dieu et de la misère originelle de l'homme; ses excès et ses écarts doctrinaux, comme ceux de Luther, ont amené l'Église catholique à affirmer et à préciser son enseignement sur ces points fondamentaux du dogme chrétien. N'est-ce point pour de tels motifs que Dieu permet l'erreur et ne refuse pas toujours le génie à ceux qui la représentent? Il se réserve de les juger et d'autant plus sévèrement qu'ils auront mésusé de dons plus précieux. *Necesse est ut veniant scandala; verumtamen væ homini illi per quem scandalum venit.* Matth., XVIII, 7.

La bibliographie de la vie de Calvin est très riche; nous ne voulons donner ici que les indications les plus utiles; ceux qui voudraient avoir une bibliographie complète devraient consulter : Henry, *Das Leben Calvin's*, Hambourg, 1835; Albert Rilliet, *Bibliographie de la vie de Calvin*, Paris, 1864; E. Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps; appendices et notes*, 2 in-4°, Lausanne et Paris, 1899 et 1902; enfin et surtout le *Catalogue systématique* qui termine le t. LIX des Œuvres de Calvin dans le *Corpus reformatorum* et qui compte 880 numéros. Nous laisserons de côté dans cette bibliographie ce qui touche le calvinisme en général. En dehors des histoires générales de l'Église, il n'y a malheureusement que très peu de travaux catholiques sur Calvin. Ils sont ici marqués d'un *. Nous distinguerons dans cette bibliographie : 1° les collections et les recueils; 2° les premières et anciennes biographies de Calvin; 3° les biographies modernes; 4° les travaux concernant Genève et Calvin; 5° les principales études morales et littéraires sur Calvin.

1° *Collections et recueils.* — *Corpus reformatorum. Joannis Calvini opera quæ supersunt omnia*, édit. G. Baum, Ed. Cunitz, Ed. Reuss, 59 in-4°, Brunswick, 1863-1900; Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, 9 in-8°, Genève et Paris, 1866-1897; *Lettres françaises de*

Jean Calvin, publiées par Jules Bonnet, 2 in-8°, 1854; *Le catéchisme français de Calvin*, avec deux notices historiques et bibliographiques par Rilliet et Dufour, Genève, 1878; *Calvin d'après Calvin*, extraits de ses œuvres françaises par Vignet et Tissot, in-8°, 1864; *La France protestante*, des frères Haag, 2e édit., par Henri Bordier, 10 vol., 1877-1892; *Migne, *Dictionnaire du protestantisme*, Paris, 1858; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, 13 in-8°, articles *Calvin*, *Calvinisme*, *France protestante*, *Genève*; *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français* (un volume par an depuis 1852; un très grand nombre d'articles à consulter).

2° *Premières et anciennes biographies de Calvin.* — Théodore de Bèze, *Discours contenant en bref l'histoire de la vie et de la mort de maître Jean Calvin*, in-8°, Genève, 1564, en tête du *Commentaire* de Calvin sur Josué; 2e édit. en 1565, fort augmentée par Nicolas Colladon (collègue de Th. de Bèze et ami de Calvin); 3e édit. en latin, *Vita Calvini*, avec des additions et des suppressions, 1575 (en tête du t. III des *Œuvres* de Bèze, choix des lettres latines de Calvin); l'*Histoire ecclésiastique*, dite de Th. de Bèze, qui parut en 1580, édit. Baum et Cunitz, 1883-1889, ajoute de nouveaux renseignements à la biographie; *Bolsec, *Histoire de la vie de Calvin*, Paris, 1577 (écrite en partie pour se venger de Calvin et, par conséquent, source suspecte); *Florimond de Raemond, *Histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Paris, 1605 (œuvre posthume éditée par le fils de l'auteur; celui-ci est instruit et généralement digne de foi; M. Doumergue relève son autorité); *Jacques Desmay, *Remarques sur la vie de Jean Calvin*, Rouen, 1621; réimprimé, moins une trentaine de pages de début, dans les *Archives curieuses* de Cimber et Danjou, t. V; ces remarques sont tirées en partie des registres de chapitre de Noyon; *Le Vasseur, *Annales de l'église cathédrale de Noyon*, etc., Paris, 1633 (comme Desmay, a extrait des registres de Noyon ce qu'ils disent de Calvin; il est passionné et peu critique); *Papire Masson, *Vita Joannis Calvini*, 2 in-8°, Paris, 1638 (on en a souvent contesté l'authenticité; M. Doumergue nous paraît l'établir par de bons arguments); Drelincourt, *La défense de Calvin contre l'outrage fait à sa mémoire*, etc., Genève, 1667 (c'est une réponse du célèbre ministre protestant de Paris au traité du cardinal de Richelieu sur le moyen le plus court de convertir les hérétiques).

3° *Biographies modernes.* — Henry, *Das Leben Calvin's des grossen Reformators*, 3 vol., Hambourg, 1835-1844 (avec une bibliographie); *Audin, *Histoire de Calvin*, 2 in-12, Paris, 1841 (n'a aucune valeur); Staehelin, *J. Calvin's Leben und ausgewälte Schriften*, 2 in-8°, Elberfeld, 1861-1863; *Kampschulte et Walter Gœtz, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 vol., Leipzig, 1869-1899 (Kampschulte est mort *vieux-catholique*, à la fin de 1872; les matériaux du t. II presque achevé et du t. III furent remis entre les mains du professeur Cornelius, qui a publié dans les *Mémoires* de l'Académie royale de Munich plusieurs savantes monographies sur Calvin; Cornelius, également vieux-catholique, après avoir achevé ses études préparatoires, fut frappé d'une attaque et ne put achever l'ouvrage, il remit les papiers de Kampschulte et les siens à Walter Gœtz qui, en 1899, publia les t. II et III; c'est le meilleur ouvrage catholique qui existe sur Calvin (voir sur le 1er volume un important article de M. Baguenault de Puchesse dans la *Revue des questions historiques*, t. XII, p. 442); Bungener, *Calvin, sa vie, son œuvre et ses écrits*, in-12, Paris, 1863 (ouvrage intéressant, inexact sur un certain nombre de points, admire Calvin sans restriction); Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin*, 8 in-8°, Paris, 1863-1878 (ouvrage considérable, mais appartient à l'école *légendaire*; beaucoup d'erreurs); Guizot, *La vie de quatre grands chrétiens* (Calvin, p. 149-376), Paris, 1873; Abel Lefranc, *La jeunesse de Calvin*, in-8°, Paris, 1888 (savant et critique); A. Pierson, *Studien over Johannes Kalvijn* (*1527-1536*), 1881; *Nieuwe Studien over Johannes Kalvijn* (*1536-1541*), 1883; *Studien over Johannes Kalvijn, derde Reeks* (*1540-1542*), 3 vol., Amsterdam, 1891 (histoire critique et originale, qualifiée d'*hypercritique* par M. Doumergue, jugements personnels et souvent peu favorables à Calvin); E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, t. I, *La jeunesse de Calvin*; t. II, *Les premiers essais*, 2 in-4°, Lausanne et Paris, 1899 et 1902 (l'ouvrage complet comptera cinq volumes; véritable encyclopédie calvinienne; l'auteur sait tout ce qui a été dit sur Calvin; mais le culte de M. Doumergue pour Calvin lui enlève tout esprit critique, dès qu'il s'agit d'un reproche quelconque à l'adresse de son *saint*; il y a de trop nombreuses digressions et de fréquentes invectives contre les catholiques; ces défauts atténuent la portée scientifique d'un ouvrage qui rend cependant de grands services et est une mine précieuse de renseignements).

4° *Travaux concernant Genève et Calvin.* — Jean-Antoine Gautier, *Histoire de Genève jusqu'en 1608* (écrite de 1708 à 1713), six volumes sur huit ont paru, le Ier en 1896 et le VIe en 1903, à Genève; Gaberel, *Histoire de l'Église de Genève*, 3 vol., Genève, 1868; Amédée Roget, *Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade*, 7 in-12, Genève, 1870-1883; Fleury, *Histoire de l'Église de Genève depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1802*, 3 vol., Genève, 1880; Mignet, *Mémoire sur l'établissement de la Réforme à Genève*, dans les *Mémoires historiques*, 4e édit., Paris, 1877; Eugène Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, in-8°, Genève, 1897; Dunant, *Les relations politiques de Genève avec Berne et les Suisses de 1536 à 1564*, Genève, 1894; Galiffe, *Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès criminels intentés à Genève contre Ami Perrin*, 1862; *Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procès de Pierre Ameaux*, 1863; H. Fazy, *Procédures et documents de XVIe siècle* (Gruet, Favre, Perrin, Bolsec, Gentilis, Gallo), dans les *Mémoires de l'Institut national genevois*, 1866, 1878, 1886; Émile Saisset, *Mélanges d'histoire, de morale et de critique. Michel Servet, sa doctrine philosophique et religieuse. Nouveaux documents sur son procès et sa mort*, Paris, 1859; Tollin, *Das Lehrsystem Michael Servets*, 3 in-8°, 1876-1898; Willis, *Servetus and Calvin*, Londres, 1878; Buisson, *Sébastien Castellion* (*1515-1563*), *étude sur les origines du protestantisme libéral en France*, 2 in-8°, Paris, 1891; Charles Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève, L'Académie de Calvin* (1559-1798), Genève, 1900. — Pour les années passées par Calvin à Strasbourg, on devra surtout consulter : Erichson, *L'Église française de Strasbourg*, Strasbourg, 1886.

5° *Études morales et littéraires sur Calvin.* — Renan, *Études d'histoire religieuse. Calvin*, Paris, 1857; Réaume, *La Réforme et les réformateurs*, Paris, 1869; Nisard, *Histoire de la littérature française*, 5e édit., Paris, 1874, t. I, p. 306-340; Sayous, *Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation*, 2e édit., 2 in-12, 1881; Philippe Gadet, *Histoire littéraire de la Suisse française*, in-8°, Paris, 1890; Faguet, *Études sur le XVIe siècle*, in-12, Paris, 1894 (Calvin, p. 127-197); Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. III, *Théologiens et prédicateurs*, par Petit de Julleville et Bébelliau, Paris, 1897, p. 319-354; Brunetière, *Histoire de la littérature française classique*, *L'œuvre littéraire de Calvin*, Paris, 1904, t. I, p. 193-230. A. BAUDRILLART.

CALVINISME, doctrine de Calvin et de ses sectateurs. Calvin dérive de Luther. Malgré toutes les différences de race et de génie qui les distinguent et même les séparent, il n'est pas difficile de signaler leurs points de contact. Les idées émises par Luther étaient en circulation depuis plus de quinze ans lorsque Calvin publia la 1re édition de son *Institution chrétienne* et Calvin lui-même les avait reçues d'Olivétan et de Wolmar. Le point de départ des erreurs de Calvin doit donc être cherché dans Luther. Aussi, renvoyant le lecteur aux articles LUTHÉRANISME et PROTESTANTISME, nous nous bornerons ici à dire : I. Ce que Calvin a emprunté à Luther à savoir : 1° la règle de foi, tirée de l'Écriture sainte; 2° la théorie de l'ordre surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, notamment quant au libre arbitre; 3° le système de la justification et du rapport de la foi et des œuvres. II. Ce que Calvin a ajouté de personnel aux données primitives de la théologie luthérienne, à savoir : 1° la doctrine de l'inamissibilité de la grâce et de la certitude du salut; 2° celle de la prédestination absolue. III. Ce que Calvin a modifié dans les doctrines luthériennes, à savoir : 1° la doctrine de l'Église; 2° celle des sacrements. IV. Méthode de Calvin; jugement et conclusions.

L'ordre que nous adoptons nous permettra, tout en marquant le rapport de Luther et de Calvin, de donner un exposé systématique de la doctrine calviniste et de suivre à peu près les développements de l'*Institution chrétienne*, ce livre qui, constamment repris et travaillé par Calvin demeure l'exposé le plus méthodique et le plus complet de la théologie propre à la nouvelle secte.

Nous rappelons que l'*Institution chrétienne*, sous sa forme définitive, se divise en quatre livres : le Ier « qui est de cognoistre Dieu en tiltre, en qualité de créateur

et souverain gouverneur du monde »; le IIe « qui est de la cognoissance de Dieu, en tant qu'il s'est monstré rédempteur en Jésus-Christ : laquelle a esté cognue premièrement des pères sous la loy, et depuis nous a esté manifestee en l'Évangile »; le IIIe « qui est de la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent, et des effects qui s'en ensuyvent »; le IVe « qui est des moyens extérieurs, ou aydes, dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ son fils et nous retenir en luy ».

Nous citerons l'*Institution chrétienne* d'après l'édition française de 1560, rééditée en 1888 par Frank Baumgartner. Nous nous appuyerons aussi principalement, dans cet exposé de la doctrine calviniste, sur la *Confession de foi de Genève* de 1537 et sur la *Confession de foi des Églises de France* de 1559, documents antérieurs à la mort de Calvin et émanés de lui. *Corpus reformatorum, Opera Calvini*, t. IX, XXII.

I. Ce que Calvin a emprunté à Luther. — 1° *La règle de foi; l'Écriture sainte.* — Luther, en révolte contre l'autorité de l'Église et la niant, avait été amené à se réclamer uniquement de la parole de Dieu, contenue dans la sainte Écriture. Calvin tira toutes les conséquences logiques de ce principe.

Dieu, dit-il, se révèle à l'homme par la nature et par la raison; mais l'ignorance et la passion rendent obscure cette révélation; il fallait donc un moyen plus sûr pour conduire l'homme à Dieu; la bonté divine l'a employé. Dieu nous a révélé lui-même ce que nous devions savoir et a conservé par sa providence les révélations qu'il a faites : elles sont contenues dans la sainte Écriture. Nous avons donc dans l'Ancien et le Nouveau Testament *tout* ce qui est nécessaire pour connaître Dieu, nos obligations envers lui et nos devoirs envers les hommes. Dans la *Confession de foi de Genève*, de 1537, nous lisons : « La Parolle de Dieu. Premièrement, nous protestons que pour la reigle de notre foy et religion nous voullons suyvre la seule Escripture, sans y mesler aucune chose qui ayt esté controuvée du sens des hommes sans la Parolle de Dieu; et ne prétendons pour notre gouvernement spirituel receevoir aucune doctrine que celle qui nous est enseignée par icelle parolle, sans y adjouster ne diminuer, ainsi que N.-S. le commande. »

L'art. 3 de la *Confession de foi des Églises de France*, de 1559, énumère les livres canoniques. De l'Ancien Testament, sont retranchés Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées. Le Nouveau Testament demeure tel que pour l'Église catholique : Calvin, au contraire de Luther, garde même l'Épître de saint Jacques, plus soucieux en cela de ne pas mutiler les écrits du Nouveau Testament que de mettre sa doctrine en harmonie avec ces pages si claires et si décisives de la sainte Écriture.

Mais comment savons-nous que ce que nous appelons l'Écriture sainte est en effet révélé? Comment distinguons-nous les livres canoniques des apocryphes? Voir Canon des Livres saints. Le critère calviniste diffère de celui de Luther, qui s'en rapportait pour ce discernement à sa propre doctrine sur la justification par la foi. L'art. 4 de la *Confession des Églises de France* répond : « Nous connaissons ces livres être canoniques et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Église que *par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit* qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun acte de la foi. » Calvin dit encore : « Quant à ce que ces canailles (les papistes) demandent dont et comment nous serons persuadés que l'Escriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église : c'est autant comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. » *Inst. chrét.*, l. I, c. VII, n. 2, p. 35.

L'art. 5 de la *Confession des Églises* fait en trois lignes le procès de toute la tradition qualifiée d'inventions humaines. L'Écriture est la règle de la vérité « dont il s'ensuyt que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à cette Écriture sainte ».

Si *le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit* suffisent à chaque fidèle pour discerner la canonicité de tel livre et le sens de tel passage, on peut se demander en vertu de quelle délégation du Saint-Esprit, les députés du synode de 1559 s'arrogeaient le droit de dresser une liste officielle des livres canoniques? En quoi ce procédé se distingue-t-il de celui du concile de Trente, avec cette différence qu'il est en harmonie parfaite avec le principe de l'Église catholique et en parfaite contradiction avec le principe de l'Église réformée?

La raison individuelle de chaque fidèle est, en dernière analyse, constituée juge sans appel du caractère des Livres saints et de ces livres seuls dépend toute la croyance. Bossuet tire admirablement la conséquence : « Ainsi les décrets des conciles, la doctrine des Pères, et leur sainte unanimité, l'ancienne tradition du saint-siège et de l'Église catholique, n'ont plus été comme autrefois des lois sacrées et inviolables. *Chacun s'est fait à soi-même un tribunal où il s'est rendu l'arbitre de sa croyance;* et encore qu'il semble que les novateurs aient voulu retenir les esprits en les renfermant dans les limites de l'Écriture sainte, comme ce n'a été qu'à condition que chaque fidèle en deviendrait l'interprète, et croirait que le Saint-Esprit lui en dicte l'explication, *il n'y a point de particulier qui ne se voie autorisé par cette doctrine à adorer ses inventions, à consacrer ses erreurs, à appeler Dieu tout ce qu'il pense.* » *Oraison funèbre d'Henriette de France*, édit. Rébelliau, p. 100.

Après avoir établi l'Écriture comme la seule règle de notre croyance, Calvin recherche ce qu'elle nous apprend de Dieu. Le même art. 5 de la *Confession des Églises* admet les trois symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase « parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu ». L'art. 6 condamne les erreurs relatives à la trinité : « Et en cela, avonons ce qui a été déterminé par les conciles anciens et détestons toutes sectes et hérésies qui ont été rejetées par les saints docteurs, comme saint Hilaire, saint Athanase, saint Ambroise, saint Cyrille. » En ceci encore, Calvin semble déroger à son principe. Primitivement, il avait soutenu qu'on n'est pas obligé de s'en tenir aux formules anciennes sur la trinité, ni même aux mots trinité, substance, personne, etc., mais, à la suite de la grande polémique avec Caroli, pour éviter les accusations qui pesaient sur lui et les erreurs que faisait naître une trop grande liberté d'expression, il s'était rallié auxdites formules, notamment à celles de saint Athanase. Voir Doumergue, *Calvin*, t. II, l. II, c. V. Le début de la *Confession* soumise au synode de Lausanne (mai 1537) disait : « Il ne faut chercher Dieu que dans sa Parole, ne rien penser de lui que selon sa Parole, ne parler de lui qu'avec sa Parole. » Ceci était dans la logique du principe posé par Calvin.

2° *La théorie de l'ordre surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, notamment quant au libre arbitre.* — Après avoir, tant dans l'*Institution chrétienne* que dans les *Confessions de foi*, parlé de la création et de la providence, Calvin en venait à se demander quel est l'état de l'homme sur la terre et comment l'homme déchu est racheté par Jésus-Christ. Sur cette matière encore, il se rattache étroitement au système luthérien et se borne à le présenter avec plus de méthode et de logique, sans ces écarts de forme paradoxale, passion-

née, pittoresque, qui donnent tant de vie aux écrits du réformateur allemand.

Ainsi que l'a très bien montré Moehler, au début de sa *Symbolique*, l'erreur fondamentale et commune des systèmes protestants est la confusion qu'ils font entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce à l'origine du genre humain, dans l'état primitif de l'homme. Suivant ces systèmes, tous les dons accordés à l'homme innocent faisaient partie de son essence et lui étaient dus par le créateur. La grâce sanctifiante était l'apanage nécessaire et naturel de l'humanité avant la chute primitive.

Cette confusion entre les deux ordres, Calvin la fait. « Dieu donques a garny l'âme d'intelligence, par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste, et voir ce qu'elle doit suyvre ou fuir, estant conduite par la clarté de raison. Parquoy ceste partie qui adresse a été nommée par les philosophes gouvernante comme en superiorité. Il luy a quant et quant adjousté la volonté, laquelle a avec soy l'election : ce sont les facultez dont la première condition de l'homme a esté ornée et anoblie ; c'est qu'il y eust engin, prudence, jugement et discretion non seulement pour le régime de la vie terrestre, *mais pour parvenir jusques à Dieu, et à parfaite felicité :* et puisqu'il y eust election conjointe, laquelle guidast les appetis, moderant aussi tous les mouvements organiques qu'on appelle : et ainsi que la volonté fust conforme du tout à la reigle et attrempence de raison. En ceste integrité l'homme avoit franc arbitre, *par lequel s'il eust voulu, il eust obtenu vie éternelle.* » *Inst. chrét.*, l. I, c. xv, n. 8, p. 89.

De cette confusion première résulte inévitablement la théorie du péché originel et de ses suites. La chute du premier homme n'a pas seulement blessé, mutilé la nature humaine; elle l'a substantiellement changée, et il n'est plus resté en elle que misère et corruption. « Ce qui est le plus noble et le plus à priser en nos âmes, écrit Calvin, *Inst. chrét.*, l. II, c. I, n. 9, non seulement est navré et blessé, mais du tout corrompu, quelque dignité qui y reluise, en sorte qu'il n'a pas seulement mestier de gairison, mais faut qu'il veste une nature nouvelle... Tout l'homme est aceablé comme d'un déluge depuis la teste jusques aux pieds, en sorte qu'il n'y a nulle partie de luy exempte de péché, et par ainsi que tout ce qui en procède est à bon droit condamné et imputé à péché. » « En sorte, dit l'art. 9 de la *Confession de foi des Églises de France,* que sa nature est du tout corrompue; et, étant aveugle en son esprit et dépravé en son cœur, a perdu toute intégrité sans en avoir rien de résidu. »

D'où ces diverses conséquences : 1. que l'homme n'est plus libre, mais qu'il obéit nécessairement soit à la délectation de la grâce, soit à la délectation de la concupiscence; 2. que toutes les œuvres de l'homme, en dehors de la foi chrétienne, sont des péchés, même les meilleures; 3. que les œuvres même du juste sont *intrinsèquement* des péchés, seulement des péchés que couvre et que dissimule la grâce de Jésus-Christ.

On sait avec quelle verve intarissable, quel luxe de comparaisons, quelles saillies bouffonnes, Luther s'attaque au libre arbitre et fait de la négation radicale de la liberté humaine un des principes fondamentaux de sa théologie. Calvin n'a rien de cette joyeuseté tudesque; mais s'il est moins piquant et moins sarcastique, il n'est pas moins formel que l'ancien religieux augustin sur cette grande question métaphysique et morale.

Pour lui comme pour Luther, le franc arbitre est un vain mot « dont les pélagiens de notre temps, c'est-à-dire les sophistes de Sorbonne », *Inst. chrét.*, l. II, c. III, n. 13, abusent pour déprécier les droits de Dieu. Depuis le péché originel, il n'y a plus de liberté; et si un instant Calvin, comme Luther, recule effrayé devant cette conséquence extrême d'un faux principe, ce ne sera que pour éluder la difficulté à l'aide d'une distinction déjà formulée par Luther et que devaient reproduire plus tard Baius et Jansénius, à savoir qu'il suffira, pour donner lieu à la responsabilité, c'est-à-dire au mérite et au démérite, c'est-à-dire encore à la sanction de la loi morale et religieuse, que l'homme ne soit pas *contraint* bien qu'il soit *nécessité,* et ainsi il pourra pécher volontairement, c'est-à-dire mériter justement une punition, quoique d'ailleurs il ait été nécessité à pécher.

Et si on lui objecte que, dans ce cas, c'est une dérision et une moquerie de la part de Dieu que d'avoir commandé aux hommes le bien, la justice, la vertu, il répondra hardiment, comme Luther, qu'on ne peut rien arguer des commandements faits par Dieu à l'homme, l'intention de Dieu ayant été justement de « commander à l'homme ce qui était par-dessus sa vertu pour le bien convaincre de son impuissance ». *Inst. chrét.*, l. II, c. V, n. 4-6, p. 146.

De ces assertions voici la preuve : *Inst. chrét.*, l. II, c. II : *Que l'homme est maintenant dépouillé de franc arbitre et misérablement assujetti à tout mal.* Les philosophes ont bien essayé d'établir le libre arbitre et les philosophes païens l'ont glorifié. Les Pères se sont laissé à tort influencer par eux : « Quant est, dit Calvin, *ibid.*, n. 3, des docteurs de l'Église chrestienne, combien qu'il n'y en ait eu nul d'entre eux qui n'ait recognu la raison estre fort abbatue en l'homme par le péché et la volonté estre sujette à beaucoup de concupiscences, néanmoins la pluspart a plus suyvi les philosophes qu'il n'estoit mestier. Il me semble qu'il y a eu deux raisons qui ont meu les anciens Pères à ce faire. 1° Ils craignoyent s'ils ostoyent à l'homme toute liberté de bien faire que les philosophes ne se moquassent de leur doctrine; 2° que la chair laquelle est assez prompte à nonchalance ne prit occasion de paresse pour n'appliquer son estude à bien. »

Calvin cite plusieurs passages de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme où il est parlé du libre arbitre, et il ajoute : « En ces sentences, ils ont attribué plus de vertu à l'homme qu'ils ne devoyent. Il apparaistra que leurs paroles que nous avons récitées sont fausses pour en dire franchement ce qui en est. Combien que les docteurs grecs par dessus les autres, et entre eux singulièrement saint Chrysostome aient passé même en magnifiant les forces humaines, toutefois quasi tous les anciens Pères (excepté saint Augustin) sont tant variables en cette matière ou parlent si douteusement ou obscurément qu'on ne peut quasi prendre de leurs écrits aucune certaine résolution. Les autres écrivains qui sont venus après sont tombés de mal en pis jusques à ce qu'ils ont amené le monde en cette opinion que l'homme ne fût corrompu sinon en la partie sensuelle, et que cependant il eut la raison entière et pour la plus grand part liberté en son vouloir. »

N. 6. « C'est une chose résolue que l'homme n'a point libéral arbitre à bien faire, sinon qu'il soit aidé de la grâce de Dieu et de grâce spéciale qui est donnée aux élus tant seulement, par régénération, car je laisse là les frénétiques qui babillent qu'elle est indifféremment exposée à tous. »

N. 11. « Qu'est-ce que nous présumons tant de la puissance de notre nature? Elle est navrée, elle est abattue, elle est dissipée, elle est détruite, elle a mestier de vraie confession et non point de fausse défense. Il est nécessaire que toutes les armes d'impiété soient brisées, rompues et brûlées, — que tu demeures désarmé n'ayant en toi nulle aide. — D'autant que tu es plus débile en toi, Dieu te reçoit tant mieux. »

C. III, n. 5 : « Ce que je dis, la volonté estre dépouillée de liberté et nécessairement estre tirée au mal, c'est merveille si quelqu'un trouve cette manière de parler étrange, laquelle n'a nulle absurdité et a été usitée des anciens docteurs... Qui est-ce qui arguera le péché

n'estre point volontaire en l'homme, pour ce qu'il est sujet à nécessité de péché? La nature de l'homme est si perverse qu'il ne peut être ému, poussé ou mené sinon au mal. »

N. 6. « Tout ce qui est de bien au cœur humain est œuvre de pure grâce. »

N. 10. « Dieu émeut notre volonté, non pas comme on a longtemps imaginé et enseigné, tellement qu'il soyt après en nostre élection d'obtempérer à son mouvement ou résister; mais il la meut avec telle efficace qu'il faut qu'elle suyve. Ce qu'on lit souvent en Chrysostome ne doit point être reçu, c'est que Dieu n'attire sinon ceux qui veulent être attirés. En quoy, il signifie que Dieu, en nous tendant la main, attend s'il nous semblera bon de nous aider de son secours. Nous concédons bien que du temps que l'homme était encore entier, sa condition estoit telle qu'il se pouvoit incliner d'une part et d'autre, mais puisque Adam a déclaré par son exemple combien est povre et misérable le franc arbitre, sinon que Dieu veuille en nous et puisse tout, quelle profit aurons-nous quand il nous departira sa grâce en telle manière? » Au n. 11, Calvin développe l'idée que la persévérance ne s'explique point par la coopération de l'homme à la grâce de Dieu. C'est toujours Dieu qui fait tout, ce qui est montré au chapitre suivant :

C. IV. *Comment c'est que Dieu besongne aux cœurs des hommes.* — N. 1. « Je pense que nous avons suffisamment prouvé comment l'homme est tellement tenu captif sous le joug de peché, qu'il ne peut de sa propre nature ne désirer le bien en sa volonté, ne s'y appliquer. Davantage nous avons mis la distinction entre contrainte et nécessité : dont il appert que quand l'homme péche nécessairement, il ne laisse point de pécher de sa volonté. Mais pour ce que quand on le met en servitude du diable, il semble qu'il soit mené au plaisir d'iceluy plustost que du sien : il reste de despecher en quelle sorte cela se fait. » C'est dans ce paragraphe que se trouve la comparaison de la volonté de l'homme à un cheval qui se gouverne par le plaisir de celui qui est monté dessus, Dieu ou le diable.

C. V. *Combien les objections qu'on ameine pour defendre le franc arbitre sont de nulle valeur.* — N. 1. « Ils (les partisans du libre arbitre) arguent donc ainsi que si le péché est de nécessité ce n'est plus péché; s'il est volontaire qu'il se peut eviter. » — N. 2. « Ils disent après que si les vices et vertus ne procedent de libre élection, il n'est point convenable que l'homme soit rémunéré ou puni.

« Quant est des punitions que Dieu fait des maléfices, je réponds qu'elles nous sont justement dues, puisque la coulpe du péché réside en nous. Car il ne chaut si nous péchons d'un jugement libre ou servile, moyennant que ce soit de cupidité volontaire. »

N. 4. « Ils arguent ainsi que toutes exhortations seront frustratoires, qu'il n'y a nulle utilité en admonitions, que les repréhensions sont ridicules, s'il n'est en la puissance du pécheur d'y obtempérer. »

N. 6. « Ils arguent ainsi : Ou Dieu se moque de nous, quand il nous commande saincteté, piété, obéissance, chasteté, dilection et mansuétude : et quand il nous défend immondicité, idolâtrie, impudicité, ire, rapine, orgueil et choses semblables : ou il ne requiert sinon ce qui est en nostre puissance. Je confesse qu'il y a longtemps que c'est une chose vulgaire de mesurer les facultés de l'homme par ce que Dieu commande et que cela a quelque couleur de raison : néanmoins je dis qu'il procède d'une grande ignorance... *Dieu nous a commandé ce qui étoit par dessus notre vertu pour nous convaincre de notre impuissance.* »

3° *Le système de la justification et du rapport de la foi et des œuvres.* — Dans cette impuissance radicale de l'homme de faire quoi que ce soit de bon, sa justification ne peut évidemment lui venir que d'un principe extrinséque, opérant en lui sans lui : tel est bien le fond du dogme fondamental de la justification, dans le système calviniste comme dans le système luthérien. La grâce de la justification n'est pas un principe régénérateur qui pénètre les âmes et leur devient inhérent; c'est une simple imputation des mérites de Jésus-Christ. Et ce qui assure la justification, c'est la ferme confiance que les péchés sont remis à cause de Jésus-Christ. Chacun peut tenir pour certain que cette grâce lui est accordée; il doit même le croire comme un article de foi divine. C'est par la foi qui nous vient du Saint-Esprit que nous devenons membres de Jésus-Christ. La foi qui nous unit à ce point à Jésus n'est point seulement un jugement par lequel nous prononçons que Dieu ne peut ni se tromper, ni nous tromper, et que tout ce qu'il révèle est vrai; ce n'est point un jugement par lequel nous prononçons qu'il est juste ou qu'il est bon; c'est une connaissance certaine de la bienveillance de Dieu pour nous, fondée sur la vérité de la promesse gratuite de Jésus-Christ et produite dans nos âmes par le Saint-Esprit. Telle est la foi qui nous justifie. « Nous ne pouvons avoir de sécurité, dit la *Confession de foi des Églises de France,* jusques à ce que nous soyons bien résolus d'être aimés en Jésus-Christ... Nous croyons que nous sommes faits participants de cette justice par la seule foi... Nous croyons que nous sommes illuminés en la foi par la grâce secrète du Saint-Esprit, tellement que c'est un don gratuit et particulier que Dieu départ à ceux que bon lui semble, en sorte que les fidèles n'ont de quoi s'en glorifier, étant obligés au double de ce qu'ils ont été préférés aux autres. » Art. 20, 21.

Toutes les âmes justifiées sont également justes, car leur justice est celle du Sauveur.

Enfin, de cette théorie de la justification par la foi et par l'imputation extérieure des mérites de Jésus-Christ découle, par voie de conséquence directe, l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut, non pas que le juste ne fasse pas de bonnes œuvres; mais ces œuvres ne seront en rien cause de son salut : « La foi, dit l'art. 22 de la *Confession de foi,* non seulement ne refroidit l'affection de bien et saintement vivre, mais l'engendre et excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres. Au reste, combien que Dieu pour accomplir notre salut nous régénère, nous réformant à bien faire, toutefois nous confessons que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite de son Esprit ne viennent point en compte pour nous justifier, ou mériter que Dieu nous tienne pour ses enfants, pour ce que nous serions toujours flottants en doute et inquiétude, si nos consciences ne s'appuient sur la satisfaction par laquelle J.-C. nous a acquittés. »

La justification précède la pénitence comme la cause précède son effet; la pénitence produit chez le pécheur converti un désir sincère de satisfaire à la justice divine; elle change la vie du pécheur; elle ne consiste, comme le veulent les catholiques, ni dans la confession, ni dans la satisfaction.

Avec un tel système, la logique supprime, avec les œuvres satisfactoires, la possibilité même d'une expiation temporaire au delà de cette vie; les indulgences et le purgatoire sont des inventions humaines.

Telles sont les idées qui remplissent le IIIe livre de l'*Institution chrétienne.* Là aussi se trouve exprimée la théorie de Calvin sur la prédestination que nous retrouvons un peu plus loin.

Comment se fait-il que Calvin reproduisant dans tout ce qui précède, avec des contours plus arrêtés, les doctrines de Luther n'ait pas une fois nommé leur auteur? C'est que, ces doctrines, il les a faites siennes à force de les méditer; c'est aussi que, comme Luther, il prétend ne s'appuyer que sur l'Écriture.

II. Ce que Calvin a ajouté de personnel aux données primitives de la théologie luthérienne. — Cela se réduit à deux points principaux : 1° la doctrine de l'inamissibilité de la grâce et de la certitude du salut; 2° la doctrine de la prédestination absolue.

Cette partie du système théologique de Calvin lui appartient en propre et on y trouve l'empreinte la plus originale de son esprit et de son caractère. Sans doute, à un certain point de vue, elle peut n'être considérée que comme une conséquence plus logique et plus rigoureuse de certains principes reconnus par Luther aussi bien que par Calvin. Mais enfin, c'est Calvin qui a déduit ces conséquences et qui les a formulées; ce sont les points de son système qui touchent de plus près à l'essence de la vie chrétienne et qui ont constitué ce qu'on a pu appeler longtemps, surtout à Genève, en Écosse, chez les puritains d'Angleterre, l'*esprit calviniste*. C'est bien à propos de ces deux théories de l'inamissibilité de la grâce et de la prédestination que l'on peut rappeler le mot de Bossuet : « Par son esprit pénétrant et par ses décisions hardies, il raffina sur tous ceux qui avaient voulu en ce siècle-là faire une Église nouvelle. »

1° *L'inamissibilité de la grâce et la certitude du salut.* — Un des points auxquels Luther attachait le plus d'importance, c'était la certitude où chaque fidèle doit être de sa justification, dès qu'il met sa foi en Christ : cette certitude que Luther reconnaissait seulement pour la justification fut étendue par Calvin jusqu'au salut éternel. Luther voulait seulement que le fidèle se tînt assuré d'une certitude infaillible qu'il était justifié; Calvin voulait qu'il tînt pour certain son salut éternel. Bossuet cite comme témoignage très explicite et très curieux de ce dogme tout calviniste la confession de foi du prince Frédéric III, comte palatin et électeur de l'Empire, où on lit en propres termes ces paroles : « Je sais que je n'ai point à appréhender les jugements de Dieu. Je sais très certainement que je serai sauvé et que je comparaîtrai avec un visage gai devant le tribunal de J.-C. »

Et sur quoi repose cette assurance extraordinaire, si fort en opposition, ce semble, avec ce que nous lisons dans la vie des saints sur leurs continuels combats, leur continuelle vigilance, leur continuelle crainte de déchoir de l'amitié de Dieu? Sur le principe de l'inamissibilité de la grâce. Saint Paul, qui aurait eu apparemment plus de droits que l'électeur palatin à se croire affermi dans la grâce, écrit : « Pour moi, je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché le salut aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. » I Cor., IX, 27. Calvin ne tient compte ni de cette autorité, ni de tant d'autres, et il affirme hautement que la grâce reçue ne se peut plus perdre, que qui est justifié et reçoit une fois le Saint-Esprit est justifié et reçoit le Saint-Esprit pour toujours : « Nul n'espère droitement en Dieu, sinon qu'il s'ose hardiment glorifier d'être héritier du royaume céleste. »

Le c. XXIV du IIIe livre de l'*Institution chrétienne* s'exprime clairement sur ce point : N. 6. « Mais quelqu'un dira qu'il nous faut soucier de ce qui nous peut advenir, et quand nous pensons au temps futur que notre imbécillité nous admoneste d'estre en solicitude... Je réponds que Christ nous a délivrez de ceste perplexité. Car il n'y a doute que ces promesses n'appartiennent au temps futur. Tout ce que le Père me donne vient à moy; et ce qui sera venu à moy, je ne le jetteray point dehors, etc... Davantage en prononçant que tout arbre que son Père n'aura point planté sera arraché, il signifie à l'opposite qu'il ne se peut faire que ceux qui ont vive racine en Dieu soyent jamais arrachez. A quoi s'accorde le dire de saint Jean, s'ils eussent été de nostre troupeau, jamais ils ne fussent sortis d'avec nous...

« Outreplus, c'est chose certaine que J.-C. priant pour tous les esleus demande pour eux ce qu'il avait demandé pour Pierre, c'est que leur foy ne défaille point. Dont nous concluons qu'ils sont hors de danger de chute mortelle : vu que le Fils de Dieu, ayant requis qu'ils demeurassent fermes n'a point esté refusé. Qu'est-ce que nous a ici voulu apprendre Christ sinon de nous acertener que nous aurons salut éternel, puisque nous avons une fois esté faits siens? »

N. 9. « Ç'a esté donc très mal parlé à saint Grégoire de dire que nous savons bien de nostre vocation, mais que de nostre élection nous en sommes incertains. Et de cela il nous exhorte à terreur et tremblement, usant de ceste raison, que nous savons bien quels nous sommes aujourd'huy, mais que nous sommes ignorants quels nous serons demain. Mais par la procédure de son oraison, on voit bien comment il s'est ainsi abusé. C'est pour ce qu'il fondoit l'élection sur le mérite des œuvres, il avoit assez de matière à espouvanter les hommes et les mettre en deffiance; de les confirmer il ne le pouvoit, pource qu'il ne les renvoyoit point à la fiance de la bonté de Dieu. Par cela les fidèles peuvent avoir quelque goust de ce que nous avons dit au commencement, à savoir que la prédestination, si elle est bien méditée, n'est pas pour troubler ou ébranler la foi, mais plutôt pour la confirmer très bien. »

2° *La prédestination absolue.* — Le principe de l'inamissibilité de la grâce est en effet étroitement conjoint avec celui de la prédestination absolue, antécédente à la création et à la chute.

Cette redoutable question a exercé sur le génie de Calvin une sorte de fascination. Voir le traité latin, *De æterna Dei prædestinatione*, *Corpus ref.*, *Opera Calvini*, t. VIII, p. 249-366, et dans l'*Institution chrétienne*, les c. XXI-XXIV du l. III.

Cette question est le fond même du problème de la destinée humaine et, pour ce motif, a toujours agité philosophes et théologiens sous une forme ou sous une autre. Quels sont les rapports du fini et de l'infini, comment se concilient la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, quels sont les rapports de la grâce et de la nature, comment se combinent, au point de vue de notre destinée, l'action de l'autorité souveraine qui nous guide et celle de la liberté qui nous est laissée; qui opère notre salut : Dieu seul, l'homme seul, l'homme avec Dieu?

La théologie catholique commentant sagement les textes de l'Écriture les uns par les autres sans les isoler de cette lumière naturelle de la raison et de la justice, dont la lumière surnaturelle de la foi ne peut être l'ennemie, puisque toutes deux procèdent du même foyer et s'adressent à la même intelligence, a seule su introduire dans cette question les distinctions à l'aide desquelles tout peut être concilié. Non certes qu'il ne reste au fond de la question un mystère, et un très grand mystère, mais c'est un mystère dont la religion naturelle et la philosophie ont l'équivalent, sans avoir les mêmes moyens de l'atténuer et de le rendre acceptable.

Suivant la théologie catholique, dans la question du salut éternel, il faut distinguer entre l'élection à la foi et l'élection à la gloire. La première, aux yeux de tous les théologiens, est essentiellement gratuite, c'est-à-dire que Dieu appelle ou n'appelle pas ceux-ci à la grâce de la foi sans considération des mérites prévus. La grâce n'étant pas due à l'ordre naturel, cette conduite n'a rien d'injuste. Elle n'a rien d'arbitraire non plus, quoique nous ne sachions pas les raisons en vertu desquelles Dieu distribue de telle ou telle manière ces dons de la grâce. Cette inégalité n'est qu'une des faces du problème général de l'inégalité des conditions dans lesquelles se trouvent placés tous les êtres vivants. Ce qui suffit pour justifier Dieu de tout reproche au sujet de la distribution de ses dons, c'est que chaque individu ait une part de liberté et de secours à l'aide de laquelle il puisse, s'il le veut, accomplir sa destinée et parvenir

à la fin sublime qu'il doit conquérir; et en outre que Dieu ne demande exactement compte à chacun que de ce qu'il aura reçu. Or c'est précisément ce qu'enseigne la doctrine catholique : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Le serviteur qui n'a reçu que deux talents et en rapporte quatre obtient la même récompense que celui qui en ayant reçu cinq en rapporte dix. *Cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum.*

Quant à l'élection ou prédestination à la gloire, sans doute les thomistes la déclarent antérieure à la prévision des mérites des élus; les autres théologiens la font dépendre à un degré quelconque de la prévision de ces mérites. Mais de ce que, dans l'ordre d'intention, Dieu prédestine les élus antérieurement à la prévision de leurs mérites, il ne s'ensuit aucunement qu'il réprouve les autres hommes antérieurement à la prévision de leurs démérites. Le décret divin concernant les réprouvés se compose de deux parties : la première comprend la préparation des moyens par lesquels Dieu veut sauver tous les hommes, de telle sorte que, s'ils ne se sauvent pas, c'est leur mauvais vouloir qu'il en faut accuser; la seconde est le non-octroi des secours spéciaux que Dieu tient en réserve pour ses élus, mais qu'il ne doit à personne; et finalement le décret de la condamnation encourue librement par le pécheur. Quant à la prescience de Dieu, elle ne porte point atteinte à la liberté de l'homme. L'homme n'agit pas bien ou mal parce que Dieu a prévu qu'il agirait ainsi. Au contraire, Dieu a prévu que l'homme agirait ainsi avec toutes les ressources de sa liberté.

Dans les systèmes par lesquels la théologie catholique a essayé de concilier la prédestination et la liberté, la miséricorde générale de Dieu pour tous les hommes et sa bienveillance spéciale pour les élus, il reste, on ne saurait le nier, quelque chose de mystérieux. Voir l'abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle,* t. I, p. 278. Cependant, dans tous les systèmes catholiques, on respecte la puissance de Dieu et la liberté de l'homme, la grâce et la liberté, l'idée que nous avons de la justice, on concilie les textes de l'Écriture, et l'on s'incline devant le mystère en raison de la connaissance très imparfaite que nous avons de l'Être infini et de ses attributs divins. Voir PRÉDESTINATION.

Calvin sacrifie totalement la liberté de l'homme et, sinon en intention, du moins en fait, la justice même de Dieu. Comme sa doctrine est sur ce point très grave et très délicate je ne l'exposerai qu'à l'aide d'auteurs calvinistes et surtout de citations textuelles. « Suivant Calvin, dit M. Bungener, *Vie de Calvin,* p. 72-73, Dieu dans la plénitude de sa souveraineté, dans son conseil éternel et immuable, a destiné les uns au salut et les autres à la damnation; et, comme il ne leur devait rien ni aux uns, ni aux autres, les élus ont à le bénir éternellement, les réprouvés n'ont nul droit de se plaindre. Calvin reconnaît, ou à peu près, que la chose n'est pas explicitement dans l'Écriture. Il lui suffit que la logique y conduise. Or, d'après l'Écriture, Dieu a toujours choisi. Il proscrit mille nations pour s'en réserver une. La loi naturelle nous montre la même chose. Donc, dira-t-il, « ceux que Dieu laisse en élisant, il les réprouve. » Admettre l'élection de grâce et rejeter l'élection de mort c'est « puéril », « c'est une sottise trop lourde. » Il faut que l'idée humaine, la justice humaine, la pitié humaine disparaissent de ces questions. « L'honneur de Dieu l'exige. »

Cette doctrine est déjà assez rude en elle-même; elle l'est encore plus dans ses déductions.

Qui veut la fin veut les moyens. Or, dans le système de Calvin, Dieu veut positivement la réprobation des damnés. D'où il suit qu'il veut également les moyens pervers qui les feront aboutir à cette fin. En d'autres termes, *Dieu veut le mal.* Que, dans un monde où Dieu a laissé une large place à la liberté, il permette le mal, comme condition d'un plus grand bien, c'est-à-dire comme condition de la possibilité et du développement de tous ces mérites, de toutes ces vertus morales qui ne peuvent être qu'à la condition de la liberté, cela se comprend. Mais, dans le système de Calvin, la liberté humaine étant frappée de déchéance et comme de paralysie, là où le mal se trouve, on devra l'attribuer à Dieu non moins que le bien; pour certaines raisons qui nous sont inconnues, Dieu veut que l'homme tombe.

« Il a ordonné par un décret de sa volonté » la chute du premier homme. C'est en vertu de la prédestination divine qu'Adam est tombé. Ce serait en effet une vaine fiction que de s'imaginer que Dieu a créé sa plus noble créature en vue d'un but indéterminé, ou bien qu'Adam s'est créé lui-même sa destinée par le libre arbitre : que deviendrait la toute-puissance de Dieu, par laquelle il gouverne toutes choses suivant son décret mystérieux et absolu?

Mais, si les méchants ne font que ce qu'ils sont nécessités à faire, ils ne sont pas responsables et ils sont injustement damnés. Calvin croit fermer victorieusement la bouche à ses adversaires en établissant une distinction entre le commandement de Dieu et son vouloir secret — distinction d'où il résulterait que Dieu commande extérieurement aux méchants ce qu'intérieurement il ne veut pas et même il condamne. Et il le leur commande pour les acheminer par là à la damnation à laquelle il les a prédestinés par un acte positif — et cela pour glorifier sa justice comme le salut des élus glorifie sa bonté.

C'est la doctrine développée dans l'*Institution chrétienne,* l. I, c. XVIII, *Que Dieu se sert tellement des meschans et ploye leurs cœurs à executer ses jugements, que toutes fois il demeure pur de toute tache et macule.*

N. 1. Calvin combat la distinction établie par les théologiens entre le *vouloir* et la *permission* de Dieu, entre *faire* et *permettre.* Ce que les méchants font, Dieu le veut et le fait, suivant Calvin, aussi positivement que le bien. « Quoi que machinent les hommes, ou même le diable, toutefois Dieu tient le clou du gouvernail... Absalon polluant le lit de son père par incestes commet un forfait détestable; toutefois Dieu prononce que c'est son œuvre... Ceux qui substituent une permission nue au lieu de la providence de Dieu, comme s'il attendait, étant assis ou couché, ce qui doit advenir, ne font que badiner : car aussi par ce moyen, ses jugements dépendraient de la volonté des hommes. »

N. 2. « Quant est des affections et mouvements que Dieu inspire, ce que Salomon affirme du cœur des rois que Dieu les ayant en sa main les tourne où il lui plaît, s'entend sans doute à tout le genre humain, et vaut autant comme s'il eût dit que Dieu adresse tout ce que nous concevons par inspiration secrète, à telle fin qu'il veut... On ne saurait rien souhaiter de plus clair que quand il prononce tant de fois qu'il aveugle les entendements humains et les frappe de forcennerie; qu'il les enivre d'esprit de stupidité, qu'il les rend insensés et endurcit leurs cœurs... Quand on dit que la volonté de Dieu est cause de toutes ces choses, on établit sa providence pour présider sur tous les conseils des hommes, voire pour non seulement montrer sa force ès élus qui sont conduits par le Saint-Esprit, mais aussi pour contraindre les réprouvés à faire ce qu'il veut. »

N. 3. « Que profiteront (les adversaires de cette doctrine) en crachant contre le ciel?... Quand nous ne comprenons point comment Dieu veut que ce qu'il défend de faire se fasse, que notre débilité et petitesse nous vienne en mémoire et aussi que la clarté en laquelle il habite n'est pas en vain nommée inaccessible, pour ce qu'elle est enveloppée d'obscurité. »

N. 4. « Ces gaudisseurs qui gergonnent contre Dieu allèguent que si Dieu non seulement met les méchants

en besogne pour s'en servir, mais aussi qu'il gouverne leurs conseils et affections, il est auteur de tous maléfices, et par conséquent que les hommes sont injustement damnés, s'ils exécutent ce que Dieu a déterminé, puisqu'ils complaisent à son vouloir : car ils mêlent perversement le commandement de Dieu avec son vouloir secret, vu qu'il appert par exemples infinis qu'il y a bien longue distance et diversité de l'un à l'autre. »

Dans cette question, rien n'arrêtera Calvin sur la pente où l'entraîne son inexorable logique, car il ira jusqu'à dire que les grâces que les malheureux prédestinés à la damnation rencontrent sur leur chemin dans le cours de leur vie, comme la grâce de la prédication évangélique, ont pour but de leur préparer « une plus griève condamnation ». Bien plus, en certains cas, Dieu s'insinue dans leur cœur et leur donne le change sur leurs propres sentiments.

« Il y a double espèce de vocation. Car il y a la vocation universelle qui gît en la prédication extérieure de l'Évangile, par laquelle le Seigneur invite à soi tous hommes indifféremment, *voire même ceux auxquels il la propose en odeur de mort et pour matière de plus griefve condamnation.* Il y en a une autre spéciale de laquelle il ne fait quasi que les fidèles participants quand par la lumière intérieure de son esprit, il fait que la doctrine soit enracinée en leurs cœurs. » *Inst. chrét.*, l. III, c. XXIV, n. 8; cf. l. III, c. II, n. 11. « Pour ce que Dieu, afin de les tenir convaincus et d'autant plus inexcusables, s'insinue en leurs entendements (des réprouvés) etc... »

« Nous entendons, s'écrie à ce propos avec une juste indignation Mœhler, *Symbolique*, t. I, p. 138-139. Dieu trompe le réprouvé en faisant naître en lui de faux sentiments; il le trompe non par la parole extérieure, mais en mettant le mensonge dans le fond de son cœur; il le trompe, non par un intérêt temporel, mais pour le livrer à des tourments sans fin; il lui dira au dernier jugement : Tu n'as point démêlé les pièges que j'ai tendus à ton ignorance, et tu as pris l'apparence pour la réalité, l'hypocrisie pour la foi; dans ce moment même, tu ne peux répondre à mon jugement, parce que tu refuses d'accuser mes ruses et mes artifices; va au feu éternel!... Comment qualifier ces blasphèmes? »

Et pourtant ils ne font pas reculer Calvin; il poursuit l'exposé de sa doctrine.

Institution chrétienne, l. III. c. XXI, *De l'élection éternelle, par laquelle Dieu en a prédestiné les uns au salut, et les autres à condamnation.*

N. 1. « Or ce que l'alliance de vie n'est pas également preschée à tout le monde : et mesme où elle est preschée, n'est pas également reçue de tous, en cette diversité il apparaît un secret admirable du jugement de Dieu : car il n'y a nul doute que cette variété ne serve à son bon plaisir. Or si c'est chose évidente que cela se fait par le vouloir de Dieu, que le salut soit offert aux uns et que les autres en soient forclos : de cela sortent hautes et grandes questions, lesquelles ne se peuvent autrement résoudre, qu'en enseignant les fidèles de ce qu'ils doivent tenir de l'élection et prédestination de Dieu, laquelle matière semble fort entortillée à plusieurs, parce qu'ils ne trouvent nulle raison que Dieu en prédestine les uns à salut, les autres à la mort... En cette obscurité qui les effraie, nous verrons combien cette doctrine non seulement est utile mais aussi douce et savoureuse au fruit qui en revient.

« ... Qu'il leur souvienne que quand ils enquièrent de la prédestination, ils entrent au sanctuaire de la sagesse divine : auquel si quelqu'un se fourre et ingère en trop grande confiance et hardiesse, il n'atteindra jamais là de pouvoir rassasier sa curiosité : et entrera en un labyrinthe où il ne trouvera nulle issue. Car ce n'est pas raison, que les choses que Dieu a voulu estre cachées et dont il s'est retenu la cognoissance, soyent ainsi esplachées des hommes : et que la hautesse de sa sapience, laquelle il a voulu estre plutôt adorée de nous qu'estre comprise (afin de se rendre admirable en icelle) soit assujettie au sens humain, pour la chercher jusques à son éternité. »

N. 4. « Quant à ceux qui sont si prouvoyables ou timides qu'ils voudroient que la prédestination fût du tout abolie, afin de ne point troubler les âmes débiles, de quelle couleur, je vous prie, déguiseront-ils leur orgueil? Vu qu'obliquement ils taxent Dieu d'une sotte inconsidération, comme s'il n'avait point prévu le péril auquel ces outrecuidez pensent sagement remédier. Par quoi quiconque rend la doctrine de la prédestination odieuse, détracte ou mesdit de Dieu ouvertement : comme s'il lui était échappé par inadvertance de publier ce qui ne peut être que nuisible à l'Église. »

N. 5. « C'est tout confondre de dire que Dieu élit ou rejette selon qu'il prévoit ceci et cela...

« Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. *Car il ne les crée pas tous en pareille condition : mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation.* Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie. »

N. 7. « Dieu ne donne point l'esprit de régénération à tous ceux auxquels il offre sa parole pour s'allier avec eux. Ainsi, combien qu'ils soient conviés extérieurement, ils n'ont point la vertu de persévérer jusqu'à la fin... Nous disons donc, comme l'Écriture le montre évidemment, *que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il voulait prendre à salut, et lesquels il voulait dévouer à perdition.* »

C. XXII. *Confirmation de ceste doctrine par temoignages de l'Escriture.*

N. 7. « La somme est que Dieu crée par adoption gratuite ceux qu'il veut avoir pour enfants : et que la cause intrinséque (comme on dit) de l'élection gist en lui, vu qu'il n'a regard qu'à son bon plaisir. »

N. 11. « L'apôtre amène une solution toute diverse, c'est que Dieu suscite les réprouvés afin d'exalter en eux sa gloire... Si nous ne pouvons donc assigner autre raison pourquoi c'est que Dieu accepte ses élus sinon pour ce qu'il lui plaît, nous n'aurons aussi nulle raison pourquoi il rejette les autres, sinon sa volonté. »

C. XXIII. *La réfutation des calomnies desquelles on a toujours à tort blâmé cette doctrine.*

N. 2. « Quand on demande : Pourquoi est-ce que Dieu a fait ainsi? Il faut répondre : Pour ce qu'il l'a voulu. Si on passe outre, en demandant : Pourquoi l'a-t-il voulu? C'est demander une chose plus grande et plus haute que la volonté de Dieu, ce qui ne se peut trouver. »

N. 3. « Pourtant si quelqu'un nous assaut de ce propos pourquoy c'est que Dieu en a prédestinés aucuns à damnation lesquels ne l'avoient point mérité, vu qu'ils n'étoient pas encore : nous lui demanderons d'autre part en quoi c'est qu'il pense Dieu estre redevable à l'homme, s'il l'estime en sa nature. Puisque nous sommes tous corrompus et contaminés de vices, il ne se peut faire que Dieu ne nous ait en haine : et ce non pas d'une cruauté tyrannique, mais par une équité raisonnable. Si ainsi est que tous hommes, de leur condition naturelle, soient coupables de condamnation mortelle, de quelle iniquité je vous prie se plaindront ceux lesquels Dieu a prédestinés à mort? Que tous les enfants d'Adam viennent en avant pour contendre et débattre contre leur créateur, de ce que par sa providence éternelle, devant leur nativité ils ont été dévoués à calamité perpétuelle : quand Dieu au contraire les aura amenés à se reconnaître, que pourront-ils murmurer contre cela? S'ils sont tous pris d'une masse corrompue, ce n'est point de merveille s'ils sont assujettis à damnation. Qu'ils n'accusent point donc Dieu d'iniquité, d'au-

tant que par son jugement éternel ils sont ordonnés à damnation, à laquelle leur nature même les mène, ce qu'ils sentent maugré qu'ils en aient. Dont il appert combien leur appétit de se rebecquer est pervers, vu qu'à leur escient ils suppriment ce qu'ils sont contraints de recognoistre : c'est qu'ils trouvent la cause de leur damnation en eux. Ainsi quoiqu'ils pallient, ils ne se peuvent absoudre. Quand donc je leur confesserai cent fois ce qui est très vrai, que Dieu est auteur de leur damnation, ils n'effaceront point pourtant leur crime, lequel est engravé en leur conscience, et leur vient devant les yeux à chacune fois »

N. 6. « Dieu dispense et ordonne par son conseil qu'aucuns dès le ventre de leur mère soient destinés certainement à mort éternelle, afin de glorifier son nom en leur perdition. »

N. 7. « Les adversaires disent qu'Adam a été créé avec son franc arbitre pour se donner telle fortune qu'il voudroit, et que Dieu n'avoit rien déterminé de lui, sinon de le traiter selon ses mérites. Si une si froide invention est reçue, où sera la puissance infinie de Dieu, par laquelle il dispense toute chose suivant son conseil secret lequel ne dépend point d'ailleurs... Tant y a que maugré leurs dents la prédestination de Dieu se démonstre en toute la lignée d'Adam, car il n'est pas advenu naturellement que tous décheussent de leur salut par la faute d'un... Puisque cela ne peut être attribué à nature, il faut bien qu'il soit provenu du conseil admirable de Dieu... Dieu non seulement a prevu la chute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi voulu. »

N. 8. « Aucuns recourent ici à la différence de volonté et permission, disant que les iniques périssent, Dieu le permettant, mais non pas le voulant. Mais pourquoi dirons-nous qu'il le permet sinon pource qu'il le veut?... Le premier homme est cheut, pour ce que Dieu avoit jugé cela estre expédient. Or pourquoi il l'a jugé, nous n'en savons rien. Si est-il néanmoins certain, qu'il ne l'a pas jugé sinon pour ce qu'il voyoit que cela faisoit à la gloire de son nom. »

N. 9. « Combien que par la providence éternelle de Dieu l'homme a été créé pour venir en cette misère en laquelle il est, il a néanmoins pris la matière d'icelle de soi-même et non pas de Dieu. Car il n'est péri pour autre cause, sinon pour ce qu'il a dégénéré de la pure nature que Dieu lui avoit donnée, en perversité. »

N. 12. « Les adversaires de la vérité usent encore d'une autre calomnie, pour renverser la prédestination : c'est que, quand elle est établie, toute sollicitude et cure de bien vivre est abbattue. Car qui sera celuy, disent-ils, lequel oyant que la mort ou la vie lui est déjà décrétée par le conseil immuable de Dieu, n'ait incontinent cette pensée en l'entendement, qu'il ne peut challoir comment il vive, veu que la prédestination de Dieu ne peut être empéchée n'advancée par ses œuvres? Ainsi chacun s'abandonnera, et se laissera transporter désordonnément partout où sa cupidité le mènera. »

Calvin répond tout à fait à côté et par de pauvres raisons.

C. XXIV. *Que l'élection est confirmée par la vocation de Dieu : et qu'au contraire les reprouvez attirent sur eux la perdition juste, à laquelle ils sont destinez.*

N. 5. « Nous avons un tesmoignage assez ferme et évident que nous sommes escrits au livre de vie, si nous communiquons à Christ. »

N. 13. « Pourquoi donc en faisant grâce à l'un laisse-t-il l'autre derrière? Saint Luc rend la raison de ceux qu'il appelle, disant qu'il les avoit préordonnés à vie. Act., XIII, 48. Que penserons-nous donc des autres, sinon qu'ils sont instruments de son ire en opprobre? Pourtant, que nous n'ayons point honte de parler ainsi avec saint Augustin : Dieu pourroit bien, dit-il, convertir en bien la volonté des méchants, vu qu'il est tout-puissant. De cela il n'y a doute. Pourquoi donc ne le fait-il? Pour ce qu'il ne le veut pas. Pourquoi c'est qu'il ne le veut, cela est caché en lui. Car nous ne devons pas plus savoir que de raison. Cela sera beaucoup meilleur que de tergiverser avec Chrysostome, en disant qu'il attire celui qui l'invoque et tend la main pour avoir aide : et ainsi que la différence n'est point au jugement de Dieu, mais au vouloir des hommes... Certes cela ne se peut revoquer en doute que le Seigneur n'envoie sa parole à d'aucuns desquels il connoît la cécité en devoir être augmentée. »

N. 14. « Mais il reste encore de voir pourquoi c'est que le Seigneur fait cela : vu qu'il est certain qu'il le fait... Les réprouvés ont été suscités pour illustrer sa gloire en leur damnation. »

Voilà la doctrine que Calvin annonce *comme étant fort douce et savoureuse, car elle met en relief la gloire de Dieu et elle fonde la vraie humilité;* et elle n'a rien qui puisse contrister les élus, au contraire elle leur fait apprécier davantage le bienfait de la justification par la foi, de l'inamissibilité de la grâce et de la certitude du salut. Toutefois elle devait faire reculer certains calvinistes; le *Catéchisme palatin* la passe sous silence; les *articles anglicans* l'adoucissent; la *Confession de la marche de Brandebourg* la rejette.

III. Ce que Calvin a modifié dans les doctrines luthériennes : l'Église et les sacrements. — Les fidèles profitent des mérites de Jésus-Christ en s'unissant à lui, et c'est la foi qui les unit à Jésus-Christ : les fidèles unis à Jésus-Christ forment donc une Église qui renferme tous les fidèles, tous les élus, tous les prédestinés : ainsi cette Église est universelle, catholique; c'est la société de tous les saints, hors de laquelle il n'y a point de salut, et dans laquelle seule on reçoit la foi qui unit à Jésus-Christ. Mais comment la discerner? Quels sont ses caractères, quels sont ses sacrements? C'est ce que Calvin se propose d'examiner dans le IVe livre de l'*Institution chrétienne.*

1. L'ÉGLISE. — Luther avait commencé par enseigner que tout chrétien, étant instruit directement par l'Esprit-Saint, est prêtre et docteur; il n'y a donc pas de corps enseignant, pas d'apostolat perpétuel, pas de caractère sacerdotal, pas d'ordination; ces idées, il les avait traitées à fond dans son écrit aux *Frères de Bohême;* néanmoins il avait reconnu que « pour le bon ordre » il fallait conférer à quelques-uns les droits de tous et faire exercer le saint ministère par des élus du peuple auxquels les anciens auraient imposé les mains. Conclusion peu logique; car si chaque fidèle est instruit par l'Esprit-Saint, le *bon ordre* n'a rien à craindre : pourquoi le ministère de la parole? pourquoi l'Église?

Au bruit de cette nouvelle doctrine, une foule de docteurs se levèrent sur le monde et ces prophètes éclairés par le Saint-Esprit enseignèrent les opinions les plus contradictoires; bientôt le désordre fut au comble. Luther se vit dans la nécessité d'organiser des Églises, avec l'appui et sous la dépendance de l'État; enfin, la *Confession d'Augsbourg* défendit de prêcher à tous ceux qui n'avaient pas de mission légitime. *De ordine ecclesiastico docent quod nemo debeat in Ecclesia publice docere, nisi rite vocatur.* Art. 14. De son idée première, Luther avait tiré la conséquence que l'Église est une société *invisible,* et de sa pratique il avait conclu que l'Église est aussi une société *visible :* « On la reconnaît, disait-il, par le baptême, par la cène et surtout par l'Évangile; ces marques la font discerner infailliblement, bien qu'elle soit une société purement intérieure. » La *Confession d'Augsbourg* était arrivée à cette définition : « L'Église est l'assemblée des saints, dans laquelle l'Évangile est bien enseigné et les sacrements bien administrés : *congregatio sanctorum in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* »

Calvin sanctionne les doctrines fondamentales de Luther sur l'Église, mais instruit par le spectacle de la profonde anarchie que le réformateur allemand avait déchaînée, il comprit qu'il fallait soumettre les fidèles à une autorité forte et respectée; on a vu dans l'histoire de sa vie comment il avait organisé l'Église de Genève et quelle force il avait donnée au ministère des pasteurs. Tandis que Luther laisse l'État absorber l'Église, lui tend à absorber l'État dans l'Église qui est *sui juris*.

La *Confession de foi des Églises de France* nous fait connaître très exactement la doctrine de Calvin et sa pratique.

Art. 25. « L'Église ne peut consister sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner, lesquels on doit honorer et écouter en révérence, quand ils sont dûment appelés et exercent fidèlement leur office. Non pas que Dieu soit attaché à tels aides et moyens inférieurs; mais parce qu'il lui plaît nous entretenir sous telle bride. En quoi nous détestons tous fantastiques qui voudroient bien, en tant qu'eux est, anéantir le ministère de la prédication de la parole et des sacrements. »

Art. 26. « Nous croyons donc que nul ne se doit retirer à part et se contenter de sa personne, mais tous ensemble doivent garder l'unité de l'Église, se soumettant à l'instruction commune et au joug de Jésus-Christ; et ce en quelque lieu que ce soit où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église. »

Art. 27. « Nous croyons qu'il convient discerner soigneusement et avec prudence quelle est la vraie Église, pour ce que par trop on abuse de ce titre. Nous disons donc suivant la parole de Dieu que c'est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre icelle parole, et la pure religion qui en dépend, et qui profitent en icelle tout le temps de leur vie, croissant et se confirmant en la crainte de Dieu. »

Art. 28. « Là où la parole de Dieu n'est reçue, et on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église. Nous condamnons les assemblées de la papauté, vu que la pure vérité de Dieu en est bannie, esquelles les sacrements sont corrompus, abâtardis, falsifiés ou anéantis du tout, et esquelles toutes superstitions ou idolâtries ont la vogue. Nous tenons donc que tous ceux qui se mêlent en tels actes et y communiquent se séparent et retranchent du corps de Jésus-Christ. » Cependant, comme il reste encore « quelque petite trace d'Église en la papauté », et que la substance du baptême y est conservée, le baptême des catholiques ne doit pas être réitéré.

Art. 29, 30. « L'Église doit être gouvernée selon la police que N.-S. J.-C. a établie, c'est-à-dire qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et des diacres. » Tous les pasteurs sont égaux sous un seul chef qui est Jésus-Christ.

Art. 31. « Nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Église; » mais « cela se doit faire par élection autant qu'il est possible et que Dieu le permet, laquelle exception nous ajoutons notamment pour ce qu'il a fallu quelquefois et même de notre temps (auquel l'état de l'Église étoit interrompu) que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau qui étoit en ruine et en désolation ».

L'art. 33 proclame la discipline de l'excommunication « laquelle nous approuvons et confessons être nécessaire avec toutes ses appartenances ».

On ne peut se séparer de l'Église parce qu'on y soutient des opinions différentes, si ces opinions ne tendent point à détruire la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, ou parce que ses membres ne sont pas saints et parfaits. Nous reviendrons un peu plus loin sur ces divers principes.

La prédication de la parole de Dieu est la première fonction, la première marque de la véritable Église; la seconde est l'administration des sacrements.

II. LES SACREMENTS. — Luther avait enseigné que l'efficacité des sacrements dépend de la foi de celui qui les reçoit; qu'ils n'ont été institués que pour nourrir la foi, et qu'ils ne donnent point la grâce à ceux qui n'y mettent point d'obstacles. Quoiqu'il n'accorde le nom de sacrements proprement dits qu'au baptême et à la cène, il parle cependant dans son catéchisme de la rémission des péchés et de la pénitence comme d'un acte spécial de la grâce de Dieu renfermé sous un signe sensible : aussi dit-on en général que Luther admet trois sacrements : le baptême, la cène et la pénitence. Enfin, Luther avait affirmé que tous les fidèles sont ministres des sacrements. Triple erreur sur la nature, le nombre et les ministres des sacrements.

Cependant les disputes avec les sacramentaires amenèrent les luthériens à se rapprocher de la doctrine catholique. La *Confession d'Augsbourg* donna des sacrements une idée qui parut acceptable; l'*Apologie* alla plus loin encore et dit en propres termes que les sacrements sont un ouvrage dans lequel Dieu nous donne la grâce attachée à la cérémonie. Marheineke déclare que la différence entre les deux Églises consiste en ce que les catholiques disent : Les sacrements *contiennent* la grâce; et les protestants : Les sacrements *confèrent* la grâce.

Calvin se sépare des luthériens et des catholiques.

1° *Nature des sacrements.* — Il définit le sacrement « un signe extérieur par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de bonne volonté envers nous, pour confirmer l'imbécillité de nostre foy; et nous mutuellement rendons tesmoignage tant devant luy et les anges que devant les hommes, que nous le tenons pour nostre Dieu », ou « un tesmoignage de la grâce de Dieu envers nous, confirmé par signe extérieur, avec attestation mutuelle de l'honneur que nous lui portons ». Calvin affirme que cette définition peut s'accorder avec ce que dit saint Augustin que le sacrement « est une forme visible de la grâce invisible ». *Instit. chrét.*, l. IV, c. XIV, n. 1.

Les sacrements ne sont donc ni des signes vides et inefficaces, destinés à nous remettre devant les yeux les promesses de Jésus-Christ, ni des signes qui contiennent par eux-mêmes une vertu cachée et secrète. La grâce sanctifiante ne saurait être attachée à un signe sensible. Mais, c'est en vain que Calvin s'efforce de maintenir ces deux notions sur les sacrements.

Il n'admet que deux sacrements : le baptême et la cène. Ce qu'il dit de ces sacrements est contradictoire.

2° *Le baptême.* — A première vue, le baptême n'est pour lui qu'un signe, une marque « de notre chrétienté »... « le signe par lequel nous sommes reçus en la compagnie de l'Église. » *Inst. chrét.*, l. IV, c. XV. Il développe très nettement sa pensée sur ce point. « Le baptême nous est proposé de Dieu pour nous être signe ou enseigne de notre purgation. Il nous est envoyé de lui comme une lettre patente signée et scellée par laquelle il nous mande, confirme et assure que tous nos péchés sont tellement remis, couverts, abolis et effacés qu'ils ne viendront jamais à être regardés de lui. »

Cependant, comme s'il prévoyait l'abus qu'on fera un jour de cette notion, Calvin ajoute : « Par quoi ceux qui ont osé écrire que le baptême n'est autre chose qu'une marque et enseigne par laquelle nous protestons devant les hommes notre religion, ainsi qu'un homme d'armes porte la livrée de son prince pour s'avouer de lui, n'ont pas considéré ce qui est le principal au baptême, c'est que nous le devons prendre avec cette promesse que tous ceux qui auront cru et seront baptisés auront salut.

« Saint Paul n'a pas voulu signifier notre ablution et

notre salut être parfait par le moyen de l'eau, ou l'eau contenir la vertu pour purger, régénérer et renouveler. Ni saint Pierre aussi n'a pas voulu dire que l'eau soit la cause de notre salut. Mais seulement ils ont voulu signifier qu'en ce sacrement on reçoit assurance de telles grâces. »

Suivant Calvin, l'efficacité du baptême ne porte pas seulement sur le passé, mais sur l'avenir. « Nous ne devons estimer que le baptême nous soit donné seulement pour le temps passé. Mais il nous faut savoir qu'en quelque temps que nous sommes baptisés, nous sommes une fois lavés et purgés pour tout le temps de notre vie. Pourtant toutes les fois que nous serons rechus en péchés, il nous faut recourir à la mémoire du baptême, et par icelle nous confirmer en icelle foi que nous soyons toujours certains et assurés de la rémission de nos péchés. »

Mais, quoi que dise Calvin de cette efficacité, le baptême reste pour lui une cérémonie plutôt qu'un sacrement : « Combien est faux ce qu'aucuns ont enseigné que par le baptême nous sommes déliés et délivrés du péché originel et de la corruption d'Adam qui est descendue sur toute sa postérité. » *Ibid.*, n. 10.

Surtout ce n'est pas un sacrement nécessaire au salut. Aussi les fidèles ne doivent pas baptiser, mais seulement les ministres. *Ibid.*, n. 20 : « Ils allèguent que, si un enfant décédoit sans baptême, il seroit privé de la grâce de régénération : je respons que c'est folie. Peu de gens se sont advisés combien cette sentence mal entendue et mal exposée estoit pernicieuse, assavoir que le baptême est requis à salut de nécessité. Et voilà pourquoy ils la laissent couler si facilement. Car, si ceste opinion a lieu que tous ceux qui n'auront pu être plongés en l'eau sont damnés, notre condition sera pire que celle du peuple ancien. »

Ibid., n. 22. « On fait grand tort et injure à la vérité de Dieu, si on ne s'y repose du tout, tellement que de soy elle ait pleine et entière vertu de sauver. Le sacrement est puis après adjousté comme un seeau, non pas pour donner vertu à la promesse, comme si elle était débile de soy, mais seulement pour la ratifier envers nous, afin que nous la tenions tant plus pour certaine. De là il s'ensuit que les petits enfants engendrés des chrétiens ne sont baptisés pour commencer d'être enfants de Dieu, comme si auparavant ne lui eussent en rien appartenu, et eussent esté estrangers de l'Église, mais plutôt afin que, par ce signe solennel, il soit déclaré qu'on les reçoit en l'Église comme estant desja du corps d'icelle... Quand nous ne pouvons recevoir les sacrements d'icelle, n'estimons pas que la grâce du Saint-Esprit soit tellement liée à iceux que nous ne l'obtenions en vertu de la seule parolle de Dieu. » Ce point a été gardé fidèlement dans les catéchismes contemporains.

3° *La cène.* — La théorie calviniste de la cène a de grandes affinités avec celle du baptême. Sur cette question, Calvin se sépara à la fois de Luther et de Zwingle en prenant une sorte de parti moyen entre les deux. Suivant lui, Luther avait trop admis la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, puisqu'il gardait le corps et le sang avec le pain et le vin. Zwingle, de son côté, et toute l'école sacramentaire avaient trop borné l'eucharistie à n'être qu'une figure et une commémoration. Suivant Calvin, il fallait montrer non seulement que la grâce unie au sacrement en faisait un signe efficace et pleine de vertu, mais encore que le corps et le sang étaient effectivement communiqués. Seulement, il s'est embrouillé de telle façon à vouloir tenir ce milieu entre deux théories inconciliables, qu'ainsi que l'a fait voir Bossuet, il est à peu près impossible de mettre d'accord les diverses parties de sa propre théorie. *Histoire des variations*, l. IX.

« La question est de savoir, dit Bossuet, n. 35, d'un côté, si le don que Jésus-Christ nous fait de son corps et de son sang dans l'eucharistie est un mystère comme les autres, indépendant de la foi dans sa substance, et qui exige seulement la foi pour en profiter; ou si tout le mystère consiste dans l'union que nous avons par la seule foi avec Jésus-Christ sans qu'il intervienne autre chose de sa part que des promesses spirituelles figurées dans le sacrement, et annoncées par sa parole. Par le premier de ces sentiments la présence réelle et substantielle est établie; par le second elle est niée et Jésus-Christ ne nous est uni qu'en figure dans le sacrement et en esprit par la foi. » N. 37. « Premièrement, Calvin admet que nous participons réellement au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ, et il le disait avec tant de force que les luthériens croyaient presque qu'il était des leurs : car il répète cent et cent fois notamment, *Inst. chrét.*, l. IV, c. XVII, n. 17, que la vérité nous doit être donnée avec les signes; que *sous ces signes* nous recevons vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ; que la chair de Jésus-Christ est *distribuée* dans ce sacrement; qu'elle nous pénètre; que nous sommes participants non seulement de l'esprit de Jésus-Christ, mais encore de sa chair; que nous en avons la propre substance, et que nous en sommes faits participants; que Jésus-Christ s'unit à nous tout entier, et pour cela qu'il s'y unit de corps et d'esprit; qu'il ne faut point douter que nous ne recevions son propre corps; et que, s'il y a quelqu'un dans le monde qui reconnaisse cette vérité, c'est lui. »

N. 38. « Il exclut comme insuffisante toute l'union qu'on peut avoir avec Jésus-Christ non seulement par l'imagination, mais encore par la pensée ou par la seule appréhension de l'esprit. *Nous sommes*, dit-il, *unis à Jésus-Christ non par fantaisie et par imagination, ni par la pensée ou la seule appréhension de l'esprit, mais réellement et en effet par une vraie et substantielle unité.* »

Mais en maint autre endroit Calvin affaiblit ses propres expressions. C'est ce qu'établit Bossuet, n. 57 : « Il est vrai qu'encore qu'il dise que nous sommes participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, il veut que cette substance ne nous soit unie que par la foi; et qu'au fond malgré ces grands mots de propre substance, il n'a dessein de reconnaître dans l'eucharistie qu'une présence de vertu. Il est vrai aussi qu'après avoir dit que nous sommes participants de la propre substance de Jésus-Christ, il refuse de dire *qu'il soit réellement et substantiellement présent;* comme si la participation n'était pas de même nature que la présence, et qu'on pût jamais recevoir la propre substance d'une chose, quand elle n'est présente que par sa vertu. »

Et, n. 67, Bossuet prouve que Calvin admet la même présence de Notre-Seigneur dans le baptême que dans l'eucharistie; « et j'avoue, dit-il, que la suite de sa doctrine le mène là naturellement. Car au fond, ni il ne connaît d'autre présence que par la foi, ni il ne met une autre foi dans la cène que dans le baptême; ainsi je n'ai garde de prétendre qu'il y mette en effet une autre présence. Ce que je prétends faire voir, c'est l'embarras où le jettent ces paroles : *Ceci est mon corps.* Car, ou il faut embrouiller tous les mystères, ou il faut pouvoir rendre une raison pourquoi Jésus-Christ n'a parlé avec cette force que dans la cène. Si son corps et son sang sont aussi présents et aussi réellement reçus partout ailleurs, il n'y avait aucune raison de choisir ces fortes paroles pour l'eucharistie plutôt que pour le baptême, et la Sagesse éternelle aurait parlé en l'air. Cet endroit sera l'éternelle et inévitable confusion des défenseurs du sens figuré. D'un côté la nécessité de donner à l'eucharistie, à l'égard de la présence du corps, quelque chose de particulier; et, d'autre part, l'impossibilité de le faire selon leurs principes, les jetteront toujours dans un embarras d'où ils ne pourront se dé-

mêler; et ç'a été pour s'en tirer que Calvin a dit tant de choses fortes de l'eucharistie, qu'il n'a jamais osé dire du baptême, quoiqu'il eût selon ses principes la même raison de le faire. »

Aussi, après Calvin, les calvinistes ont interprété ses paroles en disant que recevoir la substance de Jésus-Christ c'est le recevoir *par sa vertu, par son efficace, par son mérite,* ce qui revient à nier non seulement la présence réelle, mais la *participation réelle.*

4° *La pénitence.* — Quant à la pénitence, les luthériens disaient : La contrition et la foi constituent l'acte de la pénitence. Le pécheur tremble à la vue des jugements de Dieu, sa conscience est jetée dans l'épouvante, voilà la contrition; mais la confiance germe dans son âme, l'espérance en l'infinie miséricorde dissipe ses frayeurs, la paix et la sérénité bannissent le trouble et les alarmes, voilà la foi qui consomme la pénitence. Dès lors qu'est-ce que l'absolution? C'est la simple déclaration que les péchés sont remis.

Calvin n'admet, lui aussi, que deux parties dans la pénitence, mais il remplace les termes de contrition et de foi par ceux de mortification et de vivification, et par là il veut dire que le fidèle se dépouille du vieil homme et se revêt du nouveau. A ses yeux, la pénitence n'a aucun caractère sacramentel. *Inst. chrét.,* l. IV, c. XIX, n. 14.

III. DROITS ET DEVOIRS DES GOUVERNEMENTS CIVILS. — L'*Institution chrétienne,* l. IV, c. XX, et les *Confessions de foi* se terminent par des considérations et des prescriptions relatives aux droits et aux devoirs des gouvernements civils.

« Nous croyons, dit l'art. 39 de la *Confession de foi des Églises de France,* que Dieu veut que le monde soit gouverné par lois et polices, afin qu'il y ait quelques brides pour réprimer les appétits désordonnés du monde : et ainsi qu'il a établi les royaumes, républiques et toutes autres sortes de principautés, soit héréditaires ou autrement, et tout ce qui appartient à l'état de justice et en veut être reconnu auteur. A cette cause a mis le glaive en la main des magistrats pour réprimer les péchés commis non seulement contre la seconde table des commandements de Dieu, mais aussi contre la première. » Enfin l'art. 46 déclare que l'obéissance est due aux pouvoirs publics « encore qu'ils fussent infidèles, moyennant que l'empire souverain de Dieu demeure en son entier ».

L'État le plus heureux, suivant Calvin, est celui dans lequel il y a « une liberté bien tempérée et pour durer longuement ». Cet idéal est le plus facilement atteint « dans un gouvernement aristocratique ou dans l'alliance de l'aristocratie et de la république... La seigneurie et domination d'un seul homme est la puissance la moins plaisante aux hommes, mais dans l'Écriture elle est recommandée singulièrement par dessus toutes les autres ». L. IV, c. XX, n. 7, 8. Les rois et les magistrats sont les « ministres et les vicaires de Dieu ». L'administration politique les regarde seuls; les simples particuliers doivent s'abstenir de toute ingérence dans les affaires publiques et de toute usurpation du rôle du magistrat.

Le premier devoir du magistrat est de faire respecter la loi de Dieu : « Il est aisé de rédarguer la folie *de ceux qui voudraient que les magistrats, mettant Dieu et la religion sous leurs pieds, ne se mêlassent que de faire droit aux hommes...* Si les princes et autres supérieurs connaissent qu'il n'y a rien de plus agréable à Dieu que leur obéissance; s'ils veulent plaire à Dieu en piété, justice et intégrité, qu'ils s'emploient à la punition et correction des pervers; Moïse était ému de cette affection quand il punit l'idolâtrie du peuple par la mort de trois mille hommes. »

Il faut même en certains cas faire la guerre pour cause de religion : « S'il n'était question que de la servitude des corps, il vaudrait possible mieux quelquefois la porter patiemment que de mouvoir grandes séditions qui viennent jusqu'à l'effusion du sang... Mais quand il est question de la ruine éternelle des âmes nous ne devons estimer nulle paix si précieuse que pour la garder nous périssions à notre escient. Il vaudrait mieux que le ciel et la terre fussent abîmés ensemble que l'honneur qui lui a été donné de Dieu son père fût diminué. Faut-il pour vivre nous quittions l'auteur de vie? »

On lui dit : Mais vous faites ce que fait Rome. Il répond : Ce n'est pas de tuer pour cause de religion que Rome est coupable; c'est de tuer sans avoir pour elle la vérité : « Quelques-uns, scandalisés, ont en horreur toutes punitions sans discerner si elles sont justes ou non... Mais quoi? Si les papistes sont ainsi excessifs en tyrannie, ce n'est pas à dire pourtant que toute sévérité soit à condamner... Nous condamnons à juste raison le zèle enragé *et sans science* qui transporte les papistes; mais si on repousse un zèle inconsidéré *à cause de l'ignorance,* pour ce qu'il n'est point fondé en raison, pourquoi, je vous prie, le zèle ne sera-t-il louable en un fidèle quand il débat pour la *vraie foi* qui lui est *certaine?...* Dieu ne commande pas de maintenir si étroitement *toute religion quelle qu'elle soit,* mais celle qu'il a ordonné de sa propre bouche. »

La fidélité à la parole de Dieu constitue seule les martyrs; les victimes de la justice civile pour crime d'hérésie ne sont que des blasphémateurs. Voir ces textes et quelques autres dans Faguet, *Études sur le XVIe siècle, Calvin,* p. 183 sq.

IV. MÉTHODE DE CALVIN; JUGEMENT ET CONCLUSIONS. — Écoutons d'abord deux protestants : M. Rognon, dans un remarquable article de la *Revue chrétienne,* du 15 décembre 1863, et M. Buisson, dans son *Sébastien Castellion.* « C'est, dit M. Rognon, ce qui peut se concevoir de plus logique, et si je l'ose dire, de plus extrême dans le christianisme... ; protestant contre les accommodations juives ou païennes qui constituent non pas le catholicisme tout entier, mais ce que le catholicisme a de propre et d'exclusif en tant que secte particulière, au sein de la famille chrétienne et dans la vraie catholicité de l'Église... Calvin a cherché une théologie plus biblique, une sainteté plus efficace, une Église plus apostolique... S'il y a quelque excès dans Calvin (comme dans Augustin et dans Bernard de Clairvaux, ses prédécesseurs naturels et ses légitimes ancêtres), c'est d'être plus paulinien que saint Paul, plus biblique que la Bible, plus chrétien que le christianisme dans son plus pur courant, dans sa tradition la plus féconde... Aucun théologien n'a plus humilié la nature et la raison humaine... Humilier l'homme et glorifier Dieu, c'est toute l'ambition de sa théologie comme de sa vie. » « Toute l'*Institution chrétienne,* dit M. Buisson, est écrite pour faire ce départ entre le christianisme authentique et les superfétations qui l'ont altéré... Aux yeux de Calvin, ces superfétations sont infinies; de tous les Pères, il ne fait grâce qu'à saint Augustin; encore le juge-t-il « un peu « entaché de vice ». Tout le christianisme est dans saint Paul. Le christianisme consiste en cinq ou six grandes vérités exprimées par saint Paul et expliquées par saint Augustin. Dieu est tout-puissant; donc l'homme n'est rien devant lui; l'homme a péché; il n'est pas libre; il est foncièrement mauvais; donc il ne peut aucunement se justifier par ses œuvres; la volonté, le *bon plaisir de Dieu,* est le dernier mot de tout. » Quant à la méthode proprement dite de Calvin, M. Rognon la juge en ces termes : « Peu ou point de métaphysique dans un livre exclusivement consacré à étudier la nature divine et la nature humaine. Calvin ne procède que par voie d'autorité et par déduction. Sa méthode est synthétique et non analytique. Par là ce terrible adversaire de l'Église du moyen âge est le dernier et le plus illustre représen-

tant de la scolastique. Il ne combat Rome qu'avec les armes de l'école. Calvin est le dernier des théologiens célèbres qui ont renfermé leur pensée dans l'étude des textes, et ont ouvertement professé le servage de la philosophie. Encore une fois, pour la méthode, c'est un scolastique pur. »

Malgré tous les efforts de Calvin, il y a des inconséquences et des illogismes dans son œuvre. Nous en signalerons deux entre beaucoup d'autres, l'une dans sa doctrine de la toute-puissance de Dieu dans ses rapports avec la liberté de l'homme, et l'autre dans sa théorie de l'Église.

Ses raisonnements tendraient à rendre absolument incompatible la liberté de l'homme avec la puissance et l'omniscience de Dieu. Cependant il admet qu'avant la chute, Adam était libre. *Inst. chrét.*, l. I, c. XV, n. 8; « En cette intégrité l'homme avait franc arbitre, par lequel, *s'il eût voulu*, il eût obtenu vie éternelle... Ainsi Adam pouvait demeurer debout, s'il eût voulu, veu qu'il n'est trébuché que de sa volonté propre. » Donc, *en soi*, il n'y a pas incompatibilité entre la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme.

Sur cette question, Calvin n'arrive jamais à s'expliquer d'une façon satisfaisante. L. III, c. XXIII, 8 : « Le premier homme est cheut parce que Dieu avait jugé cela estre expédient... Parquoy contemplons plustost en la nature corrompue de l'homme la cause de sa damnation, laquelle luy est évidente, que de la chercher en la prédestination de Dieu ; où elle est cachée et du tout incompréhensible. Et qu'il ne nous face point mal de submettre jusque là nostre entendement à la sagesse infinie de Dieu, qu'il luy cède en beaucoup de secrets. Car des choses qu'il n'est pas licite ne possible de savoir, l'ignorance en est docte : l'appétit de les savoir est une espèce de rage. »

Après avoir fermement établi son principe du serf arbitre, il arrive à cette objection qu'on lui fait : Alors à quoi bon prêcher? « C'est, reprend Calvin, comme si l'on disait qu'il est inutile de semer. Il faut semer encore que ce soit Dieu qui fasse lever la graine. » Sans doute, mais n'est-ce pas rétablir le partage entre l'homme et Dieu, car enfin c'est l'homme qui sème, Dieu se réservant de faire lever la graine? Ou encore : « Dieu endurcit ceux qu'il lui plaît, sans qu'on puisse lui demander pourquoi il le fait; *mais ce n'est pas à dire pourtant que les réprouvés* étant endurcis de Dieu ne s'endurcissent aussi. » Ici encore l'action de l'homme et sa liberté, pour une part aussi minime qu'on voudra, mais enfin pour une part, se trouvent rétablies.

C'est surtout contre les *libertins spirituels* qui lui répondent que, si Dieu fait tout, il n'y a rien à condamner, que Calvin en vient à se réfuter lui-même et à employer les arguments catholiques. Pourquoi ? parce que c'est à la fois la voix de la vérité, du sens commun et de la conscience humaine.

Qu'on lise cette page, d'ailleurs assez piquante, de Calvin : « Cette grosse fouasse de Quintin se trouva une fois en une rue où on avait tué un homme. Il y avait là d'aventure quelque « spirituel » qui dit : « Hélas ! qui a « fait ce méchant acte? » Incontinent, Quintin répondit en son picard : « Cha été my. » L'autre comme tout étonné : « Comment seriez-vous bien si lâche ? » A quoi il répliqua : « Cha été Dieu. — Comment, dit l'autre, « faut-il imputer à Dieu les crimes qu'il commande être « punis? » Adonc Quintin : « Oui ! Chet ty, chet my, chet « Dieu; car che que ty ou my faisons, chet Dieu qui le « fait; et che que Dieu fait nous le faisons. »

Les successeurs de Calvin devaient faire bien plus de concessions, et Voltaire pourra s'amuser à prouver aux docteurs de Genève qu'ils sont *semi-pélagiens*.

Il y a de même une contradiction aussi évidente dans le système calviniste sur l'Église que dans la théorie luthérienne. Ce système pose deux principes et une conséquence en forme d'anathème contre les sectes plus hardies qui avaient paru en Allemagne et en Suisse et que l'orthodoxie réformée qualifiait d'hérétiques.

Le premier principe est qu'il plaît à Dieu qu'il y ait une Église enseignante pour *brider* les fidèles. *Confession des Églises de France*, art. 25. Mais de quel droit brider les fidèles? Comment concilier cette prétention avec le fameux art. 4 de la même Confession qui leur accorde le sûr discernement des livres canoniques « par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit »? Si pour une question aussi fondamentale que le discernement des Écritures, il n'est pas nécessaire de brider les fidèles, pourquoi les brider dans les questions secondaires? Le Saint-Esprit ne suffira-t-il plus à les éclairer?

Le second principe est que « l'Église ne peut consister sinon qu'il y ait des pasteurs..., lesquels on doit honorer..., quand ils sont dûment appelés, art. 25..., et qu'il convient de discerner cette Église ». Art. 27. L'Église est donc une société visible. Calvin le déclare tout au long dans le c. Ier du IVe livre de l'*Institution*, et Luther, nous l'avons dit, en était venu là, ce qui réfute plus d'un siècle avant les travaux de Bossuet la fameuse thèse de l'Église invisible, où la Réforme fut obligée de se rejeter. *Histoire des variations*, l. XV, n. 17.

Mais qu'enseignent donc ces pasteurs de l'Église enseignante, sans lesquels l'Église ne peut consister, puisqu'en vertu de l'art. 5 de la *Confession* la parole de Dieu contenue dans l'Écriture est l'unique règle de la vérité? Apparemment les principes de foi et les règles de conduite qui se déduisent des paroles des Livres saints, c'est-à-dire qu'ils expliquent comment telle parole exprime tel mystère, comment tel précepte de vie morale est obligatoire en vertu du texte sacré.

Comme conséquence, les fidèles ont des devoirs à l'égard de cette autorité enseignante, le devoir de la respecter et celui de s'y soumettre. Cela est en harmonie avec la tradition constante de l'Église chrétienne, mais cela, encore une fois, est en contradiction avec le principe de la Réforme. Une Bible correcte doit suffire aux fidèles et la logique est du côté de ces « fantastiques » qu'on anathématise. On a beau faire, l'art. 25 n'est qu'un retour déguisé et incomplet au système catholique. De même l'art. 26 qui défend de se mettre à part et de se contenter de sa personne.

L'art. 27 relatif au discernement de la véritable Église introduit une nouvelle difficulté. Qui m'assurera que telle compagnie des fidèles s'accorde à la pure parole de Dieu? Si je m'en rapporte au témoignage de cette compagnie, j'abdique; si je m'en rapporte au témoignage de ma conscience, je puis rompre avec cette compagnie. Mais il m'est défendu par l'art. 26 de me mettre à part. Et, dans la discipline calviniste, ce n'est pas une vaine défense; il y a des pénalités contre ceux qui se mettent à part. J'irai donc contre ma conscience ou je ferai schisme; tant il est vrai que la notion d'Église ne peut subsister avec la souveraineté individuelle de la conscience. Qui dit *Église* dit autorité enseignante; qui dit autorité enseignante en pareille matière doit dire autorité infaillible. Et au contraire qui dit interprétation personnelle de l'Écriture dit individualisme religieux et ruine *ipso facto* la notion d'Église.

En bonne logique, l'art. 4 aurait dû suffire; les art. 25-32 ne sont qu'un expédient illogique, mais salutaire, pour pallier les inconvénients inévitables engendrés par le 4e.

Autre observation à propos de l'art. 31 sur les pasteurs dûment appelés et la mission extraordinaire. On ne pouvait marquer en termes plus clairs et plus généraux l'interruption du ministère ordinaire établi de Dieu, ni la pousser plus loin que d'être obligé d'avoir recours à la mission extraordinaire où Dieu envoie par lui-même et donne aussi des preuves particulières de sa volonté.

Luther et Calvin sont donc élevés à la dignité d'en-

voyés extraordinaires et plénipotentiaires de la providence pour le redressement de l'Église de Dieu. S'il en est ainsi, comment Dieu n'a-t-il pas donné exactement le même mandat à l'un et à l'autre? Pourquoi, par exemple, envoyés pour détruire les erreurs du papisme relativement à la transsubstantiation, ont-ils émis deux systèmes aussi opposés l'un à l'autre que tous deux à la doctrine de l'Église romaine? D'ailleurs, quel novateur plus audacieux que ses prédécesseurs ne se croira pas affranchi à son tour des règles de la mission pastorale, pensant qu'il est lui aussi suscité de Dieu avec mission spéciale pour redresser l'Église? Luther et Calvin s'appliquent le bénéfice de l'art. 31 : de quel droit le refuser à Carlstadt, à Zwingle, à Münzer, etc.?

Ainsi l'art. 4 crée l'*illuminisme;* l'art. 27 crée l'*individualisme* religieux et ruine la notion d'Église; l'art. 31 crée, ou du moins autorise, le *fanatisme* sincère ou l'ambition audacieuse qui se diront investis d'une mission extraordinaire.

Calvin ne peut manquer de le voir et cependant il exige à l'égard de son Église la même adhésion et la même obéissance que l'Église catholique exige de ses fidèles. On a peine à croire ce qu'il écrit à ce sujet : « C'est une chose horrible à lire ce qu'écrivent Isaïe, Jérémie, Joël, Habacuc, et les autres, du désordre qui étoit en l'Église de Jérusalem... Néanmoins les prophètes ne forgeoient point de nouvelle Église pour eux et ne dressoient pas des autels nouveaux pour faire leurs sacrifices à part, mais, quels que fussent les hommes, pour ce qu'ils réputoient que Dieu avoit mis là sa parole, au milieu des méchants ils adoroient Dieu d'un cœur pur et élevoient pures leurs mains au ciel. Il n'y avoit autre chose qui les induit à demeurer en l'Église au milieu des méchants que l'affection qu'ils avoient de garder unité. Or si les saints prophètes ont fait conscience de s'aliéner de l'Église à cause des grands péchés qui y régnoient, et non point d'un seul homme, mais quasi de tout un peuple, c'est une trop grande outrecuidance à nous de nous oser séparer de la communion de l'Église dès que la vie de quelqu'un ne satisfait pas à notre jugement... Pourtant (*par conséquent*) que ces deux points nous soient résolus que celui qui de son bon gré abandonne la communion externe d'une Église en laquelle la parole de Dieu est prêchée et ses sacrements sont administrés n'a nulle excuse; secondement que les vices des autres, encore qu'ils soient en grand nombre, ne nous empêchent pas que nous ne puissions là faire profession de notre chrétienté, usant des sacrements de Notre-Seigneur en commun avec eux, d'autant qu'une bonne conscience n'est point blessée par l'indignité des autres, fût-ce même du pasteur. » *Inst. chrét.*, l. IV, c. I, n. 18, 19.

Nous ne saurions mieux terminer que sur cette page, où il n'y a pas un mot que Calvin ne pût s'appliquer à lui-même pour se condamner, lui et tous les novateurs qui prenant pour point de départ la nécessité d'une réforme dans l'Église catholique, se séparaient d'elle et renversaient à la fois sa discipline et son dogme.

On trouvera la bibliographie complète de cette question dans les t. LVIII-LIX des *Opera Calvini* du *Corpus reformatorum*, p. 542, *Catalogus systematicus*, n. 374-496 : *Scripta quæ Calvini doctrinam exponunt.* Les principales œuvres de Calvin ont été indiquées dans le présent article et dans le précédent. Les exposés de la doctrine calviniste faits par des catholiques sont ici marqués d'une *.

* Bossuet, *Histoire des variations*, l. IX, XI, t. XV; * Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, nouv. édit. par de Perrodil, 1845; * Mœhler, *La symbolique ou Exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques;* et *Défense de la symbolique*, trad. Lachat, 3 in-8°, Paris, 1852-1853; Gass, *Geschichte der protest. Dogmatik*, Berlin, 1854; Schweizer, *Geschichte der protest. Centraldogmen... innerhalb der reform. Kirche*, Zurich, 1854-1856; Kœstlin, *Calvin's Institutio nach Form und Inhalt*, etc., dans les *Theolog. Stud. und Krit.*, 1868; Dorner, *Geschichte der protest. Theol.*, Munich, 1874; Lobstein, *Die Ethik Calvin's*, Strasbourg, 1877. Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. de A. Jundt. — Les différents points de la doctrine calviniste ont fait l'objet de quantité de dissertations ou d'articles de revues : par exemple, Foltz, *La personne de Jésus d'après Calvin*, 1869; Bénézech, *Théorie de Calvin sur l'Écriture sainte*, Paris, 1890; Audemars, *La souveraineté de Dieu dans l'Institution chrétienne de Calvin*, Genève, 1898, etc.

A. Baudrillart.

CALVINISTES, disciples de Calvin. On a exposé dans l'article sur Calvin la naissance et les premiers développements du calvinisme en France et à Genève, puis sa diffusion du vivant de Calvin. Il y eut des calvinistes dans presque toute l'Europe. En Suisse, ils l'emportèrent assez rapidement sur les zwingliens. Bullinger, l'héritier de Zwingle, s'unit ou plutôt se soumit à Calvin par le *Consensus Tigurensis* de 1549, qui adoptait les sentiments de Calvin sur la cène, comme le *Consensus Genevensis* proclama cinq ans plus tard sa doctrine de la prédestination. La *Deuxième confession de foi helvétique,* composée deux ans après la mort de Calvin, en 1566, mais dans son pur esprit, est, de tous les actes de ce genre, celui qui obtint dans les pays réformés le plus d'autorité et le plus grand nombre d'adhérents. Bossuet l'appelle « la grande et la solennelle ». *Histoire des variations,* l. XV, n. 15.

En France, la confession de foi de 1559 fut complétée par celle de La Rochelle en 1571. Les progrès du calvinisme furent arrêtés par la Ligue et la conversion d'Henri IV. L'*Édit de Nantes* fixa pour près d'un siècle leur état religieux (1598-1685). Pour un épisode du calvinisme français, voir Camisards, col. 1435-1443.

Les protestants des Pays-Bas, par la *Confession belgique* de 1562 et par l'appel de trente pasteurs calvinistes en 1566, se rallièrent à la doctrine de Calvin; ce fut elle encore qui l'emporta dans les célèbres synodes de Dordrecht de 1574 et de 1618. Le calvinisme fut en Hollande religion d'État. Les catholiques demeurèrent une minorité importante.

Dans la Grande-Bretagne, l'Angleterre, sous Édouard VI, tenta une conciliation entre les doctrines de Luther et celles de Calvin; sous Élisabeth, une partie seulement du dogme calviniste passa dans les 39 articles; l'organisation épiscopalienne fut entièrement opposée à l'organisation voulue par Calvin; celle-ci fut adoptée par les presbytériens. En Écosse, John Knox prêcha un calvinisme outré; la *Confession écossaise* de 1560 est conforme aux doctrines calvinistes. Malgré toutes les tentatives de l'Angleterre, l'Écosse devait rester foncièrement presbytérienne.

De la Grande-Bretagne, le calvinisme passa dans l'Amérique du Nord, où il se modifia au contact des autres sectes.

On compta de nombreux calvinistes en Pologne, en Bohême, en Moravie, en Hongrie. La *Confession hongroise,* œuvre du synode de Czengar, adopta la doctrine de Calvin sur la prédestination et sur la cène, et le synode de Tarczal (1563) se rallia à la Confession de Bèze. En Transylvanie, les populations slaves adoptèrent de préférence le calvinisme.

En Allemagne, le calvinisme fit des conquêtes sur le luthéranisme. Brême passa au calvinisme en 1562. L'électeur palatin Frédéric III embrassa le calvinisme (1562), proscrit ensuite par son successeur Louis VI (1576-1583), puis rétabli par Frédéric IV ou plutôt par son tuteur Jean-Casimir. Cette confession pénétra par la suite dans les pays d'Anhalt (1595), de Hesse-Cassel (1604), du Brandebourg électoral (1613) et dans plusieurs autres États.

Indépendamment de ces conquêtes proprement dites, le calvinisme exerça son influence sur les doctrines des autres confessions. Le *Crypto-calvinisme* (voir ce mot) ou calvinisme caché divisa les luthériens de 1552 à 1574.

Le baianisme et le jansénisme, tout en le combattant, relèvent en partie du calvinisme.

Enfin, au sein même du calvinisme, certaines théories du maître donnèrent naissance à de vives controverses. La plus célèbre est celle qui, relativement à la prédestination, mit aux prises Arminius et Gomar, aux Pays-Bas. Voir ARMINIUS, t. I, col. 1968-1971.

A. BAUDRILLART.

CALYVAS Georges, théologien grec du XVIe siècle, né à Rhodes. On a de lui un recueil contenant les réponses à cinquante questions théologiques : Ἐρωταποκρίσεις θεολογικαὶ πεντήκοντα. L'auteur y réfute l'enseignement latin du *Filioque,* du purgatoire, des azymes, etc.

Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 627; t. XII, p. 134; Lambecius, *Commentariorum de augustissima bibliotheca cæsarea vindobonensi liber quintus,* Vienne, 1778, col. 497-502; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 228-229; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 175; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 125-126; le même écrivain donne la liste complète des réponses de Calyvas dans les Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, Leipzig, 1871, p. 14-16; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche,* Leipzig, 1899, p. 119-120.

A. PALMIERI.

CAMALDULES. — I. Origines. II. Congrégations diverses. III. Règles et constitutions. IV. Saints et écrivains.

I. ORIGINES. — L'ordre des camaldules eut pour fondateur saint Romuald, abbé de Saint-Apollinaire de Classe. Après avoir réformé son abbaye et fondé en Italie plusieurs monastères, auxquels il prescrivit l'observance de la règle bénédictine surchargée d'un certain nombre de pratiques austères, il se retira dans une solitude des Apennins, non loin d'Arezzo, du nom de « Camaldoli ». Ce fut le berceau de son ordre (1012). Ses premiers disciples menèrent avec lui la vie érémitique. Ce fut, au reste, le caractère distinctif de cette famille religieuse, bien qu'elle ait compté dans la suite des monastères de cénobites. Après la mort de son fondateur (1027), l'ordre se développa lentement; il ne comptait que neuf maisons, lorsqu'il reçut, en 1072, l'approbation du pape Alexandre II. Le B. Rodolphe, qui gouverna l'ordre peu de temps après (1082), perfectionna son organisation et travailla à le répandre, établit les premiers monastères de femmes et obtint de Paschal II de nouvelles bulles. Voici le nom des principaux monastères à cette époque : Camaldoli, où résidait le supérieur général et qui comprenait le Saint-Hermitage et la communauté de Fonte Buono; Popienne, Prato-Vecchio, Saint-Sauveur de Florence, Saint-Pierre d'Arezzo, Saint-Frian de Pise et Anghiari, situés en Toscane.

D'autres fondations vinrent dans la suite, et des monastères anciens furent agrégés à l'ordre. Tels furent Classe, Val de Castro, et surtout Fonte Avellane, illustré par saint Pierre Damien, et Saint-Grégoire du Mont-Cœlius à Rome. Saint-Michel de Muriano fut fondé près de Venise, en 1212. La vie érémitique avec toutes ses austérités demandait une solitude à peu près complète. Les camaldules ne surent pas la garder toujours. Les rapports avec l'extérieur affaiblirent en eux la vie religieuse. La plupart préférèrent la vie cénobitique, qui prit dès lors chez eux une place prépondérante. Ils ne purent non plus échapper au relâchement qui envahissait la plupart des monastères italiens. Pendant que les papes les comblaient de priviléges, les fidèles se plaisaient à les enrichir. Cette fortune ne fit qu'accroître le relâchement.

Malgré la décadence de la vie régulière, cet ordre avait encore dans son sein, au XVe siècle, quelques hommes vertueux sur lesquels le pape Eugène IV put compter pour établir la réforme. Le plus célèbre est Ambroise de Portico, surnommé le *camaldule,* élu général au chapitre de Sainte-Marie de Urano (1431). Voir t. I, col. 953-954. Cette réforme aboutit à un groupement des monastères existants en congrégations, avec une organisation et des constitutions propres à assurer le maintien de la vie régulière. Ce renouvellement de la discipline amena, comme toujours, un redoublement d'activité au service de l'Église.

II. CONGRÉGATIONS. — L'unité de l'ordre se conserva jusqu'à la fin du XVe siècle. La nécessité de la réforme fit alors une obligation de le scinder. Neuf monastères résolurent, au chapitre de Pise (1446), de supprimer les abus, et pour rendre cette résolution efficace, les supérieurs renoncèrent eux-mêmes à la perpétuité de leur office. Cette bonne volonté fut éphémère. L'abbé de Saint-Michel de Muriano, pour reprendre efficacement l'œuvre de la réforme, sollicita l'intervention du Sénat de Venise; on vit alors les monastères des Anges de Florence, de Saint-Benoît, de Saint-Michel et de Saint-Mathias de Muriano, des Prisons, de Saint-Savin de Pise, de Sainte-Rose de Sienne, des Anges de Bologne, et de Saint-Jean de la Judaïque se réunir en congrégation distincte (1476). Ce fut la congrégation de Muriano. D'autres maisons ne tardèrent pas à adopter ses observances et acceptèrent l'autorité de ses supérieurs. Ce furent en particulier, Saint-Grégoire du Cœlius, Saint-Apollinaire de Classe, Fonte Avellane, Fabriano, Volaterra et Urano. Elle compta en tout trente-cinq monastères d'hommes et huit de femmes. Il y avait, en outre, douze maisons de femmes placées sous la juridiction de l'ordinaire. On menait dans toutes ces maisons la vie cénobitique. Cette congrégation a été prospère en Italie pendans les XVIIe et XVIIIe siècles. Les guerres de la Révolution et de l'Empire ont ruiné ou détruit beaucoup de monastères. La persécution a supprimé ceux qui avaient échappé à ces désastres. Saint-Grégoire du Cœlius est la seule maison importante que cette congrégation conserve.

La vie érémitique ne fut jamais interrompue dans le désert de Camaldoli. Ce monastère porte le nom de Saint-Hermitage. Il ne prit aucune part au mouvement réformateur de Muriano. Ceux qui restèrent étrangers à la nouvelle congrégation continuèrent à vivre sous l'autorité nominale de son supérieur. Léon X unit ces deux congrégations (1513) sous le titre de Saint-Hermitage et de Saint-Michel de Muriano; la nouvelle congrégation embrassait l'ordre entier. Camaldoli redevint maison-mère. Cette union entre ermites et cénobites présentait quelque chose d'anormal, qui devait un jour la faire échouer. Les besoins des uns et des autres n'étaient plus les mêmes. L'un des hommes, qui avaient le plus travaillé à cette union, le vénérable Paul Justiniani, était un fervent de la vie érémitique. Il entreprit de multiplier les ermitages. Des disciples se joignirent à lui et en quelques années il réussit à faire plusieurs fondations. Les monastères portaient le nom d'ermitages. On y suivait la règle des camaldules, sans toutefois appartenir à la congrégation. La première fondation fut celle de Massiaco, dans les Apennins.

Paul Justiniani conservait toutes les sympathies de ses anciens supérieurs. Afin de maintenir la régularité parmi les ermites, il dut cependant les organiser en une congrégation, qui eut, après sa mort (1528), son centre à Monte Corona, dépendance de l'abbaye de Saint-Sauveur de Montaigu, voisine de Pérouse. Elle prit le nom de congrégation de *Monte Corona.* On essaya à diverses reprises de l'unir à la congrégation de Camaldoli (en 1540 et en 1633), mais ces tentatives n'eurent aucun résultat durable.

La congrégation de Camaldoli ou du Saint-Hermitage fut des deux la moins nombreuse et aussi la moins austère. Elle ne comptait guère que six maisons, sans compter le monastère ou hospice de Fonte Buono, situé au pied de la montagne de Camaldoli. La persécution a diminué considérablement le nombre des religieux sans toutefois faire disparaître leur congrégation. Celle de

Monte Corona eut vingt-huit monastères ou ermitages : Massiaco, Gubbio, Monte Coneco près d'Ancone, Monte Giovre di Fano, Saint-Benoît de Bologne et Frascati, dans les anciens États pontificaux ; Rua près de Padoue, Vicenze, Saint-Bernard de Brescia, Saint-Clément de Venise ; Saint-George de Vérone et l'Assomption de Conigliano, dans l'État de Venise ; l'Incoronata, Saint-Sauveur della Veduta, Nole, della Torre di Greco, Vico Equense, Saint-Avocate, dans l'ancien royaume de Naples. Cette congrégation se répandit en Autriche, où elle eut une maison à Vienne ; elle en eut deux en Allemagne et six en Pologne. Le supérieur général et les visiteurs résidaient à Monte Corona. Elle subsiste encore, malgré les pertes que lui ont fait subir les guerres et les persécutions. L'ermitage de Frascati est le plus connu d'Italie. La Pologne a pu conserver les deux maisons de Biélany (*mons argentinus*), au diocèse de Cracovie, et un autre Biélany (*mons regius*), dans la Pologne russe. Pendant les années qui précédèrent et suivirent le commencement du XVIIe siècle les camaldules se développèrent beaucoup en Italie et par delà les Alpes. Un ermite de Camaldoli, qui mourut comme un saint en 1612, travailla de toutes ses forces à la diffusion de l'ordre. Avec la protection de Charles-Emmanuel de Savoie et le concours de l'archevêque de Turin, il fonda près de cette ville un monastère (1601). Cette fondation fut suivie de plusieurs autres. Elles formèrent, sous le vocable du Saint-Sauveur, une congrégation distincte, que l'on essaya vainement d'unir à celle de Monte Corona. Un essai de fondation en Espagne ne put aboutir. L'ordre fut plus heureux en France.

Le Père Boniface Antoine de Lyon, qui appartenait à la congrégation de Turin, fonda l'ermitage de Notre-Dame de Sapet, au diocèse de Vienne, et de Notre-Dame-de-Consolation à Bothéon, diocèse de Lyon. Ces fondations ne purent se maintenir faute de ressources. Celle de Notre-Dame des Anges en Provence eut le même sort. L'ermitage du Val-Jésus, fondé en 1633 dans le Forez, fut suffisamment doté et se maintint. Le monastère de Gros-Bois, diocèse de Paris, fut établi en 1642, par le prince Charles de Valois. Catherine le Voyer fonda celui de la Flotte (1644) dans le Vendomois ; quinze ans plus tard (1659), il se fit dans la même région, à la Gavolerie, une autre fondation. Celle de Rogat, au comté de Rieux, en Bretagne, fut faite en 1674. L'abbaye de l'Ile-Chauvet, au diocèse de Luçon, fut donnée aux camaldules, cette même année. Ces quelques maisons passèrent assez inaperçues. Louis XIII, qui avait autorisé l'établissement de l'ordre dans son royaume (1634), obtint d'Urbain VIII que leurs ermitages formassent une congrégation distincte, sous le vocable de Notre-Dame-de-Consolation ; elle se gouvernait conformément aux constitutions de la congrégation de Monte Corona. Les camaldules français tombèrent dans le jansénisme.

III. Règle et constitutions. — Les camaldules suivent la règle de saint Benoît. Les prescriptions, ajoutées par saint Romuald pour augmenter l'austérité de ses pratiques et pour l'adapter aux besoins de la vie des anachorètes, ne furent point écrites. Les monastères où les religieux menaient la vie cénobitique ne s'éloignaient du type bénédictin que par des usages et des règlements accidentels, tels que la couleur blanche du costume. Les observances et l'organisation des monastères en congrégation rappellent ce qui se passait dans les monastères fervents. Les ermitages offraient un aspect spécial, tout différent de la chartreuse. Chaque religieux avait une cellule isolée, sans cloître pour faciliter les communications. Une église occupait le centre de la solitude ; les ermites s'y rendaient de jour et de nuit pour le chant de l'office. Le terrain occupé par les cellules et les jardins était soumis à une clôture rigoureuse. Certains ermites s'interdisaient de sortir de leur cellule pendant un temps plus ou moins long. C'étaient les reclus. Il y avait à proximité du désert un hospice ou monastère, où l'on menait la vie cénobitique. Le service matériel des maisons et des déserts était confié à des oblats ou convers. Les camaldules pratiquaient une sévère abstinence. Leur régime était en somme fort austère. Ils pouvaient, même les ermites, se livrer à l'étude et exercer un ministère actif, on le verra bientôt. L'ordre était gouverné par un majeur ou supérieur général perpétuel assisté de visiteurs. Les chapitres généraux se réunissaient tantôt dans un monastère tantôt dans un autre. Leurs décisions avaient force de loi. Les congrégations réformées abolirent la perpétuité des charges.

Le B. Rodolphe, quatrième prieur de Camaldoli (1082-1106), fut le premier qui fixa par écrit les observances traditionnelles. Mittarelli les a publiées sous ce titre : *B. Rodulphi prioris IV camaldulensis constitutiones*, dans les *Annales camaldulenses*, t. III, p. 512-551. Elles se composent de 54 chapitres et présentent un mélange curieux de règlements précis et de considérations pieuses. La rigueur primitive y est tempérée par des adoucissements. Elles furent promulguées en 1102. Rodolphe introduisit encore de nouveaux adoucissements avant de mourir. Ses successeurs crurent nécessaire de tempérer par une discrétion de plus en plus condescendante les pratiques trop austères des disciples immédiats de saint Romuald. On le voit en lisant les *Constitutions*, promulguées par le prieur Placide en 1188, *ibid.*, t. IV, p. 127-129, celles du B. Martin III (1249), qui ont pour titre : *Consuetudo eremitarum S. Mathiæ de Muriano. Ibid.*, t. IV, p. 377-384. Ce dernier texte n'était qu'un essai. Le prieur Martin le compléta et lui donna une forme définitive en 1253. Les *Constitutiones calmadulensis ordinis de moribus* traitent en trois livres des obligations des religieux, de l'organisation des monastères et du fonctionnement de la congrégation. Elles figurent en tête du *Codex camaldulensis*, inséré par Mittarelli au t. VI de ses *Annales*. On y trouve à la suite le *Vetus ordo divinorum officiorum* du même Martin III, rédigé la même année (1253), t. VI, appendix, p. 66-203, qui donne un exposé complet de la liturgie camaldule ; *Constitutio Domini Octaviani cardinalis*, promulguée au chapitre général d'Arezzo de 1271, *ibid.*, p. 202-218 ; *Constitutiones Gerardi prioris camaldulensis* de 1278, p. 212-240 ; *Constitutiones camaldulenses anni 1279 seu liber quartus de moribus*, p. 240-255 ; les Constitutions du monastère de Cortone en 1307 et de plusieurs autres maisons, p. 256-272 ; les Constitutions du prieur Bonaventure (1328), formant le Ve livre des Constitutions *de moribus*, p. 272-287 ; toute une série de décisions des chapitres généraux de l'ordre, p. 287-335. Ce sont les monuments de la discipline religieuse observée dans les monastères de l'ordre, avant la formation des congrégations.

Les congrégations eurent leurs constitutions spéciales, qui déterminaient leur organisation et l'observance monastique. Celles de la congrégation du Saint-Hermitage furent approuvées par Clément X en 1670 et publiées sous ce titre : *Constitutioni del Sacro-Heremo di Camaldoli* (1671). Celles de la congrégation de Saint-Michel de Muriano furent imprimées aussitôt après leur approbation par le pape Léon X : *Reformatio camaldulensis ordinis cum gratiis et privilegiis a Leone X P. M. nuperrime concessis*, s. l. n. d. [1513]. Celles de Monte Corona parurent à Florence : *Regola della vita eremetica data dal B. Romualdi*, 1575, et celles de la congrégation française de Notre-Dame-de-Consolation à Paris : *Forma virendi æremitorum ordinis camaldulensis*, Paris, 1674.

IV. Saints et écrivains. — Les camaldules ont fourni à l'Église un grand nombre de pieux personnages et d'écrivains. — 1° *Saints*. — Ils comptent comme l'un des leurs saint Bruno, l'apôtre de la Prusse, disciple de saint Romuald, bien qu'il soit mort avant la fondation de l'ermitage de Camaldoli. Ce saint, à qui l'on doit une vie de saint Adalbert de Prague, souffrit le martyre en

1008 avec plusieurs compagnons. Nommons seulement saint Jean de Lodi, prieur de Fonte Avellane et évêque de Gubio, mort le 7 septembre 1106, *Acta sanctorum*, septembris t. III, p. 161-175; Pierre, archevêque de Pise, qui dirigea en personne une expédition contre les musulmans des îles Baléares († 1120); Jean, prieur de Camaldoli et cardinal évêque d'Ostie, qui soutint avec Mathieu d'Albano le pape Innocent II contre les schismatiques († 1134); sainte Lucie, abbesse de Sainte-Christine de Bologne († vers 1156); saint Jean, moine camaldule, devenu abbé de Saint-Étienne de Gênes († 1166); le B. Bogomile ou Théophile, qui abandonna l'archevêché de Gnesen en Pologne, pour mener la vie érémitique à Camaldoli († 1182), *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 354-357; la B. Marie de Pise (après 1200); le B. Léonard, reclus à Camaldoli († 1220); le B. Barthélemy de Pise († 1224); saint Raynald, évêque de Nocera († 1225); le B. Jourdain, prieur de Saint-Benoît de Padoue († 1248); le B. Martin III, prieur de Camaldoli († 1258); le B. Compagni, prieur de Sainte-Marie de Padoue († 1265); le B. Antoine le Pèlerin, de Padoue († 1267), *Acta sanctorum*, februarii t. I, p. 264-265; saint Parisio, mort à Trévise la même année, *ibid.*, junii t. II, p. 478-480; le B. Novolon († 1280); Philippe, évêque de Nocera († 1285); le B. Pérégrin († 1291); le B. Jacques de Certaldo et le B. Simon, reclus († 1292); le B. Albertin († 1294); le B. Ange († 1300); le B. Mathieu († 1320); le B. Tomassi († 1337); le B. Silvestre, au monastère de Notre-Dame des Anges de Florence († 1348); le B. Albert, à Sainte-Croix de Sassolerrato († 1350); saint Gérard, mort dans le même monastère († 1366); sainte Paule, abbesse de Sainte-Marguerite de Florence († 1368); Pierre, moine de Notre-Dame-des Anges à Florence, miniaturiste de talent qui forma des disciples († 1396); le B. Pierre de Messalenis, originaire de Sardaigne, mort à Venise († 1453); le B. Daniel de Ungrispach, honoré comme un martyr par les moines de Saint-Mathias de Muriano († 1411); le cardinal Ange de Anna († 1428); le B. Ange le Teutonique, mort à Notre-Dame des Anges de Florence (1440); Antoine Piccolomini, nommé évêque de Sienne en 1458; le B. Ange de Mussiaccio, mis à mort par les fraticelles (vers 1458); Maffei Gherard, abbé de Saint-Michel de Muriano, élu patriarche de Venise en 1466, créé cardinal en 1489, mort en 1492; la B. Élisabeth Salviati († 1520); le B. Michel de Florence († 1522), ermite de Camaldoli, auteur d'une manière nouvelle de réciter le Rosaire, connue sous le nom de *Corona dominica* ou *Camaldule* et approuvée par les souverains pontifes; le B. Jean-Baptiste de Lucques († 1542), ermite à Camaldoli; Basile Nardi, abbé de Saint-Félix de Florence, qui ne craignit pas de prendre la tête des Florentins, réclamant la liberté les armes à la main († 1542); Justinien de Bergame, ermite de Monte Corona, mort en odeur de sainteté († 1563); Ambroise Moncata, ermite de Camaldoli, nommé sur les instances de Philippe II par Grégoire XIII à l'évêché d'Urgel († 1588); son compatriote et compagnon de solitude, Pérégrin Palais, mort à Camaldoli (1620), après quarante années de réclusion; Grégoire Vitali († 1627), abbé de Fonte Avellane qui, par sa science, son inépuisable charité et son influence, servit très efficacement sa famille religieuse; Louis Maffei et Jules Thaddée Guasco, reclus à Camaldoli, qui se firent remarquer par une vie sainte et pénitente; J.-B. Costa, originaire de Chambéry, de la congrégation de Turin, mort en odeur de sainteté (1674); Maur Cursio, abbé de Notre-Dame des Anges de Florence, évêque de San-Miniato († 1680). Jusqu'à la fin il y eut dans les déserts des camaldules des religieux d'une très grande vertu. On n'en trouve pas cependant qui aient mérité par des actions extraordinaires l'attention de leurs contemporains.

2° *Écrivains.* — Jérôme de Prague, voir ce nom, et Ambroise le camaldule, voir t. I, col. 953-954, furent au XVe siècle les meilleures illustrations de leur ordre On voit, à partir de cette époque, un grand nombre d'écrivains dans ses monastères et jusque dans ses ermitages. Quelques-uns peuvent supporter la comparaison avec ceux que produisit la congrégation bénédictine de Mont-Cassin.

Voici les plus connus : Gaspard de Pérouse, abbé de Saint-Jean du Désert, puis évêque de Foligno († 1455), canoniste distingué, qui assista en qualité de légat aux conciles de Constance et de Bâle. Il composa un traité *De reservationibus beneficiorum*, inséré au t. XV des *Tractatus illustrium jurisconsultorum*, Venise, 1584. — Maur, convers de Saint-Michel de Muriano, auteur de cartes géographiques très estimées de ses contemporains († 1457). — Pierre Delphin, originaire de Venise, moine de Saint-Michel de Muriano, et enfin général de son ordre, versé dans la connaissance des langues latine et grecque, très estimé de Léon X et des humanistes ses contemporains. Ses nombreuses lettres, conservées aux archives de Saint-Michel de Muriano et de Fonte Buono, ont été d'un grand secours à Mittarelli pour la rédaction de ses Annales. Jacques de Brescia, prieur d'Oderza, en publia un certain nombre en 1524, in-fol., Venise. Elles étaient introuvables au XVIIIe siècle. Mabillon copia, durant son voyage en Italie, 242 lettres inédites, que Martène et Durand ont insérées, avec une *Oratio ad Leonem X pontificem maximum*, dans *Veterum scriptorum et monumentorum collectio*, Paris, 1724, t. III, p. 913-1232. — Nicolas Malermi, né à Venise (1422), moine de Saint-Michel de Muriano, mort à la fin du XVe siècle après avoir rempli plusieurs fois la charge abbatiale, publia la première traduction italienne de la Bible *Biblia volgare historiata*, 2 in-fol., Venise, 1471, précédée d'une lettre où il expose longuement les motifs qui l'ont déterminé à entreprendre cette version. Son œuvre fut rééditée au moins seize fois avant le terme du XVIe siècle. Il donna en 1479 un volume in-fol. contenant en italien les vies des saints, plusieurs fois réédité dans la suite. — Maur Lapi, né à Florence, camaldule après plusieurs années passées chez les carmes, mort à Saint-Mathias de Muriano en 1478, auteur d'un *Voyage en Terre-Sainte* et d'un grand nombre de traductions d'ouvrages ascétiques et mystiques. Il fut en relation avec plusieurs personnages éminents. Mittarelli trouvait le recueil de ses lettres très intéressant, t. VII, p. 299-302; cf. Agostini, *Notizie istorico critiche intorno la vita e le opere degli scrittori veneziani*, t. I, p. 435. — Bernardin Gadolo de Brescia, moine de Saint-Michel de Muriano († 1499), auteur d'ouvrages ascétiques : *De fugiendo sæculo et amplexanda religione*; *Contra superbiam et ambitionem*; etc., du *Kalendarium camaldulense reformatum*, approuvé plus tard par saint Pie V et Grégoire XIII; on conservait ses sermons et le recueil de ses lettres; il avait réuni les matériaux nécessaires à une édition de saint Jérôme. On lui doit un commentaire des Livres saints et un traité *De libris Bibliæ canonicis et non canonicis et de translationibus Bibliæ*, inséré dans *Liber vitæ, id est Biblia cum glossis ordinariis et interlinearibus*. — Pierre Candide, très versé dans la connaissance de la littérature grecque. — Paul Justiniani, d'une noble famille vénitienne, entra à Camaldoli en 1510, mena une vie très sainte, propagea parmi les camaldules l'amour de la vie érémitique et fonda la congrégation de Monte Corona († 1528). Il adressa (1513) à Léon X, pour le déterminer à entreprendre la réforme de l'Église, un traité *De officio pastoris*. On lui doit la *Regula vitæ eremiticæ*, éditée en 1520, la *Scala obedientiæ* (1575) et une lettre *De vera felicitate*. On conservait manuscrits dans les monastères un grand nombre d'opuscules ascétiques et exégétiques et une volumineuse correspondance. Il prit une part active

au concile de Florence. — Son ami et compatriote, Vincent Quirini († 1520), mort procureur de l'ordre au moment où il allait être élevé au cardinalat, joua un rôle politique considérable. Ses œuvres, restées manuscrites, ont trait à la théologie, au droit et à l'histoire. — Paul Orlandini († 1519), du monastère des Saints-Anges de Florence, a laissé trois volumes de dialogues sur divers sujets de théologie et un grand nombre d'ouvrages ascétiques et exégétiques, restés manuscrits. — Pierre Benincasa († 1521), poète et canoniste, a laissé un ouvrage manuscrit : *Flores decretorum et decretalium et clementinarum ordine alphabetico distributi.* — Jacques Suriano († 1522), auteur des séquences du missel de son ordre, étudia surtout la médecine et les philosophes grecs ou arabes. On lui doit, entre autres publications, *Continens Rasis ordinatus et correctus,* 2 in-fol., Venise, 1509. — Benoît, moine de Saint-Michel de Muriano, qui publia en 1536, *Preparazione dell'anima razionale alla divina grazia e dell'uso di essa grazia secondo la influenzia del lume divino,* réédité en 1616 à Venise. — Étienne, ermite de Camaldoli († 1549). — Jean-Baptiste de Crémone, mort à Saint-Michel de Muriano († 1553), auteur d'une vie de saint Jean-Baptiste en vers italiens, d'un long poème sur la Passion, d'un commentaire de l'Évangile et d'une vie de saint Placide, publiée à Venise en 1503. — Hippolyte Ballarini, général de la congrégation de Saint-Michel de Muriano († 1558), auteur d'un traité *De diligendis inimicis,* Venise, 1546, 1555; d'une *Expositio in orationem dominicalem, ibid.,* 1555. — Benoît Buffo, qui publia une traduction des œuvres de Cassien, Venise, 1567. — Ventura Minard (après 1570), qui s'est occupé de sciences naturelles, d'ascèse et de l'histoire de son ordre. — Germain Vecchio, moine de Saint-Michel de Muriano, historien et poète, auteur des *Lagrime penitenziali,* Venise, 1563; Vérone, 1739. — Augustin Fortunius, moine de Notre-Dame des Anges, à Florence, qui commença en 1575 l'impression de l'histoire de son ordre. — Sébastien de Humanis, moine de Saint-Michel de Muriano, publia *Rosario della gloriosa vergine Maria con contemplazioni,* Venise, 1584; une vie de saint Placide (1583) et des messes en musique (1593). — Luc l'Espagnol, ermite de Monte Corona, auteur de l'*Historia Romualdina,* Padoue, 1587, traduite en italien, Venise, 1590. — Philippe Fantoni († 1591), auteur d'ouvrages sur l'astronomie et la cosmographie. — Jérôme Bardi, historien, originaire de Florence, mort à Saint-Jean de Venise en 1544. On a de lui : *Additiones ad Johannis Lucidi samothei chronicon,* in-4°, Venise, 1575; *Chronologia universale della creazione di Adamo fino all'anno 1581,* 3 in-fol., Venise, 1581; *Delle cose più notabili di Venezia,* Venise, 1587, 1601, etc. — Timothée Naufresco († 1619), qui traduisit un certain nombre d'ouvrages ascétiques espagnols. — Silvain Razzi († 1611) a écrit un grand nombre de vies de saints et plusieurs ouvrages de spiritualité. — François Pifferi, moine de Notre-Dame des Anges de Florence, avait enseigné les mathématiques à l'université de Sienne. Il a publié plusieurs traités sur cette science, un discours sur la couronne du Seigneur ou Rosaire camaldule, et *Storia della liberazione di Trajano,* Sienne, 1595. — Pierre Passi de Ravenne s'est surtout occupé d'histoire littéraire. — Archange Spina, mort à Gênes (1618), auteur de *Rime spirituali,* Naples, 1616. — Thomas Mini, cellerier de Saint-Michel de Pise († 1620), a consacré plusieurs volumes à l'histoire de son ordre et à la vie des saints camaldules. — Guillaume Cantarelli († 1634) : *Jesu Christi mirabilium ac imbecillitatis humanæ naturæ dispartita paraphrasis super diversas quæstiones,* Venise, 1620; *Variarum quæstionum in decem præcepta Decalogi resolutionem,* Venise, 1611. — Benoît Puccio († 1621) a publié un *Dialogo della perfezione cristiana,* Ravenne, 1604; *Giardino di fiori spirituali,* Venise, 1608; *Nuova idea di lettere usitate nella segretaria de principe libri IV,* Venise, 1621, etc. — Fulgence Thomaselli († 1624), dont les nombreuses publications se rapportent à la théologie ascétique et morale, au droit et à l'histoire. Il mourut à Venise. — Vital Zucccolio († 1630) publia des *Enarrationes* sur les Évangiles, Venise, 1605, 1617, des sermons et des homélies sur divers livres et passages de l'Écriture, sur les saints et les vertus, des ouvrages scientifiques. — Victorin Totini († 1633), auteur d'un *Ecclesiasticum cæremoni-rationale,* Bologne, 1625. — Donat Milcetti († 1674), moine de Saint-Michel des Prisons à Venise, a donné au public *Epistolas varii styli,* Ravenne, 1652; *Epistolas antiquorum heroum,* Padoue, 1670. Il était poète et musicien. — Innocent Mattheo († 1679), géographe et archéologue, estimé de Clément X et d'Innocent XI. — Jean Advocari († 1680), ermite de Rhuca, l'un des hommes qui ont le plus fait pour le développement de l'ordre. Il occupait ses loisirs à rédiger des travaux historiques et ascétiques, restés manuscrits, suivant en cela l'exemple d'un grand nombre de camaldules. — Jules César Carena, abbé de Camaldoli, homme de très sainte vie, astronome habile et bon théologien († 1693). — Guy Grandi († 1742) dont les *Dissertationes camaldulenses,* publiées à Lucques (1707), sont importantes pour l'histoire de son ordre, avait des connaissances très variées; on lui doit : *Geometrica demonstratio problematum vivianeorum,* Florence, 1699. Come III, duc de Toscane, le nomma, l'année suivante, professeur de philosophie à l'université de Pise. Il publia : *Quadraturam circuli hyperbolæ per infinitas hyperbolas et parabolas,* Pise, 1703. Ses nombreuses publications qui suivirent le mirent en relation avec les plus illustres savants de son époque. Il s'occupa de jurisprudence. Son *Epistola de Pandectis* à Joseph Averani, professeur de Pise, parut en 1726. Les attaques dont elle fut l'objet de la part de Tannucci l'amenèrent à écrire ses *Vindiciæ pro sua epistola de Pandectis,* Pise, 1728. Cf. *Journal des savants,* t. XLII, p. 442-448. — Augustin Morelli, de la congrégation de Monte Corona, a donné un commentaire de l'Ecclésiaste : *Salomonis Ecclesiastes ad mentem orthodoxorum sanctorumque Patrum paraphrasi explicitus,* Naples, 1736; un autre du livre des Proverbes : *Commentarii litterales et morales ad Proverbia Salomonis, ibid.,* 1743, et une histoire du concile de Trente, *ibid.,* 1724. — Ladislas Radossang publia une histoire de son ordre : *Epitome antiquarii tripartiti ord. eremitarum camaldulensium,* in-4°, Neu-Stadt, 1726. — Hyacinthe Pico († 1737), de la congrégation de Turin, a écrit un *Compendium morale de magno statu religioso,* un *Speculum prælatorum* et, sous le titre de *Convivium spirituale,* une méthode d'entendre la messe et de communier avec fruit, qui n'ont jamais été publiés. — Augustin de Fleury, abbé de Saint-Jean-Baptiste de Crémone († 1738), a composé des ouvrages de piété : *Hymnus de Deo, solis Scripturæ sacræ dictis et sententiis compositus,* Faventia, 1706; le même ouvrage parut à Rome en 1722 sous le titre de *Laus Dei; Regula virginum Tavellarum,* Ravenne, 1733; *Ecclesia in triplici statu legis naturalis, legis veteris et legis novæ,* Rome, 1699; on a de lui des vies de saints, des traductions d'ouvrages ascétiques espagnols et parmi ses ouvrages manuscrits, conservés à Saint-Apollinaire de Classe, se trouvait un traité contre le jansénisme. — Édouard Baroncini († 1741), qui classa les archives de Camaldoli et mit la bibliothèque en ordre; il fut aidé dans ce travail par Théophile Clini. — Apollinaire Chiomba, visiteur général de la congrégation de Turin, réunit les matériaux nécessaires pour écrire l'histoire de cette congrégation. Mittarelli put les utiliser. Boniface classa les archives de cette même congrégation et en dressa

un inventaire détaillé. — Boniface Collina a publié une vie de saint Romuald et une de saint Bruno, martyr, des poésies et quelques œuvres littéraires. — Basile du Verge, ermite de Saint-Joseph près de Vienne, en Autriche, a publié en allemand un *Diarum camaldulense,* ou vies des saints et bienheureux distribuées selon les jours de l'année, 4 vol., Vienne, 1754. Il avait donné en 1723 une vie illustrée de saint Romuald. — Maur Sartio édita en 1755 une dissertation sur la chasuble dyptique de Ravenne, et, en 1748, une lettre *De antiqua Picentum civitate Cupra-Montana.* — Jean Claude Fremond, originaire de Bourgogne, moine de Classe, professeur de physique à l'université de Pise, correspondant à l'Académie des sciences de Paris, se fit connaître par sa *Risposta apologetica ad una lettera filisofica sopra il commercio degli Oli navigati, procedenti da eluoghi appestati,* Lucques, 1745. Il publia ensuite : *Nova et generalis introductio ad philosophiam,* Venise, 1748; *Examen in præcipua mechanicæ principia,* Pise, 1758; *De ratione philosophica, qua instrumenta mechanica generatim conferunt potentiarum actionibus corroborandis vel enervandis,* Pise, 1759. — Gabriel de Blanchio, ermite de Saint-Clément de Venise, est l'auteur des traités ascétiques et scripluraires suivants : *Martyrium divini amoris,* Venise, 1740; *Observationes historico-morales super Vetus Testamentum,* 3 vol., Venise, 1758; *Observationes historico-morales super Novum Testamentum,* Venise, 1760. — Benjamin Savorelli publia le recueil des privilèges des abbés et des supérieurs de l'ordre des Camaldules (1762) et un commentaire de la règle de saint Benoît, spécialement destiné aux religieuses de son ordre (1751). — Mittarelli, prieur de Saint-Michel de Muriano et supérieur général de sa congrégation († 1777), auteur des *Annales camaldulenses,* publia la *Bibliotheca codicum manuscriptorum monasterii S. Michaelis Venetiarum, cum appendice librorum impressorum sec. XV,* in-fol., Venise, 1779. — Le pape Grégoire XVI (1831-1846) était camaldule.

S. Pierre Damien, *Vita S. Romualdi, P. L.,* t. CXLIV, col. 953 sq.; A. Florentini, *Hist.camald.,* 2 vol., Florence, 1575; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* Paris, 1706, 1707, t. III, IV; J. Mittarelli, *Annales camaldulenses, ordinis sancti Benedicti, quibus plura interscruntur tum ceteras italico-monasticas res, tum historiam ecclesiasticam remque diplomaticam illustrantia,* 9 in-fol., Venise, 1755-1772; Hélyot, *Histoire des ordres,* t. V, p. 236-239; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen,* Paderborn, 1896, t. I, p. 203-208; L. Zarewic, *Zakon Kamodubon (L'ordre des camaldules, sa fondation et ses souvenirs historiques en Pologne et en Lithuanie),* in-12, Cracovie, 1872; Sackür, *Die Cluniazenser bis zur Mitte des 11 Jahrhunderts,* Halle, 1892, t. I, p. 324 sq.; t. II, p. 278 sq.; *Les camaldules,* dans la *Revue bénédictine,* t. IV (1887), p. 356-363; Razzi, *Vite de santi e beati dell'ordine di Camaldoli,* in-4°, Florence, 1600; de Minis, *Catalogus sanctorum et beatorum, necnon aliorum pie vita functorum congregationis Hetruriæ camaldulensium eremitarum,* 2 in-4°, Florence, 1605; Ziegelbauer, *Centifolium camaldulense, sive notitia scriptorum camaldulensium,* in-fol., Venise, 1750. Cf. C. de Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam,* in-8°, Gand, 1876, p. 360.

J. Besse.

CAMARGO (Ignace de), jésuite espagnol, né à Soria le 26 décembre 1650, reçu au noviciat le 30 décembre 1669, professa pendant 17 ans la théologie à Salamanque, où il mourut le 22 décembre 1722. Adversaire ardent du probabilisme, il s'attacha principalement aux doctrines rigides de son compatriote Michel de Elizalde et défendit le tutiorisme dans sa *Regula honestatis moralis, seu tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi,* in-fol., Naples, 1702, où il s'en prend surtout à ses confrères Terill et Esparza. Il reste de lui également un *Discurso teologico sobre los teatros y comedias de este siglo,* in-4°, Salamanque, 1689, réimprimé à Lisbonne en 1690, et une supplique à Clément XI, du 12 octobre 1706, au sujet du probabilisme, insérée dans l'ouvrage de Daniel Concina : *Difesa della Compagnia di Gesu per le presenti circostanze, e giustificazione delle sue dottrine,* in-4°, Venise, 1767, c. XLII, p. 60-65.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 574-575; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1244 sq.; Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten,* t. I, p. 257-258, 264-267; t. II, p. 163.

P. Bernard.

CAMARIOTA Mathieu, rhéteur et théologien byzantin du XVe siècle. Il assista à la prise de Constantinople (1453), qu'il décrivit avec toutes ses horreurs. Ses ouvrages polémiques sont dirigés contre les latins et les barlaamites. En voici les titres : 1° Περὶ θείας χάριτος, καὶ φωτὸς κατὰ τῶν λεγόντων αὐτὴν κτιστήν εἶναι; 2° Περὶ τῶν διδασκόντων νόθα καὶ ἀλλότρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ; 3° Ἀνάπτυξις τοῦ ἱεροῦ συμβόλου.

Crusius, *Turco-Græcia,* Bâle, p. 76-83, 90; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis,* Leipzig, 1722, t. III, p. 2519-2522; Cave, *Historia litteraria, appendix,* Cologne, 1720, p. 110; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 60-61; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 120; Id., Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 6; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 71-73; Gédéon, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 30-35; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 121, 122; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVe-XVIe siècle,* Paris, 1885, t. II, p. 322; Papadopoulo-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1897, t. III, p. 265; *P. G.,* t. CLX, col. 1019-1172; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2e édit., Paris, 1904, col. 759.

A. Palmieri.

1. CAMATÉROS Andronic (Ἀνδρόνικος Καματηρός), théologien grec du XIIe siècle. Il appartenait à la haute noblesse de Byzance, et par sa mère, il était de la famille impériale des Doukas. A Byzance il occupa des charges importantes, telles que celles de préfet de la ville et de drungarios. Sur l'invitation de l'empereur Manuel Comnène, il rédigea contre les Latins la Ἱερὰ Ὁπλοθήκη, conservée dans plusieurs manuscrits sous ce titre : Σύγγραμμα Ἀνδρονίκου σεβαστοῦ τοῦ πατρόθεν μὲν Καματηροῦ, μητρόθεν δὲ Δοῦκα, συλλεγὲν καὶ συντεθὲν ὑποθήκῃ, μεθόδῳ, διδασκαλίᾳ τε καὶ κελεύσει τοῦ θεοσόφου μεγάλου βασιλέως πορφυρογεννήτου καὶ αὐτοκράτορος κυρίου Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ... καὶ ἱερὰν Ὁπλοθήκην ὁ Βασιλεὺς τὴν βίβλον ὠνόμασε. La première partie est dialoguée. L'empereur Manuel dispute passionnément avec un cardinal sur la procession du Saint-Esprit. Il cite les textes des Pères, favorables à la théorie de l'église orthodoxe et se livre à des escarmouches dialectiques, où défilent les syllogismes de ses devanciers, Photius, Nicétas de Byzance, Eustratios, Euthymius Zigabènos, Nicolas de Méthone, etc. La seconde partie a aussi la forme de dialogue. L'auteur, au moyen de citations et de syllogismes, réfute les monophysites, les monothélites, les théopaschites et les aphthardocètes. Selon Mgr Ehrhard, la date de la composition de cet ouvrage doit être placée entre 1170-1175. Le dialogue de l'empereur Manuel avec le cardinal a été résumé par Hergenröther, *Photius,* t. III. L'empereur soutient que Rome ne doit sa primauté religieuse qu'à son privilège d'avoir été le siège de l'empire. Ses titres passèrent à la seconde Rome, lorsque Constantin établit sa capitale sur les rives du Bosphore. « La tradition cependant, les canons ecclésiastiques et les lois impériales favorisent les prétentions de l'ancienne Rome. » La cause de tout le scandale et du schisme a été l'addition du *Filioque* au symbole. Il reproche aux latins de poser deux principes en Dieu, de détruire l'unité divine et de multiplier les propriétés des hypostases. L'enseignement latin mène directement à des conséquences absurdes. Le dialogue est parsemé de basses adulations à l'adresse de l'empereur. Veccos le réfuta dans ses Ἀντιρρητικα. Il appelle Camatéros un homme célèbre

par son savoir : ἀνὴρ τὴν σοφίαν οὐκ ἀγεννής. Son style a de l'élégance et de la souplesse; mais la lutte où il s'est engagé légèrement a fait baisser sa renommée littéraire. Pour plaire aux puissants de la terre, il trahit la cause de la vérité; on ne peut guère croire à sa bonne foi. Il interprète les textes d'une façon arbitraire; il n'a d'autre but que de les mettre en opposition avec le *Filioque*. *P. G.*, t. CXLI.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, p. 588; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 1463-1466; Cinname, *Historiarum liber V*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 560; *Græca D. Marci bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta*, Venise, 1740, p. 158; Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ bavaricæ*, Munich, 1806, t. II, p. 491; Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1869, t. III, p. 810-814; Démétracopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 25-29; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 90-91; Vladimir, *Sistematicheskoe opisanie rukopisei moskovskoi sinodalnoi bibliotheki*, Moscou, 1894, p. 314. Dans les codices 229 de la bibliothèque de Munich, et 239 de la bibliothèque synodale de Moscou le dialogue de l'empereur avec le cardinal porte cette mention : Διάλεξις τοῦ θεοσόφου μεγάλου βασιλέως καὶ τῶν τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης σοφωτάτων καρδιναλίων περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύσεως.

A. Palmieri.

2. CAMATÉROS Jean, patriarche de Constantinople en 1198, chassé de son siège à la suite de la prise de cette ville par les Latins (1204). Les chroniqueurs byzantins, en particulier Nicétas Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 452, et Éphrem, *P. G.*, t. CXLIII, col. 373, font les plus grands éloges de son savoir et de son zèle. Il eut à combattre un noyau d'hérétiques qui, ayant à leur tête le moine Michel Sikidités (identifié à tort avec Michel Glykas), déclaraient que la sainte eucharistie est un élément corruptible. Éphrem, *P. G.*, t. CXLIII, col. 244-245. Jean Camatéros mourut à Didymotéichos (Thrace) en 1206. Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1024. On a de lui une lettre à Innocent III où il rejette la primauté du pape. *P. L.*, t. CCXIV, col. 756-758. Nicétas Choniates mentionne ses écrits de controverse au sujet des sacrements durant le règne d'Alexis Angélos, et ses discours catéchétiques. *P. G.*, t. CXXXIX, col. 893-896. Le *Codex paris.* 1302 contient ses *Responsa theologica*.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 279-280; Dosithée, Ἱστορία τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Jassy, 1715, p. 807; Mélétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 48-50; *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ*, Paris, 1870, t. II, p. 281; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 35-36; Mathas, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πατριαρχῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Athènes, 1884, p. 80; Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, 1890, p. 377-379; Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs*, Paris, 1886, t. I, p. 293; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 92-93; Lébédev, *Otcherki istorii vizantiisko-vostotchnoi tzerkvi ot kontza XI-go do poloviny XV-go vieka*, Moscou, 1892, p. 315-319; Miliaraki, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Athènes, 1898, p. 41-42, 85-88; Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. VII, p. 567; Hore, *Student's History of the greek Church*, Londres, 1902, p. 294-295, 300; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1904, col. 759-760.

A. Palmieri.

CAMBLAT Barthélemy, prêtre de la congrégation de la Doctrine chrétienne, a publié des *Institutiones theologiæ angelicæ, seu in auream Summam S. Thomæ*, 2 in-8°, Paris, 1663, 1664.

Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 391.

E. Mangenot.

1. CAMERARIUS Barthélemy, jurisconsulte italien, originaire de Bénévent, fut professeur de droit canonique à Naples; il était en 1529 président de la chambre royale de cette ville; il vint ensuite en France et s'attacha à François Ier qui le nomma conseiller d'État. En 1557, il se fixa à Rome, où Paul IV le nomma commissaire général de son armée. Il retourna à Naples et y mourut en 1564. Il était très versé dans les études patristiques et publia des traités de droit canonique et de controverse religieuse : 1° *De matrimonio*, 1552; 2° *De prædicatione*, in-4°, Pise, 1556; 3° *De prædestinatione, libero arbitrio et gratia contra Calvinum*, Paris, 1556, sous forme de dialogues, dans lesquels il montre l'inconstance de Calvin sur plusieurs dogmes; 4° *De jejunio, de oratione et de eleemosyna*, in-4°, Paris, 1556; ce traité, dédié à Diane de Valentinois, est dirigé contre les protestants; 5° *De purgatorio igne*, Rome, 1557.

Ellies du Pin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques, XVI siècle*, Paris, 1703, t. IV, p. 142-144; *Biographie universelle*, t. VI, p. 469-470; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 16-17.

E. Mangenot.

2. CAMERARIUS Guillaume. Voir Chalmers.

1. CAMÉRON Jean, théologien protestant, né à Glascow (Écosse) vers 1580, mort à Montauban vers la fin de 1625 ou au commencement de 1626. Il vint en France en 1600. Après avoir professé le grec et le latin au collège de Bergerac, la philosophie à Sedan, et avoir accompagné les fils de Calignon, chancelier de Navarre, aux universités de Heidelberg et de Gênes, où il étudia la théologie, il fut appelé, en 1608, comme pasteur, par l'Église de Bordeaux. En 1618, il obtint au concours la chaire de Gomar, devenue vacante à l'Académie de Saumur. Il y professa des doctrines opposées au calvinisme. Les controverses qu'elles provoquèrent l'obligèrent à résigner sa chaire et à retourner en Angleterre, où Jacques Ier le nomma directeur du collège de Glascow et professeur de théologie; en butte à l'hostilité des puritains, parce qu'il était épiscopalien, il revint en France. En 1624, il obtint la chaire de théologie à Montauban. Caméron admettait qu'on peut se sauver dans l'Église romaine. Ses idées sur la grâce et sur le libre arbitre ont été développées par Moyse Amyraut, son disciple. Voir t. I, col. 1126-1128. Elles constituent ce qu'on a appelé l'*universalisme hypothétique*. Cette théorie, qui indignait les calvinistes, suppose que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'il les appelle au salut; mais elle soutient en même temps qu'aucun homme ne peut profiter de cet appel universel au salut, s'il n'a été l'objet d'un décret particulier de prédestination. Ces « nouveautés » de Saumur furent condamnées en 1674 par la *Formula consensus helvetica*. — Les principaux ouvrages de Jean Caméron sont : *Theses de gratia et libero arbitrio*, in-8°, Saumur, 1618; *Amica collatio de gratiæ et voluntatis humanæ concursu in vocatione et quibusdam annexis*, in-4°, Leyde, 1622; *Defensio sententiæ de gratia et libero arbitrio*, in-8°, Saumur, 1624; *Prælectiones theologicæ*, 3 in-4°, Saumur, 1626-1628; *Traité auquel sont examinés les préjugés de ceux de l'Église romaine contre la religion réformée*, in-8°, La Rochelle, 1618; *Of the sovereign judge of controversies in matters of religion*, in-4°, Oxford, 1628; *Myrothecium evangelicum*, édit. Cappel, 1632. Les *Opera* de Caméron furent réunies par Frédéric Spanheim, in-fol., Genève, 1692.

L. Cappel, *Icon Joannis Cameronis*, en tête des *Opera* de Caméron, Genève, 1692; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. IV, p. 377-385; *La Grande Encyclopédie*, t. VIII, p. 1082; Bonet-Maury, *Jean Caméron, pasteur de l'Église de Bordeaux*, dans les *Études de théologie et d'histoire*, par les professeurs de la faculté de théologie protestante de Paris, in-8°, Paris, 1901.

V. Ermoni.

2. CAMÉRON Richard. Voir Caméroniens.

CAMÉRONIENS, secte écossaise fondée par Richard Caméron, ministre presbytérien et fameux prédicateur. Lorsque Charles II monta sur le trône en 1660, il combattit le presbytérianisme. A la suite de l'assemblée de

1662, le vieux presbytérianisme se réveilla et excita un mouvement dans le peuple. Le gouvernement déposa 600 pasteurs, qui lui refusaient obéissance, et leur défendit même d'exercer tout culte. Le peuple se rangea de leur côté, et l'on célébrait le culte dans les champs. En 1666, à la suite d'une révolte sans succès, le gouvernement interdit toute réunion. Les caméroniens ne tardèrent pas à se diviser en deux groupes, l'un plus modéré et l'autre plus agressif; ce dernier marchait sous la conduite de Richard Caméron lui-même et de Donald Cargill. Ces deux chefs se séparèrent bientôt des timides, et résolurent d'entreprendre la guerre sainte; ils se prétendaient les seuls vrais « covenanters ». Ils ne tardèrent pas à se révolter et à déclarer Charles II déchu du trône. Caméron fut tué en juillet 1680, dans une rencontre avec les troupes royales. Cargill s'enfuit en Hollande, retourna bientôt en Écosse, octobre 1681, et excommunia le roi et le duc d'York; il fut jeté en prison et décapité en juillet 1681. Dès ce moment le gouvernement ne fit que persécuter davantage les caméroniens. Ces violences ne servirent qu'à fortifier la secte. Guillaume III rétablit en Écosse le presbytérianisme comme Église d'État. Les caméroniens ne virent dans cette Église qu'une « fausse religion », et résistèrent même aux projets de Guillaume III. En octobre 1690, le roi convoqua une assemblée à laquelle assistèrent trois prédicants caméroniens. L'entente ne put se faire. En 1707, sous le règne d'Anne, l'union de l'Écosse et de l'Angleterre ayant été proclamée, les caméroniens s'agitèrent de nouveau. Leur nombre augmenta. En 1743, ils furent reconnus par l'État sous le titre d' « Église du presbytérium réformé ». La statistique de 1851 constate qu'ils possédaient 39 églises et 17 000 stations. En 1876 la plus grande partie se réunit à l' « Église libre ». Les dissidents comptaient, en 1884, 9 communautés et à peu près 1 200 fidèles.

J. Köstlin, *Die schottische Kirche*, 1852, p. 229 sq., 244 sq., 265, 401 sq.; *Encyclopædia britannica*, 9e édit., art. *Cameron Richard*, et *Cargill Donald*; G. B. Ryley et J. M. Mc. Candlish, *Scotlands Free Church*, 1893; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1764-1765; *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e édit., t. III, p. 691-693.

V. Ermoni.

CAMILLIS (Jean de), né à Chio le 9 décembre 1641. En 1656 il entra au collège grec de Saint-Athanase et y obtint le diplôme de docteur en théologie et philosophie (1668). Procureur des moines basiliens russes, évêque de Sébaste en 1690, et plus tard évêque de Munhacs en Hongrie, il mourut en 1706. On a de lui un volume intitulé : *La vita divina ritrovata frai termini del tutto e del nulla*, Rome, 1677.

Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis*, Inspruck, 1885, t. I, p. 375; t. II, p. 186, 854-865; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1903, t. V, p. 348-363.

A. Palmieri.

CAMISARDS. — I. Guerre des camisards. II. Leurs idées religieuses.

I. Guerre des camisards. — On a donné diverses étymologies du mot *camisard*. La moins fantaisiste n'est sûrement pas celle qui le dérive de *camis-ards*, idoles brûlées ; un chef cévénol ayant rencontré, dans le *Dictionnaire* de Moreri, le mot *camis*, nom d'idole au Japon, aurait appelé ainsi les images et autres objets du culte catholique. Cf. E. Roschach, dans *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIII, p. 782, note. Il est probable que les blouses d'étoffe noire, taillées en forme de chemise, communément employées par les montagnards des Cévennes, leur valurent ce sobriquet dont l'usage devint général et prévalut même dans le style officiel. Ou bien ce mot s'explique par l'expression militaire de *camisade*, usitée pour désigner une attaque par surprise qui avait lieu la nuit et dans laquelle, afin d'éviter les méprises, les soldats endossaient une chemise par-dessus leurs vêtements.

A partir de la révocation de l'édit de Nantes (1685), commença, dans l'histoire du protestantisme français, une période dite du *désert*. L'exercice du culte étant interdit, les protestants, résolus à le célébrer quand même, se réunirent nuitamment dans des bois, des cavernes, des lieux cachés et sauvages : d'où le nom d'assemblées ou églises du désert. Des laïques intrépides, des prédicants improvisés, remplaçaient les pasteurs exilés, lisaient la Bible, récitaient des fragments de sermons, adressaient des exhortations chaleureuses aux protestants restés fidèles à leur foi en dépit d'une adhésion contrainte à l'Église catholique et du titre de « nouveaux catholiques » ou « nouveaux convertis » qu'ils avaient reçu. Du fond de leur exil, de la Suisse, de l'Allemagne, de la Hollande, leurs ministres entretenaient avec eux une correspondance active, leur annonçant un changement prochain et travaillant à maintenir leur antipathie contre le catholicisme. L'agitation fermentait surtout dans le Dauphiné, le Vivarais, les Cévennes.

En 1688, Guillaume de Nassau, prince d'Orange, stathouder de Hollande, fut appelé au trône d'Angleterre. C'était le chef du protestantisme belliqueux; protecteur des protestants français, il en avait accueilli un grand nombre dans ses États. Quelques-uns d'entre eux s'enrôlèrent dans ses armées et le servirent contre leur propre patrie. Guillaume forma contre Louis XIV (1689) cette ligue d'Augsbourg dont « l'obscur mais énergique instigateur » fut Claude Brousson, un réfugié languedocien, originaire de Nimes. Cf. Roschach, *loc. cit.*, p. 617. Pour faire une utile diversion et occuper une partie des troupes françaises destinées à le combattre lui et ses alliés, le nouveau roi d'Angleterre s'appliqua, en utilisant les relations conservées par les protestants fugitifs avec leurs coreligionnaires demeurés en France, à soulever la révolte dans les Cévennes. Brousson, dans ce but, quitta Lausanne où il résidait et regagna sa province d'origine. Lamoignon de Basville, intendant du Languedoc, et le comte de Broglie, lieutenant général pour le roi dans le Languedoc, réussirent à empêcher une révolte générale et eurent raison des factieux. Brousson fut capturé et mis à mort (4 novembre 1698).

C'est pendant la guerre de la succession d'Espagne que les désordres des Cévennes furent véritablement graves. L'assassinat de François de Langlade du Chayla, archiprêtre des Cévennes (24 juillet 1702), eut lieu vingt-deux jours après la déclaration de guerre par laquelle Louis XIV avait répondu à celle de ses ennemis, et devint le signal d'une lutte atroce. L'abbé du Chayla avait traité avec dureté des prisonniers protestants; les camisards, en l'égorgeant, disaient user de représailles. Mais, si telle fut l'occasion qui la fit éclater, l'insurrection ne fut pas fortuite; les choses en étaient à un point où elle devait nécessairement se produire. Nous n'avons pas à exposer ici les détails de son histoire; il suffira d'indiquer ses traits principaux. L'insurrection fut populaire; elle ne disposa pas de places fortes et n'eut pas des chefs nobles ou bourgeois. Elle se recrutait parmi les aventuriers à qui les guerres si nombreuses de Louis XIV avaient appris le métier des armes; autour d'eux se groupaient les uns à titre durable, d'autres par occasion, des volontaires, forgerons, bûcherons, braconniers, paysans. « Ces troupes, écrivait, le 4 mai 1703, l'aratte au ministre de la guerre, se forment comme les estourneaux et se débandent de même; quand ils sont las de courre, ils rentrent chez eux pour y travailler comme si de rien n'estoit; il n'y a que quelques scélérats sans aveu et quelques déserteurs qui demeurent toujours attroupés, voilà ce qui a fait le désordre. » *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIV, col. 1735. Le difficile c'était de savoir où rencontrer, afin de les

combattre, ces ennemis qui disparaissaient brusquement dans des montagnes d'un accès pénible, dont ils connaissaient tous les recoins, toutes les cachettes, et qui ne procédaient guère que par coups de surprise prestement exécutés. Jamais ils n'eurent un chef unique ni unité de plan d'opération. Diverses bandes existaient, dont les principaux chefs furent Laporte, son neveu Laporte, dit Roland, Ravanel, Castanet, Salles, Abdias Maurel, dit Catinat, surtout Jean Cavalier. Ce dernier était un paysan, qui n'avait guère que 21 ans quand il entra en campagne et qui paraissait plus jeune que son âge. Il se montra bien vite habile à commander, et prit un tel ascendant sur ses hommes qu'il n'avait aucune peine à ordonner la mort de ses propres gens, quand il le jugeait utile, se servant, a-t-il dit lui-même, « du premier à qui je l'ordonnois, sans qu'aucun ayt jamais hésité à suivre mon ordre. » Voir une lettre de Villars au ministre de la guerre, *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1982. Les camisards se comportèrent en sauvages; leur histoire n'offre qu'une longue suite d'incendies et de meurtres et, quelque opinion qu'on ait sur la bonté de leur cause, quels qu'aient été les torts de Louis XIV et de son gouvernement envers eux, il n'est pas plus possible, remarque justement Roschach, *loc. cit.,* p. 752, « d'idéaliser les hommes que de transformer le caractère de leurs actes. » Cf. A. Legrelle, *La révolte des camisards,* Braine-le-Comte, 1897, p. 73-77. De leur côté, les catholiques furent implacables contre les camisards. Ce fut un triste temps. Comme si ce n'était pas assez de tant de causes de désordre, des bandes irrégulières de catholiques se formèrent sous l'appellation de Cadets de la croix (à cause d'une croix blanche qu'ils portaient au retroussis de leurs chapeaux) ou de Florentins (une forte bande s'était formée au village de Saint-Florent) : elles rivalisèrent de barbarie avec les troupes cévenoles, ne s'en distinguant que par leur indifférence à piller également protestants et catholiques. Le nom de camisards blancs leur fut donné quand le maréchal de Montrevel, successeur de Broglie, désavoua de tels alliés et donna ordre de les poursuivre comme des brigands. Dans les pages passionnées qu'il a consacrées aux camisards, Michelet a dit, *Histoire de France,* nouv. édit., Paris, 1879, t. XVI, p. 187 : « Si les protestants eussent été en Europe les protestants de Coligny, ils avaient le temps de secourir, de sauver leurs frères du Languedoc. Mais l'Angleterre entrait dans sa voie mercantile. La Hollande baissait de courage. Ni Marlborough, ni le pensionnaire de Hollande, Heinsius, qui conduisaient la guerre, ne comprirent l'importance de ceci. Eugène y pensa, mais trop tard. » On s'en préoccupa beaucoup plus que Michelet ne le dit. L'étranger aida les camisards de son mieux et, d'autre part, il y eut des émigrés protestants, qui se mirent au service des ennemis de leur patrie et s'employèrent, de toutes façons, à attiser dans les Cévennes le feu de la guerre. C'est là un crime qui ne saurait trouver une excuse. Il ne faut pas en rendre responsables tous les protestants qui avaient trouvé un refuge hors de France, pas plus qu'il n'est permis de solidariser avec les camisards tous les « nouveaux catholiques » des Cévennes. Mais le fait de l'appel à l'étranger, à l'Angleterre et aux pires ennemis de la France, n'est pas niable; il ressortait suffisamment des documents que l'on connaissait, et il a été mis en lumière, grâce à de nouveaux et décisifs documents, par A. Legrelle, *op. cit.*

Le comte de Broglie avait cédé la place au maréchal de Montrevel, désigné pour prendre le commandement supérieur en Languedoc, le 30 janvier 1703; Montrevel, à son tour, fut remplacé par le maréchal de Villars (nommé le 29 mars 1704, et arrivé à Beaucaire le 20 avril). Villars comprit qu'il gagnerait autant par les bonnes paroles que par les armes; il eut recours aux unes et aux autres. Nous avons un discours bien curieux qu'il adressa aux « nouveaux convertis ». Entre autres choses, il invitait les protestants, qui se « paraient du motif de religion », à adorer Dieu selon leur « opinion », dans leur cœur, et développait cet argument *ad hominem :* « Quant aux extérieurs que vous pourriez désirer, comment oseriez-vous prétendre que le plus grand et le plus puissant roy qui ait jamais porté la couronne n'ayt pas, dans ses États, le même pouvoir que le plus petit prince de l'Empire exerce chez luy sans difficulté? Messieurs, j'ay vu toute l'Europe, je ne parleray pas de ce qui se pratique en Angleterre, Hollande, Suède, Dannemark, mais les moins considérables princes de l'Empire, des villes impériales qui ont cependant pour chef un prince catholique, n'ont-elles pas banny des lieux de leur obéissance tout exercice de la religion catholique? » *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1927-1928. Villars entra en négociations avec Jean Cavalier. Sur une promesse vague relative à la liberté de conscience, Cavalier fit sa soumission; il s'engageait à rallier ses bandes pour en former une colonne prête à marcher d'après les ordres du roi. Il ne fut guère suivi des siens; une centaine seulement l'accompagnèrent quand il fut envoyé en Alsace (21 juin 1704). Roland continua la lutte; il fut trahi et tué, le 14 août. Ceux qui se soumirent eurent une amnistie. La période redoutable de la guerre des camisards était close. Il y eut des tentatives nouvelles de révolte. Le duc de Berwick, successeur de Villars (parti le 5 janvier 1705), déjoua une conspiration ourdie à Nîmes. Catinat et Ravanel furent suppliciés. Cavalier, qui avait déserté la cause de Louis XIV et s'était réfugié en Angleterre, essaya, sans grands résultats, de soulever le Vivarais par ses émissaires. Envoyé par les Anglais en Espagne, à la tête d'un régiment où le rejoignirent beaucoup de ses compagnons d'armes cévenols, il prit part à la bataille d'Almansa (24 avril 1707) que gagna Berwick, remplacé en Languedoc par le duc de Roquelaure; cette victoire assura le trône à Philippe V, et amena la destruction presque totale du régiment de Cavalier, qui avait été mis en ligne devant un régiment français. Les camisards tentèrent en vain de soulever encore le Languedoc. La paix signée, en 1711, avec l'Angleterre, puis avec l'empereur et ses alliés, en 1713, ruina leurs dernières espérances. Ils cessèrent d'être un danger pour la France à partir du jour où elle n'eut plus à redouter l'ennemi du dehors.

II. Leurs idées religieuses. — La théologie des camisards, s'il est permis d'employer ce mot en parlant de ces montagnards presque tous fort incultes, fut celle du calvinisme français. Il n'y aurait donc pas lieu de s'y arrêter, n'était que le mouvement camisard fut préparé et accompagné par une multitude de « prophéties » dont l'histoire mérite de fixer l'attention.

On sait la place que tient l'Antéchrist dans la littérature protestante primitive. Luther, en particulier — et, à sa suite, combien d'autres! — voyait l'Antéchrist dans le pape; il annonçait, d'un ton de prophète, que la papauté allait être anéantie, et cela sans armes, sans violence, par le seul souffle de Jésus-Christ, c'est-à-dire par la prédication de Luther. Cf. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes,* l. I, n. 31, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 45-46; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. franç., Paris, 1889, t. II, p. 82-83, 114-116, 183, 212, 214, etc. L'idée que le pape était l'Antéchrist devint un des lieux communs de l'enseignement du protestantisme. Cf. Bossuet, *op. cit.,* l. XIII, p. 598-626; Bellarmin, *De sum. pontifice,* l. III, *De Antichristo quod nihil commune habeat cum R. pontifice, Controvers.,* Paris, 1620, t. I, *Index* (en tête du volume) et col. 701-790. Les faits ayant infligé un démenti à Luther qui prophétisait la ruine toute prochaine — au bout de deux ans — de la papauté, les ministres protestants ne furent pas déconcertés pour

autant, et quelques-uns à leur tour hasardèrent des prophéties. L'un des plus illustres fut Jurieu. En 1686, il publia, à Rotterdam où il était réfugié, *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église*. Il y annonçait « la chute prochaine du papisme », et cela avec une précision qu'on ne pouvait souhaiter plus grande. « Il faut, disait-il, que le papisme commence à tomber dans quatre ou cinq ans, et que la réformation soit rétablie en France. Cela tombera justement sur l'an 1690. » Bossuet combattit Jurieu dans le l. XIII de l'*Histoire des variations*, et, Jurieu ayant répliqué, dans l'*Avertissement aux protestants sur leur prétendu accomplissement des prophéties*, édit. Lachat, Paris, 1863, t. III, p. 1-170. Si l'effort principal de Bossuet consistait à démolir l'interprétation que Jurieu donnait de l'Apocalypse, il observait que la théorie protestante ne se confinait pas dans le domaine spéculatif, et, citant un passage où Jurieu invitait les rois et les peuples de la terre à « renverser de fond en comble Babylone », Bossuet disait : « Qui n'admirerait ces réformés? Ils sont les saints du Seigneur, à qui il n'est pas permis de toucher et toujours prêts à crier à la persécution. Mais, pour eux, il leur est permis de tout ravager parmi les catholiques, et, si on les en croit, ils en ont reçu le commandement d'en haut, » p. 3. L'effet de la prédiction de Jurieu fut considérable parmi les protestants de France. Brueys, *Histoire du fanatisme de nostre temps*, 2e édit., Montpellier, 1709, t. I, p. x, prétend que le « livre prophétique » de Jurieu « a donné naissance au fanatisme » du Dauphiné, du Vivarais et des Cévennes. Cf. p. 19, 70.

Un certain mystère plane encore sur l'origine des « petits prophètes » du Dauphiné. On a raconté qu'une école où l'on enseignait l'art de prophétiser fut établie, en 1688, sur la montagne de Peyra, près de Dieulefit, dans une verrerie, et dirigée par un vieux calviniste, nommé du Serre, qui travaillait à cette verrerie. Il choisit d'abord quinze jeunes garçons et autant de jeunes filles (ces dernières confiées à sa femme), leur fit entendre que Dieu lui avait donné le Saint-Esprit, avec le pouvoir de le communiquer; qu'il les avait choisis pour les rendre prophètes et prophétesses, à la condition de se préparer de la manière que Dieu avait prescrite. Il les soumit à un régime qui ne pouvait qu'ébranler le système nerveux et les jeter dans un état voisin de la folie. Il leur apprit à débiter des textes bibliques, surtout des fragments de l'Apocalypse, mêlés d'imprécations contre l'Église, le pape et les prêtres. En outre, il les forma « à battre des mains sur la tête, à se jeter par terre à la renverse, à fermer les yeux, à enller l'estomac et le gosier, à demeurer assoupis en cet état pendant quelques moments, et à dégoiser ensuite, en se réveillant en sursaut, tout ce qui leur viendroit à la bouche ». Brueys, *op. cit.*, t. I, p. 96. Lorsque l'initiation était suffisante, le « forge-prophètes », comme s'exprime Brueys, p. 98, assemblait le petit groupe, plaçait au milieu le prétendant, le baisait, lui soufflait dans la bouche, et lui déclarait qu'il avait reçu l'esprit de prophétie. Quand il les jugea prêts à faire œuvre utile, il les dispersa de côté et d'autre, non sans les avoir exhortés à communiquer, à leur tour, le don de prophétie à ceux qu'ils trouveraient dignes. Fléchier, *Récit fidèle de ce qui s'est passé dans les assemblées de fanatiques du Vivarais*, dans *Lettres choisies*, Lyon, 1715, t. I, p. 353, assigne aux prophètes la même origine que Brueys. L'un et l'autre protestent qu'ils n'avancent rien qui ne soit fondé sur des actes juridiques ou sur des dépositions de témoins oculaires. Cf. Brueys, p. 81; Fléchier, p. 352. Antoine Court, *Histoire* (manuscrite) *des Églises réformées*, t. II, p. 864, cité par le pasteur E. Arnaud, *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, 1876, t. III, p. 68-69, dit de l'école de du Serre : « Une seule chose manque à ce collège, c'est d'avoir existé. Ce qu'il y a au moins d'incontestable, c'est que Brueys n'en donne aucune preuve et que toutes mes recherches à ce sujet n'ont abouti qu'à me convaincre que c'est un pur mensonge. » Quoi qu'il en soit, il est certain que le mouvement des « petits prophètes », ainsi appelé parce que la plupart des prophètes, surtout dans les débuts, furent des enfants, commença dans le Dauphiné. Grande fut l'effervescence produite par ces enthousiastes. Ils se répandirent dans le Dauphiné et le Vivarais. De juin 1688 à la fin de février 1689, il y eut « cinq ou six cents religionnaires de l'un et de l'autre sexe, qui se vantoient d'estre prophètes, et inspirez du Saint-Esprit, qui disoient avoir la puissance de le communiquer aux autres, qui traînoient après eux la populace, et commençoient à former en divers lieux des assemblées très nombreuses, qui ajoustoient foy à leurs rêveries ». Brueys, *op. cit.*, t. I, p. 1-2. Un des prophètes qui acquirent le plus de renom, Gabriel Astier, excita, dans le Vivarais, un soulèvement que l'on pourrait considérer comme le prélude de la révolte des camisards, et que Broglie et Basville durent arrêter par les armes. La guerre des camisards ne fut pas l'œuvre exclusive des prophètes; du moins ils contribuèrent beaucoup à la rendre possible, à la prolonger, et ils lui imprimèrent une marque exceptionnelle de faux mysticisme et de barbarie.

On comprend l'effet produit sur ces frustes imaginations de montagnards par des gens qui leur annonçaient la délivrance toute proche et qui les animaient à la lutte au nom de Dieu qui parlait par leur bouche. Tantôt on leur disait que, pour affranchir les siens, Dieu susciterait en France quarante mille prophètes ou prophétesses; tantôt qu'un prince puissant allait venir qui écraserait les persécuteurs; que Dieu armait toutes les nations pour finir la captivité de Babylone; tantôt on découvrait, dans l'Apocalypse, que « le roy donnera un édit dans une assemblée generalle du clerge de France qui révoquera tout cet qui est contraire à l'Evengille, et ceux qui y contrediron seron mis a mort... Cet pour lors que les moines sortiron hors du royaume et que les protestans fugitif reviendrons dans leurs maizons, et pour lors la France pure et nete, n'y ayant que la seulle et vraye religions... ». *Histoire générale de Languedoc*, t. XIV, col. 1682, 1683. On promettait qu'un temple magnifique de marbre blanc tomberait du ciel, au milieu du vallon de Saint-Privat, et remplacerait les édifices du culte démolis après la révocation de l'édit de Nantes. On menaçait d'un dragon de feu, qui tirerait vengeance de la tiédeur des fidèles et de leur inassiduité aux assemblées. Tant que la réforme avait été tolérée en France, les ministres avaient enseigné que le retour à la foi catholique était le péché contre le Saint-Esprit, le péché irrémissible; on admettait maintenant, à la suite de Jurieu, que ceux qui avaient abjuré le protestantisme pouvaient se relever de leur chute. « Dieu vous a pardonné votre péché, lisons-nous dans un *Avis aux protestants de France* (qu'on leur demandait de copier et de répandre partout), parce que vous avez réclamé sa miséricorde et que vous avez repris du zèle. Si vous l'abandonnez dans cette nouvelle épreuve, il n'y aura plus de salut pour vous... Encore tant soit peu de temps, et celui qui doit venir viendra. » *Histoire générale de Languedoc*, t. XIV, col. 1623. Si les enfants et les femmes de préférence prophétisèrent, il est à remarquer que presque tous les organisateurs de l'insurrection cévenole prophétisèrent aussi; de là leur vint une bonne part de leur influence. Jean Cavalier notamment unit le prestige du prophète à celui du capitaine. Dans ces conditions, l'ascendant du chef était irrésistible. Lui obéir, c'était obéir à Dieu qui manifestait par lui sa volonté, c'était marcher au triomphe; brûler les églises c'était abolir la superstition, et tuer pouvait être une œuvre sainte. L'extrait suivant d'un billet adressé par les révoltés à dix habitants de Vébron est, à cet égard, tristement

expressif : « Je vous prie de vous repentir, car votre vie est courte, à cause que vous avés fait garde contre les Enfants de Dieu pour garder ses faux docteurs; mais vous périrés et tous ceux qui ont fait garde... Dieu nous commande à vous détruire. » *Histoire générale de Languedoc*, t. XIV, col. 1585. Tel fut l'état d'âme créé par les prophètes; non seulement on se repaissait de chimériques espérances, mais encore on croyait agir sous l'impulsion de Dieu et, parce que Dieu « commandait à détruire », on détruisait sans pitié ni merci.

Que faut-il penser de la sincérité des prophètes? Le célèbre Antoine Court, le « restaurateur du protestantisme en France », qui les combattit, dit à leur sujet : « J'ai vu un grand nombre de personnes, qui se disaient inspirées, de l'un et l'autre sexe; je les ai examinées avec soin, mais je n'en ai vu aucune qui pût passer à la rigueur pour véritablement inspirée... Je les ai toujours renfermés dans deux classes : les uns m'ont paru à dessein contrefaire l'inspiration, et ce pouvait être ou désir de gain, ou orgueil, ou fraude pie; les autres étaient dans la bonne foi, et on ne pouvait tout au plus les taxer que d'être la dupe de leur zèle et d'une imagination échauffée par la piété, par le jeûne, par l'ouïe ou la lecture des prophètes et par l'état où se trouvait l'Église de France. » Le pasteur Arnaud, qui cite ces lignes, *op. cit.*, p. 66, est du même avis, et, ce semble, avec raison. Comme les assemblées du désert, dit-il, « furent présidées par des hommes sans culture que la persécution, les jeûnes, la lecture presque exclusive des livres prophétiques, les *Lettres pastorales* du célèbre Jurieu, qui faisait aussi des prophéties, et le manque d'écoles et de pasteurs avaient conduits à la plus grande exaltation religieuse, elles engendrèrent dans les troupeaux une piété maladive, qui, à son tour, donna naissance à l'illuminisme et à l'extase. » Une fois la guerre déchaînée, le rôle des prophètes ne pouvait que grandir. Y eut-il, dans leurs rangs, « des émissaires étrangers, cherchant à produire une sédition en France, comme nous avons vu des Arabes prêcher la guerre sainte en Algérie pour le compte des puissances européennes? » C'est ce qu'on pourrait se demander, avec Roschach, *loc. cit.*, p. 611. En tout cas, il est plus difficile de considérer comme sincères les meneurs de la révolte, un Cavalier, un Roland, un Catinat, un Ravanel, prophètes et soutiens des prophètes, que la plupart des comparses, enfants et femmes, qui figurèrent dans ces événements.

Une autre question qui se pose à propos des camisards est la suivante : Dans ces phénomènes prophétiques y eut-il du surnaturel? Hip. Blanc, *De l'inspiration des camisards*, Paris, 1859, a soutenu l'affirmative. « Des phénomènes prodigieux se sont manifestés chez les camisards, dit-il, p. 181; ces phénomènes sont certains: la médecine est impuissante à les expliquer; ils sont dus, par conséquent, à une cause surnaturelle; mais à coup sûr le Saint-Esprit n'en est pas l'auteur; » la conclusion, c'est qu'ils doivent être attribués au démon. Cf., dans le même sens, Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1855, t. V, p. 103-107; J.-E. de Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques. Pneumatologie*, 3e édit., Paris, 1854, p. 147-158. Ceci est loin d'être démontré. Il semble, au contraire, que tous les phénomènes vraiment authentiques du prophétisme camisard s'expliquent aisément d'une façon naturelle; ce qu'il y a de plus étrange ce sont des cas de catalepsie aujourd'hui bien connus et qui n'ont rien de diabolique. Du reste, les contemporains ne recoururent pas à l'intervention du surnaturel pour rendre compte de ces faits. Si, de la Hollande, Jurieu prit parti pour les prophètes, admit leur inspiration et alla jusqu'à dire « que Dieu n'avoit pas fait de si grandes choses depuis que le christianisme étoit établi », les hommes de sens qui étaient sur place tinrent un autre langage. Brueys, tout en admettant que le démon « a pu quelquefois avoir inspiré les fanatiques », voit, dans le « fanatisme » des prophètes (de ceux qui sont sincères), « une maladie de l'esprit, » ayant « ses paroxismes et ses accès, comme la fièvre », facile à communiquer, « que l'on guérit, comme les autres, par des remèdes convenables, et dont les symptomes, quelques suprémans qu'ils paroissent, n'ont pourtant rien que de naturel, et dont la cause ne soit parfaitement connuë. » *Op. cit.*, t. II, préface; cf. t. I, p. 147-148. Fléchier, *Lettres choisies*, Lyon, 1715, t. I, p. 352, déclare qu' « il n'y a qu'à représenter cette forme de religion prophétique telle qu'elle étoit, pour faire voir qu'elle ne tient aucunement du prodige, et qu'elle n'a rien d'extraordinaire que l'imagination de ceux qui l'ont inventée, la crédulité des peuples qui l'ont suivie, et l'aveuglement ou la passion des personnes qui l'autorisent ».

Tous les protestants n'applaudirent pas aux violences des camisards, et n'ajoutèrent point foi aux « visions » des prophètes; beaucoup s'honorerent en blâmant les unes et en méprisant les autres. Voir, par exemple, la lettre adressée par un synode protestant, tenu dans une ville étrangère, « aux fidèles des Cévennes, » et publiée par Louvreleuil, *Le fanatisme renouvelé*, réédit. d'Avignon, 1868, t. I, p. 127-136. Antoine Court, à qui le protestantisme est tant redevable, réagit efficacement contre l'illuminisme des prophètes. Un synode, réuni par ses soins, dans le désert, près de Nîmes, le 21 août 1715, et dans lequel s'assemblèrent les prédicateurs des Cévennes et du bas Languedoc, et quelques laïques, adopta, à la pluralité des voix, deux décrets spécialement dirigés contre le prophétisme : l'un interdisait la prédication des femmes et de toute personne non autorisée, l'autre ordonnait de s'en tenir à l'Écriture sainte comme à la seule règle de foi.

I. Sources. — On trouve des documents dans *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIV; A. de Boislisle, *Correspondance des contrôleurs généraux avec les intendants des provinces*, Paris, 1874, t. I; A. Legrelle, *La révolte des camisards*, Braine-le-Comte, 1897. Les principaux écrivains catholiques sont : Fléchier, *Mandemens et lettres pastorales*, Lyon, 1712, p. 12-166 (trois lettres pastorales, l'une aux fidèles, la deuxième aux ecclésiastiques, la troisième aux religieuses de son diocèse), et *Lettres choisies*, Lyon, 1715, t. I, p. 203-430; Brueys, ancien calviniste, *Histoire du fanatisme de nostre temps*, Paris, 1692, t. I; Montpellier, 1709, t. II; 1713, t. III, IV; Louvreleuil, ci-devant curé de Saint-Germain de Calberte (dans les Cévennes), *Le fanatisme renouvelé*, 4 vol., Avignon, 1701-1706; 3e édit., Avignon, 1868; *Mémoires du maréchal de Villars*, publiés par de Vogüé, Paris, 1887, t. II, p. 145-169. Les principaux écrivains protestants sont : Jean Cavalier, *Memoirs of the wars of the Cevennes*, Londres, 1726 (dictés au réfugié Galli, inexacts); M. Misson, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Londres, 1707.

II. Travaux. — Banier et Le Mascrier, *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Paris, 1741, t. IV, p. 240-248, 260-265; *Histoire des Cévennes ou de la guerre des camisards sous le règne de Louis le Grand*, 3 vol., Villefranche, 1760; 2e édit., Alais, 1849 (l'auteur est A. Court de Gébelin, qui l'a rédigée d'après les manuscrits d'Antoine Court, son père); Ch. Coquerel, *Histoire des pasteurs du désert*, Paris, 1841; Alp. Dubois, *Sur les prophètes cevenols*, Strasbourg, 1861 (thèse de théologie); Edm. Hugues, *Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIIIe siècle. Antoine Court*, 2 vol., Paris, 1875; E. Roschach, *Études historiques sur la province de Languedoc (1643-1790)*, t. III, dans Devic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIII, p. 543-912; O. Douen, *Les premiers pasteurs du désert*, 2 vol., Paris, 1879; F. Puaux, *Histoire de la réformation française*, Paris, t. VI; Eug. Bonnemère, *Les dragonnades. Histoire des camisards sous Louis XIV*, 4e édit., Paris, 1882; *La France protestante*, art. *Bourbon-Malauze (Armand)*, *Brousson (Claude)*, *Castanet (Ambré)*, *Catinat*, *Cavalier (Jean)*, *Court (Antoine)*, Paris, 1881, 1882, 1884, t. II, col. 1086-1087; t. III, col. 222-262, 835-837, 855-860, 925-941; t. IV, col. 809-817; H. Monin, *Essai sur l'histoire administrative du Languedoc pendant l'intendance de Basville*, Paris, 1884, et dans la *Grande Encyclopédie*, t. VIII, p. 1089-1090; T. Schott, *Die Kirche der Wüste*, Halle, 1893, et dans *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 693-697; A. Legrelle, *op. cit.*; J.-B. Couderc,

Victimes des camisards, récits, discussion, notices, documents, Paris, 1904.

F. VERNET.

CAMPANELLA Thomas. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrines.

I. VIE. — Campanella naquit à Stilo, en Calabre, le 5 septembre 1568. Il reçut au baptême le nom de Jean Dominique, et celui de Thomas quand, vers l'âge de 14 ans, il entra dans l'ordre des frères prêcheurs. Novice et étudiant dans divers couvents de sa province, spécialement à Nicastro et à Cosenza, il donna des signes de la précocité de son intelligence, en même temps que de l'indépendance de son caractère et de son esprit. En 1590, il est à Naples, où il publie, à l'âge de 22 ans, son premier ouvrage, *Philosophia sensibus demonstrata*, un manifeste en faveur de la philosophie naturaliste de son compatriote Bernardino Telesio. Nous le trouvons à Rome en 1591-1592, puis à l'université de Padoue du mois d'octobre 1592 jusque vers la fin de 1594. La hardiesse de ses idées lui crée de graves difficultés, qui le mènent à Rome devant le Saint-Office, où il est retenu jusqu'au mois de novembre 1597, étant alors absous. Il rentre en Calabre et habite le couvent de Stilo. A la fin du mois d'août 1599, une conspiration contre le gouvernement espagnol est découverte. Campanella est arrêté, le 6 septembre, et est considéré comme le chef de la conjuration. Un procès commence en Calabre contre les inculpés ecclésiastiques et laïques, et est repris à Naples. Campanella est accusé d'avoir voulu renverser la domination espagnole pour lui substituer le régime républicain. Divers chefs d'accusation d'hérésie sont en outre articulés contre lui. Un procès ecclésiastique et politique est conduit simultanément contre Campanella, mais le premier domine le second. Le 8 janvier 1603, il est condamné, au nom du Saint-Office, à la prison perpétuelle. Il est laissé dans les prisons de Naples jusqu'au mois de mai 1626, où il est élargi, mais pour être bientôt transporté à Rome, et remis entre les mains du Saint-Office. Le 6 avril 1629, il est rendu à la liberté. Une nouvelle conjuration ayant éclaté en Calabre, conduite par un disciple de Campanella, Thomas Pignatelli, l'ambassadeur de France à Rome, le marquis de Noailles, et le cardinal Barberini font partir Campanella pour la France, le 8 septembre 1634, afin de le soustraire à de nouvelles difficultés. Il habite à Paris le couvent dominicain de Saint-Honoré, demeure au service de Richelieu et du roi de France dont il reçoit une pension, ainsi que du pape. Il meurt le 21 mai 1639.

II. ÉCRITS. — L'activité littéraire de Campanella a été considérable. Il avait composé des vers dès l'âge de 12 ans et publia, à 22 ans, son premier ouvrage philosophique. Il ne cessa d'écrire au milieu des agitations de sa vie, et pendant ses emprisonnements où on lui laissa une liberté relative. Un assez grand nombre de ses écrits sont restés inédits, soit pour avoir été confiés à des amis négligents, soit pour avoir été confisqués par le Saint-Office, soit pour d'autres causes. On a surtout édité de notre temps des écrits politiques et des lettres de Campanella. Il existe encore des ouvrages importants à l'état manuscrit.

Campanella avait lui-même communiqué à quelques-uns de ses amis des catalogues de ses œuvres. Jacques Gallarel en publia un sous ce titre : *Th. Campanellæ de reformatione scientiarum index*, Venise, 1633; et Gabriel Naudé, un autre : *Th. Campanellæ de libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, Paris, 1642. Ce dernier a été réédité plusieurs fois : Amsterdam, 1645, dans *A. Grotii et aliorum dissertationes de studiis instituendis*; Leyde, 1696, par Th. Crentus; F. Malfitani, *Th. Campanellæ de libris propriis et recta ratione studendi syntagma, con un discorso preliminare sulla vita e sulle dottrine di Campanella*, Potenza, 1887. Campanella a lui-même dressé un autre catalogue de ses œuvres en vue d'une édition distribuée en dix volumes, mais qui ne fut que partiellement réalisée (*Rationalis philosophiæ pars quarta*, Paris, 1638, p. 259, reproduit par d'Ancona, t. I, p. CCCXXXVI). Quétif-Echard ont aussi élaboré de bons catalogues, bien qu'incomplets. Berti donne une suite de 88 écrits tant imprimés que manuscrits. *Lettere inedite*, p. 71-83. Enfin Amabile, dans ses deux importants ouvrages sur Campanella, fournit divers détails sur le nombre, la date et la nature des compositions de ce philosophe.

Nous signalerons seulement ici les œuvres philosophiques les plus importantes, et celles qui ont trait à la théologie. 1° *Philosophia sensibus demonstrata, adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura, philosophati sunt*, in-4°, Naples, 1591; 2° *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, in-4°, Francfort, 1617; 3° *Philosophiæ rationalis partes quinque, videlicet : Grammatica, dialectica, rhetorica, poetica, historiographia, Operum*, t. I, in-4°, Paris, 1538; 4° *Realis philosophiæ epilogistieæ partes quatuor, hoc est, de rerum natura, hominum moribus, politica (cui Civitas solis juncta est) et œconomica*, in-4°, Francfort, 1623; 5° *Disputationum in quatuor partes suæ philosophiæ realis, Operum*, t. II, in-fol., Paris, 1637; 6° *Medicinalium juxta propria principia libri septem*, in-4°, Lyon, 1635; 7° *Astrologicorum libri sex; de siderali fato vitando*, in-4°, Lyon, 1629 (aussi avec la date 1630); Francfort, 1630; 8° *De sensu rerum et magia*, in-4°, Francfort, 1620; Paris, 1637, suivi de : 9° *Defensio libri sui de sensu rerum*; 10° *Universalis philosophiæ seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata libri XVIII*, t. IV, *Operum*, in-fol., Paris, 1638; 11° *Civitas solis, poetica idea Reipublicæ philosophicæ*, Utrecht, 1643, trad. italienne, in-16, Lugano, 1850, et dans Ancona; trad. française, dans Colet; 12° *Monarchia Messiæ, compendium in quo, per philosophiam divinam et humanam, demonstrantur jura summi pontificis super universum orbem*, in-4°, Jesi, 1633; 13° *Della libertà e della felice suggettione allo stato ecclesiastico*, in-4°, Jesi, 1633; 14° *De monarchia hispanica discursus*, in-24, Amsterdam, 1640; souvent réimprimé; dernière édition, Berlin, 1840; 15° *Apologia pro Galileo mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat Scripturis, an adversetur*, in-4°, Francfort, 1622, et dans le t. V des œuvres de Galilée, édit. Alberi, Florence, 1853; 16° *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, in-4°, s. l. [1622]; 17° *Poesie filosofiche*, édit. G. G. Orelli, in-8°, Lugano, 1834, réédition dans d'Ancona. Un grand nombre d'autres poésies dans Amabile, *Fra T. Campanella, la sua congiura*, t. III, et corrections des anciennes dans Amabile, *Il codice*, etc.; 18° les lettres de Campanella se trouvent dans les publications citées plus bas de Baldacchini, d'Ancona, Centofanti, Berti et Amabile; 19° *Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per scientiarum veritates*, in-4°, Rome, 1631; Paris, 1636, suivi de : 20° *Disputatio contra murmurantes citra et ultra montes, in bullas SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII adversus judiciarios editas*; 21° *De gentilismo non retinendo* (réédité, in-8°, Paris, 1693); 22° *De prædestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinæ gratiæ cento thomisticus*; 23° les écrits théologiques de Campanella sont restés inédits, et se trouvent, avec quelques autres, aux archives générales des dominicains, à Rome.

III. DOCTRINES. — Campanella occupe une place importante dans l'histoire de la philosophie de la Renaissance. On tendait jadis à amoindrir son rôle, aujourd'hui on l'exagère peut-être; mais l'exagération, il est vrai, porte sur toute une catégorie de penseurs de cette époque, à mon avis très célèbres, mais médiocres.

Il y a peu à dire sur Campanella écrivain. Il compose

à la hâte et toujours dans la fièvre; sa langue est rude et négligée; il n'a pas le sens de l'art. Par contre il est vigoureux et énergique; sa pensée se formule quelquefois en des traits pénétrants; et ses poésies, toutes philosophiques pour le fond, renferment des mots de génie. L'étendue de ses connaissances est énorme, mais elle est chaotique, comme chez beaucoup de ses contemporains. Il a abordé tous les domaines de la philosophie et de la science, sauf les mathématiques.

Quoi qu'il ait pu en penser lui-même, Campanella n'a pas créé de système philosophique original. Sa philosophie est composite, et, sous des noms nouveaux, on retrouve des idées et des théories déjà vues. Il se réclame souvent de saint Thomas, mais quelquefois bien à tort. Sa foi tenace dans l'astrologie, qu'on retrouve chez la plupart des hommes de la Renaissance, est une des faiblesses de son esprit. Ses idées et ses écrits politiques ont plus spécialement arrêté l'attention des écrivains modernes; et peut-être cette partie de son œuvre est-elle la plus personnelle et la plus neuve. Il est vrai que sur ce terrain on se trouve en présence d'un grave problème, déjà longuement débattu, mais non encore élucidé. Les uns croient à la réalité de sa conspiration et à ses projets de république universelle dont la *Cité du soleil* aurait été le code social. D'autres, en acceptant le jugement rétrospectif de Campanella lui-même, voient dans ses tribulations la conséquence de son caractère aventureux et de ses idées novatrices; et, pour eux, la *Cité du soleil*, comme l'*Utopie* de Thomas Moore, n'est qu'une fiction philosophique. Les deux points de vue ne manquent d'ailleurs pas de vraisemblance.

Mais là où Campanella se place au premier rang, c'est dans le mouvement qui a ramené à l'étude des sciences de la nature. Campanella a le culte passionné de l'observation et de l'expérience. Il ne veut d'autre base à la philosophie que la connaissance du monde, qu'il appelle le livre de Dieu. Il a, comme beaucoup de ses contemporains, des illusions sur ce que peut la science en face de l'univers; mais il n'en a pas moins dépensé son activité et ses forces à créer le grand courant qui a abouti à nos connaissances modernes du cosmos et de l'ordre social. Dans ce domaine, on doit rappeler sa défense énergique de Galilée, parce que, au dire d'Amabile, le grand historien de Campanella, elle fut la meilleure, et qu'elle contient, de fait, des vues d'une rare pénétration et d'une grande justesse.

A son culte passionné de la nature, Campanella a joint une antipathie égale contre les doctrines d'Aristote. Pour lui le péripatétisme, c'est ce qui cache la vérité à l'esprit humain, et personne ne s'est employé plus que lui à renverser la philosophie régnante dans les écoles. A ce titre, Campanella est encore un homme de la Renaissance; mais sa passion contre Aristote est injuste et peu clairvoyante, car nul n'a le droit d'ignorer qu'aucun penseur de l'antiquité n'avait proclamé plus haut que le fondateur du Lycée le principe de l'expérimentation comme base des connaissances humaines, et n'avait fait autant que lui pour la création des sciences naturelles. Rectifier les idées erronées d'Aristote, en maintenant l'observation et l'expérience à la base de l'étude de la nature, c'était demeurer fidèle à sa méthode et continuer sa pensée.

Campanella s'est efforcé d'appliquer à la théologie ses idées réformatrices. Cette science doit s'établir, d'après lui, selon le livre des Écritures et le livre de la nature, les deux livres de Dieu. Son essai de théologie d'après les sciences n'a pas vu le jour, bien qu'il soit écrit, en partie du moins. Toutefois il a publié son manifeste dans le *De gentilismo non retinendo*, où il s'efforce de dégager la théologie de la philosophie païenne, surtout de celle d'Aristote. L'*Atheismus triumphatus* est une apologétique conçue selon ses idées, en vue des besoins religieux spéciaux à son temps. Elle a un cachet d'un rare modernisme et marque une étape dans l'histoire de l'apologétique. Enfin, Campanella a écrit un ouvrage sur la prédestination et les questions connexes. Cet écrit est né à l'occasion des congrégations *De auxiliis*. Campanella prend position entre le thomisme et le molinisme. Il rejette la prédestination *ante prævisa merita* et les prédéterminations du premier ainsi que la science moyenne du second. Pour lui, Dieu veut sauver tous les hommes. Il donne à chacun une grâce ou secours commun que la volonté rend efficace ou non par l'usage du libre arbitre. Quant à la manière de sauvegarder la science divine à l'égard de faits singuliers contingents qui ne trouvent d'aucune façon en Dieu leur racine, il croit y donner une satisfaction suffisante par sa théorie de la présencialité des choses dans l'éternité divine, pour laquelle tout est présent. Campanella n'a oublié qu'une chose, toute capitale qu'elle est : c'est d'établir que les choses peuvent être présentes à Dieu autrement que par le moyen de la causalité, en vertu de laquelle la cause première produit, et par suite détermine, tout ce qui a raison de cause seconde.

Ph. Rocchi, *Oratio in obitu Th. Campanellæ philosopharum maximi*, in-4°, Mantoue, 1642; G. Naudæus, *Panegyricus dictus Urbano VIII ob beneficia ab ipsa in M. Th. Campanellam collata*, in-8°, Paris, 1644; E. S. Cyprianus, *Programma de philosophia Thomæ Campanellæ*, in-4°, Hetmstädt, 1700; Id., *Vita et philosophia Th. Campanellæ*, in-8°, Amsterdam, 1705; in-12, *ibid.*, 1722; Utrecht, 1741; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 505-521; T. A. Rixner-T. Siber, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVIes und am Anfange des XVIIes Jahrhunderts*, Salzbourg, 1826; J. Ferrari, *De religiosis Campanellæ opinionibus*, in-8°, Paris, 1840; M. Baldacchini, *Vita e filosofia di Tommaso Campanella*, 2 in-8°, Naples, 1840-1843, 1847-1857; L. Cotet, *Œuvres choisies de Campanella, précédées d'une notice*, in-12, Paris, 1844; V. Capialbi, *Documenti inediti circa la voluta ribellione di fra Tommaso Campanella raccolti ed annotati*, in-8°, Naples, 1845; F. Palermo, *Narrazione attribuita a Tommaso Campanella sugli avvenimenti di Calabria dell' anno 1599 con cui s'intende a provare di non esservi stata ribellione*, dans *Archivio storico italiano*, Florence, 1846, t. IX, p. 619-644; Id., *Documenti sulle novità tentate in Calabria nell' anno 1599*, *ibid.*, p. 403-431; A. d'Ancona, *Opere di T. Campanella, precedute da un discorso sulla vita e le dottrine dell' autore*, 2 in-8°, Turin, 1854; B. S., *Tommaso Campanella*, dans *Il Cimento*, Turin, 1854, t. IV, p. 265-281; C. G. Trobst, *Leben und Gedichte des Dominikaners Tommaso Campanella*, 1856; E. Wetter, *Thomas Campanella* (*Serapeum*, Leipzig, 1859, t. XX, p. 59-63); J. Clément, [*De Thoma Campanella*] *Index lectionum*, in-4°, Munster, 1859; G. Ferrari, *Tommaso Campanella*, dans *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milan, 1863; S. Centofanti, *Tommaso Campanella e alcune sue lettere inedite*, dans *Archivio storico italiano*, 1866; C. Sigwart, *Thomas Campanella und seine politischen Ideen*, 1866, et dans *Kleinen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. I; F. Fiorentino, *Bernardino Telerio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, 2 in-8°, Florence, 1872-1874, passim; G. De Blasiis, *Una seconda congiura di Campanella*, dans *Giornale napoletano*, 1875, t. I, p. 425-468; F. Fiorentino, *La riforma religiosa giudicata del Campanella*, dans *Giornale napoletano di filosofia e lettere*, 1875, t. I; A. A. Barbiani, *Tommaso Campanella, saggio critico*, in-8°, Venise, 1876; F. S. Arabia, *Tommaso Campanella, Scene*, in-8°, Naples, 1877; D. Berti, *Lettere inedite di Tommaso Campanella e catalogo dei suoi scritti*, in-4°, Rome, 1878 (extr. de *R. Accademia dei Lincei*, serie III, classe di scienze morali, t. II); Id., *Tommaso Campanella*, dans *Nuova Antologia*, serie II, t. X, juillet, août, octobre 1878; Id., *Nuovi documenti su Tommaso Campanella tratti dal carteggio di Giovanni Fabbri*, in-4°, Rome, 1881; L. Amabile, *Il codice delle lettere del Campanella nella biblioteca nazionale e il libro delle poesie dello Squilla nella biblioteca de' PP. Gerolami in Napoli*, in-8°, Naples, 1881; Id., *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 in-8°, Naples, 1882; P. Pozza, *Fra Tommaso Campanella filosofo, patriota, poeta, giudicato nel secolo decimo nono*, in-8°, Lonigo, 1885; Id., *L'andata di fra Tommaso Campanella a Roma dopo la lunga prigionia di Napoli*, in-8°, Naples, 1886; Id., *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, 2 in-8°, 1887; Id., *Fra Tommaso Pignatelli, la sua congiura e la sua morte*,

in-8°, Naples, 1887; R. Mariano, *Fra Tommaso Campanella del professore Amabile*, in-8°, Naples, 1888; L. Amabile, *La relazione del prof. Raffaele Mariano sul fra Tommaso Campanella di Luigi Amabile*, in-8°, Naples, 1888; E. Nys, *Thomas Campanella, sa vie et ses théories politiques*, in-8°, Bruxelles, 1889; C. P. Falletti, *Del carattere di fra Tommaso Campanella*, dans *Rivista storica italiana*, Turin, 1889, t. VI; L. Amabile, *Del carattere di fra Tommaso Campanella*, in-4°, Naples, 1890; G. di Sante Felici, *Dottrina di T. Campanella sulla mente* (*R. Accademia dei Nuovi Lincei*, Rome, 1894); P. Tannery, *Une lettre inédite de Campanella*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1895, t. VIII, p. 396-398; G. di Sante Felici, *Le dottrine filosoficoreligiose di Tommaso Campanella*, Lanciano, 1895; A. Calenda, *Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica di fronte al socialismo moderno*, in-8°, Nocera Inferiore, 1895; F. Kozlowski, *Die Erkenntnisslehre Th. Campanellas*, in-8°, Leipzig, 1897; G. di Sante Felici, *Le origini e le cause della riforma secondo Tommaso Campanella*, in-8°, Rome, 1897, extr. de *R. Accademia dei Lincei*, t. VI, p. 101-191; N. Arnone, *Su Tommaso Campanella per la solenne inaugurazione del busto eretto in suo onore nel R. Liceo di Reggio di Calabria il 29 maggio 1898*, in-8°, Reggio-Calabria, 1898; E. Celano, *Processo di Fr. Tommaso Campanella. Note sommarie inedite*, dans *Archivio storico per le provincie Napolitane*, 1900, t. XXV, p. 462-466.

P. MANDONNET.

1. CAMPEGGI Camille, né à Pavie où il entre dans l'ordre des frères prêcheurs; inquisiteur pendant une quinzaine d'années à Pavie, Ferrare et Mantoue; théologien de Pie IV au concile de Trente; évêque de Nepi et Sutri, 4 mai 1568, mort l'année d'après. — *De hæreticis Zanchini Ugolini Senæ Ariminensis jurisconsulti clarissimi tractatus aureus, cum locupletissimis additionibus et summariis*, in-4°, Mantoue, 1567; Rome, 1579; *De auctoritate et potestate romani pontificis et alia opuscula*, in-12, Venise, 1555; *De primatu romani pontificis contra Matthiam Flacium Illyricum*, dans Rocaberti, *Bibliotheca pontificia*, Rome, 1697, t. VII.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 201.

P. MANDONNET.

2. CAMPEGGI, CAMPÈGE, Thomas, né à Bologne en 1500, était le frère du cardinal Laurent Campège, qu'il accompagna dans plusieurs de ses légations. Il obtint plusieurs dignités à la cour pontificale et fut nommé en 1520 par Léon X à l'évêché de Feltre. Paul III l'envoya en 1540 comme nonce au colloque de Worms. Il fut un des trois premiers évêques qui se trouvèrent à l'ouverture du concile de Trente. Il jouit dans cette assemblée d'une grande autorité, et ce fut lui qui, à la session IIe, fit décider qu'on traiterait à la fois des dogmes et de la réforme. Il mourut à Rome le 11 janvier 1564. Il est l'auteur du traité *De auctoritate et potestate pontificis romani in Ecclesia Dei*, Venise, 1550, 1553, 1555, que quelques bibliographes attribuent à son neveu, Alexandre Campège. Son principal ouvrage est le *De auctoritate sanctorum conciliorum*, Venise, 1561; il y proclame la suprématie du pape sur le concile, en accordant toutefois aux cardinaux, ou, à leur défaut, aux princes et aux évêques, le droit de convoquer un concile si le pape s'y refuse. Il a aussi étudié la question : *An romanus pontifex possit dirimere matrimonium ab hæreticis contractum*, Venise, 1562. Il considère comme indissolubles les mariages des catholiques avec des hérétiques. Ses autres écrits concernent le droit canon ou la discipline ecclésiastique : *De cælibatu sacerdotum non abrogando*, Venise, 1554; *De beneficiorum pluralitate*, in-12, Venise, 1555, reproduit dans la *Bibliotheca pontificia* de Rocaberti, t. XIX, p. 568 sq.; *An pontifex possit incurrere labem simoniæ; De pensionibus; De fructuum reservatione; De regressuum reservatione; De beneficiorum reservationibus; De beneficiorum commendis; De unionibus ecclesiarum; De annatarum institutione et earum defensione; De coadjutore episcoporum; De residentia pastorum*. La plupart de ces opuscules se trouvent dans *Tractatus illust. jurisconsultorum*, Venise, 1584, t. XIII, XV, XIX, et dans les *Opuscula* de divers auteurs, recueillis par Remy Florentin, Venise, 1562.

Ellies Dupin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques, XVIe siècle*, Paris, 1703, t. IV, p. 273-284; Pallavicini, *Hist. concil. Trid.*, l. II, c. VII, n. 14; l. IV, c. XI, n. 9; c. XII, n. 4; l. V, c. VIII, n. 9; l. VI, c. II, n. 3; l. IX, c. XV, n. 5; c. XX, n. 4; l. XVIII, c. VIII, n. 4; Theiner, *Acta authentica œcumenici concilii Tridentini*, Agram (1874), t. I, p. 29, 40, 41, etc.; *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. IV, voir *Index*, aux mots *Feltrensis*, *Sueciæ regnum*; p. 598-599, 614-615; André, *Cours alphabétique de droit canon*, 2e édit., Paris, 1853, t. V, p. 417-418; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1781-1782; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 40-41.

E. MANGENOT.

CAMPET Pierre, en religion Calixte de Saint-Sever, que l'on dit de noble origine, entra chez les capucins le 12 décembre 1638. Lecteur savant, prédicateur zélé, religieux exemplaire, le P. Calixte professa la théologie et prêcha avec fruit. Il mourut en cours de prédication à Vic-Fezensac, pendant le carême de 1671, et fut enseveli chez les récollets. Nous avons de lui : *R. P. Petri Callisti Campeti a Sancto Severo... Pastor catholicus, sive theologia pastoralis in tres partes distributa, catechisticam, moralem et sacramentalem, in quibus rudimenta fidei et ea quæ ad bonos mores pertinent plenius explicantur... Pars prima catechistica, in qua de oratione dominica, de salutatione angelica et de symbolo apostolorum fuse quantum satis agitur*, in-fol., Lyon, 1668. On lui attribue : *De præceptis Decalogi et Ecclesiæ; De peccatis septem mortalibus et censuris ecclesiasticis*, Lyon, 1669. Ces deux ouvrages ne seraient que les deux dernières parties du *Pastor catholicus*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. capuccinor.*; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinor. provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ*, 1894; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 292.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. CAMPION, CAMPIANUS, le Bienheureux Edmond, de la Compagnie de Jésus, né à Londres, le 25 janvier 1540; élève, puis maître ès arts à Oxford, il se distingua par ses talents au point d'être réputé l'homme le plus éloquent d'Angleterre. L'influence et, pour ainsi dire, la fascination qu'exerçait sur lui l'évêque de Gloucester, Cheyney, sorte de puséiste au XVIe siècle, lui fit accepter des mains de celui-ci le diaconat anglican. Cependant ses idées, catholiques au fond, lui rendant le séjour d'Oxford de plus en plus difficile, il partit en 1569 pour Dublin, où l'appelaient d'ailleurs des amis influents, qui cherchaient à faire revivre l'ancienne université de cette ville et souhaitaient qu'il en prît la direction. C'est là qu'il composa, en trois mois, une histoire abrégée de l'Irlande, qui fut publiée, après sa mort, par sir James Ware, in-fol., Dublin, 1633. Mais devenu de plus en plus suspect de papisme, il n'évita la prison qu'en se cachant. En 1571, il s'échappa d'Irlande sous un déguisement et rentra à Londres, qu'il quitta bientôt, non sans nouveaux risques, pour passer en France et entrer au collège anglais de Douai, fondé en 1568 par Guillaume Allen. Il s'y réconcilia avec l'Église et se préoccupa dès lors de ramener à la vraie foi les amis qu'il avait laissés en Angleterre. On possède encore une lettre très forte et très touchante qu'il adressa dans cette vue à l'évêque de Gloucester. Voir *Études religieuses*, février 1888, p. 239. Au noviciat de Roehampton, près de Londres, on garde un exemplaire de la *Somme théologique* de saint Thomas, découvert par le chanoine Jules Didiot en France, et dont les marges sont chargées de notes que Campion y inscrivit durant son séjour à Douai. J. Didiot, *La Somme d'un martyr, le B. Edm. Campion à Douai*, Amiens, 1887. Cependant le désir d'une perfection plus haute le conduisit à Rome, où il arriva dans l'automne de 1572, quelques jours avant la mort de saint François de Borgia. Dès que le successeur de ce saint, comme général des jésuites, fut

nommé, en avril 1573, Campion se présenta à lui pour demander son admission dans la Compagnie. Il fut reçu et envoyé à Prague en Bohême, puis à Brünn en Moravie, pour y faire son noviciat. On l'appliqua ensuite à enseigner la rhétorique et la philosophie à Prague. Ordonné prêtre en 1578, il est rappelé à Rome en 1580, et associé au groupe de missionnaires que le pape Grégoire XIII envoie en Angleterre, pour soutenir la foi des catholiques et relever ceux qui ont faibli. Rentré dans sa patrie à travers les plus grands périls, en 1580, il attira immédiatement des foules à ses prédications dans les assemblées secrètes des catholiques. Aussi le gouvernement ne tarda point à s'alarmer et à le faire poursuivre activement. Peu après son retour, il avait composé un petit écrit, où il exposait « son but, comment il était venu, ce qu'il cherchait, quelle guerre il déclarait et à qui »; il protestait que la politique n'entrait pour rien dans ses vues, et s'offrait à soutenir toute discussion publique, pourvu qu'on lui accordât sûreté de la vie. Il portait toujours sur lui cette pièce écrite de sa main, afin qu'elle fût prise avec lui, s'il était arrêté; mais une copie qu'il en avait donnée à un ami se répandit dans le public. Cette sorte de manifeste fit grand bruit. Deux prédicants, Hanmer et Charke, essayèrent d'y répondre. Campion dédaigna de relever leurs injures contre sa personne et contre les jésuites en général; elles furent d'ailleurs réfutées par son confrère et collègue dans la mission, le P. Parsons. Il se contenta de justifier le défi qu'il avait porté aux ministres hérétiques. C'est ce qu'il fait dans un opuscule, adressé aux universités d'Oxford et de Cambridge, et intitulé d'abord *Rationes oblati certaminis redditæ academicis Angliæ*. Ce petit chef-d'œuvre de controverse fut imprimé clandestinement par les presses privées d'un gentilhomme catholique, Stonor, en 1581. Il a eu, depuis, de nombreuses rééditions, ordinairement sous le titre : *Rationes decem quibus fretus certamen Anglicanæ Ecclesiæ ministris obtulit in causa fidei Edmundus Campianus*. Il a été aussi traduit en plusieurs langues; notamment, Migne en a inséré une traduction française, peu exacte, au t. XIV des *Démonstrations évangéliques*, col. 1179. L'opuscule de Campion montrait, de la manière la plus claire et la plus pressante, l'anglicanisme et tout le protestantisme condamnés par l'Écriture sainte et la tradition ecclésiastique, aussi bien que par l'histoire et la raison. Répandu jusque dans les salles de cours des universités, il provoqua une grande émotion et détermina de nombreuses conversions. Cependant traqué de toutes parts et dénoncé par l'apostat Elliot, Campion fut arrêté le 17 juillet 1581, et conduit à la tour de Londres, le 22, au milieu des manifestations de joie de la populace. Jeté dans un cachot étroit, où il ne pouvait se tenir qu'accroupi, il en est tiré, après quatre jours, pour être conduit en grand secret chez le comte de Leicester, où la reine Élisabeth se trouva elle-même pour entendre le prisonnier. Elle lui demanda s'il la reconnaissait comme reine légitime d'Angleterre; il répondit oui. Il pouvait le faire sans hésitation et en toute sincérité, quoique le pape Pie V, en 1570, eût déclaré Élisabeth excommuniée et déchue du trône, et eût interdit aux catholiques, sous peine d'excommunication, de lui obéir comme à leur souveraine. En effet, Campion et ses compagnons de mission avaient obtenu de Grégoire XIII, avant leur départ de Rome, la déclaration formelle que cette interdiction ne liait pas les catholiques anglais, dans la situation présente, et qu'ils pouvaient en conscience rendre hommage et soumission à Élisabeth comme à leur reine, en matière civile. D. Bartoli, *L'Inghilterra*, l. I, c. IX; l. II, c. VI, Rome, 1667; Th. Knox, *Letters and memoirs of W. card. Allen*, Londres, 1882, p. XXIX. Le jésuite serait sorti de cette entrevue libre et comblé d'honneurs, s'il avait voulu trahir sa foi catholique. Ramené en prison et soumis trois fois à une cruelle torture, il n'en resta pas moins invincible. Ce fut quand on le crut épuisé par la souffrance et la faim, qu'on feignit d'accepter son défi et de lui accorder la dispute publique qu'il avait demandée. En dépit de sa faiblesse physique, la science et l'éloquence du confesseur de la foi firent regretter leur hardiesse aux ministres qui se présentèrent pour le combattre. Enfin, on en vint, le 14 novembre, à un simulacre de procès, où furent apportées non des preuves d'actes coupables, mais des déclamations calomnieuses contre le catholicisme. Campion soutint brillamment, pendant onze heures de suite, sa défense et celle de ses compagnons. Cependant, le 20 novembre, fête de saint Edmond, la condamnation à mort fut prononcée contre lui, contre cinq autres prêtres et dix laïques. La sentence portait qu'ils étaient convaincus de rébellion; en réalité, ils étaient punis seulement pour avoir refusé de reconnaître la suprématie spirituelle de la reine. Le Bienheureux répondit au verdict par le chant du *Te Deum*. Tous les condamnés furent pendus à Tyburn, le 1er décembre 1581, puis leurs corps taillés en pièces et exposés aux portes de Londres. Le pape Léon XIII a confirmé le culte de 54 martyrs anglais, parmi lesquels Edmond Campion, le 9 décembre 1886. Après la mort du Bienheureux, on a publié un manuscrit de lui sous ce titre : *Litaniæ Deiparæ Virginis Mariæ ex Patribus et Scriptura collectæ a RR. PP. Ed. Campiano in Anglia pro fide catholica mortuo et Laurentio Maggio, Societatis Jesu sacerdotibus, et ab iisdem per singulos hebdomadæ dies distributæ*, Paris, 1633, 1887.

Les ouvrages où il est question, plus ou moins en détail, de Campion, sont nombreux. Sans parler des histoires générales d'Angleterre, dont les plus sérieuses, même si les auteurs sont protestants, constatent généralement, aujourd'hui, l'injustice de la condamnation du Bienheureux; voici les principales de ces publications : Robert Parsons, S. J., *Life and martyrdom of Father Edm. Campion*, notes d'un compagnon du Bienheureux publiées dans la revue *Letters and notices*, Roehampton, 1877, t. XI, XII; Bombinus, S. J., *Vita Campiani*, Anvers, 1618; Morus, S. J., *Historia missionis anglicæ*, Saint-Omer, 1660; Dan. Bartoli, S. J., *Dell' istoria della Compagnia di Giesù. L'Inghilterra*, l. II-III, in-fol., Rome, 1667; Possoz, S. J., *Le premier jésuite anglais martyrisé en Angleterre*, Lille, 1864; Rich. Simpson, *Edmund Campion*, Londres, 1867; J. Forbes, S. J., *Edmond Campion*, dans les *Études religieuses*, février 1882, p. 212-248; Id., *Une accusation contre Edm. Campion*, dans la *Revue des questions historiques*, 1892, t. LII, p. 545-563; L. Delplace, S. J., *L'Angleterre et la Compagnie de Jésus avant le martyre du B. Edmond Campion*, 1540-1581, Bruxelles, 1890, p. 51 sq., extrait des *Précis historiques*; *Dictionary of national biography*, de Leslie Stephen, Londres, 1886, t. VIII, art. *Campion*. Sur les ouvrages de Campion et ceux des adversaires qui ont tenté de le réfuter, voir de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 586-597; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 54.

H. Dutoquet.

2. CAMPION Hyacinthe, né à Bude en Hongrie, en 1725, entra de bonne heure dans l'ordre des franciscains de l'Observance, où il fut lecteur général, avant de devenir provincial. Il mourut dans l'exercice de cette charge à Essek, en Esclavonie, le 7 août 1767. Nous avons de lui : *Animadversiones physico-historico-morales de baptismo nonnatis, abortivis et projectis conferendo...*, in-12, Bude, 1761. Il publia aussi deux autres opuscules pour établir, contrairement à l'histoire, que les fraticelles bégards et autres hérétiques n'avaient eu aucun lien avec l'ordre des mineurs : *Vindiciæ adversus quosdam scriptores, novissime opellam posthumam Guillelmi Friderici Damiani sacerd. Petrini*, in-8°, Bude, 1766; *Vindiciæ denuo vindicatæ adversus apologiam Josephi Antonii Transylvani, ibid.*

Feller, *Dictionnaire historique*; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 212.

P. Édouard d'Alençon.

CAMPIONE François-Marie, théologien italien, né à Gênes, fut d'abord membre de la congrégation de la Mère de Dieu. En 1699, il entra dans l'ordre des trinitaires et en sortit quelques années plus tard pour revenir à son ancienne congrégation. On a de lui : 1° *Dissertatio theologico-scolastica de necessitate aliqualis saltem imperfecti amoris Dei, propter se dilecti, ad impetrandam gratiam in sacramentis mortuorum,* Rome, 1698; 2° *Istruzione per gli ordinandi del clero cavate dal concilio di Trento,* Rome, 1702; Venise, 1703; Rome, 1712.

Ricardi, *De scriptoribus congregationis clericorum regularium,* Rome, 1753, p. 219-223; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal,* Rome, 1899, t. II, p. 510.

A. Palmieri.

1. CAMUS Bonaventure, que l'on veut de la famille du célèbre évêque de Belley et de Jacques Camus de Pontcarré, évêque de Séez, était cordelier et fut gardien du couvent de Toul. Il publia un traité qui a pour titre : *Eucharistiæ sacramentum explicatum,* Toul, 1659. C'est tout ce que nous savons de lui.

Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 217; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.,* Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

2. CAMUS Jean-Pierre, évêque de Belley et ami de saint François de Sales, est né à Paris, le 3 novembre 1584. Il se livra à la prédication aussitôt après son ordination sacerdotale, et à cause de ses succès, fut nommé par le roi à l'évêché de Belley. Comme il n'avait pas l'âge canonique, il obtint de Paul IV la dispense nécessaire et fut sacré le 30 août 1609, par l'évêque de Genève. Il administra avec zèle son diocèse et prêcha souvent à ses ouailles et dans diverses villes. Député aux États généraux en 1614, il eut l'occasion de soutenir les droits de l'Église. En 1629, il se démit de son évêché, et se retira en Normandie à l'abbaye d'Aunay. Après plusieurs années de retraite, il devint vicaire général de François de Harlay, archevêque de Rouen. Ce prélat étant mort en 1651, Camus se retira à l'hospice des Incurables à Paris. Il fut nommé à l'évêché d'Arras; mais il tomba malade avant d'avoir pris possession de son siège et mourut le 25 avril 1652. Il fut enseveli dans la chapelle de l'hospice des Incurables, et son tombeau y a été conservé jusqu'en 1904. Son activité littéraire fut considérable et les bibliographes ont recueilli les titres de près de deux cents de ses ouvrages. Nous ne dirons rien de ses romans ni de ses sermons qui sont tombés dans l'oubli. Il publia aussi beaucoup d'écrits de spiritualité et d'hagiographie. Le plus célèbre est *L'esprit de saint François de Sales,* 6 in-8°, Paris, 1641, qui a été abrégé par l'abbé Collot, docteur de Sorbonne, in-8°, Paris, 1727, et plusieurs fois réimprimé. Sa polémique contre les moines mendiants était animée d'un zèle indiscret et fut blâmée par les personnes sensées. Il avait cependant appelé les capucins à Belley en 1620. Voici les titres de ses principaux écrits contre les religieux : *Le voyageur inconnu, histoire apologétique pour les religieux,* in-8°, 1630; *Le directeur spirituel désintéressé,* in-12, 1631; Louis XIV avait demandé à Rome la condamnation de cet ouvrage; cf. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 1225; *L'anti-moine bien préparé,* in-12, 1632; *Saint Augustin, de l'ouvrage des moines,* in-8°, 1633; cet écrit fut confisqué par arrêt royal du 11 juillet 1633; *Traité de la pauvreté évangélique,* in-8°, 1634; *Traité de la désappropriation claustrale,* in-8°, 1634; *Rabat-joye du triomphe monacal,* in-8°, 1634; *Les justes quêtes des ordres mendiants,* 1635, etc. Ces écrits suscitèrent des répliques : *Anti-Camus; Le Rabelais des évêques; Lucien de Samosate ressuscité en la personne de J.-P. Camus,* et Filleau fit de Camus un des six personnages qui étaient censés avoir délibéré à Bourg-Fontaine sur les moyens de détruire le christianisme. Quelques-uns des traités de théologie ou de controverse de Mgr Camus méritent encore une mention : *Traité du chef de l'Église,* in-8°, Paris, 1630; *De la primauté et principauté de saint Pierre et de ses successeurs,* in-8°, 1630; *Enseignements catéchétiques ou explication de la doctrine chrétienne,* in-8°, 1642; *L'usage de la pénitence et communion,* in-8°, 1644; *Du rare ou fréquent usage de l'eucharistie,* in-12, 1644; *Pratique de la communion fréquente,* in-8°, 1644; *Brève introduction à la théologie,* in-8°, 1645; *Épîtres théologiques sur les matières de la prédestination, de la grâce et de la liberté,* in-8°, 1652; en controverse, *Catéchèse sur la correspondance de l'Écriture sacrée et de la sainte Église,* in-16, 1638; *Réparties succinctes à l'abrégé des controverses de M. Charles Drelincourt,* in-8°, 1638; *Antithèses protestantes ou opposition de l'Écriture sainte et de la doctrine des protestants selon les versions de leurs propres bibles,* in-8°, 1638; *La démolition des fondements de la doctrine protestante,* etc., in-8°, 1639; *Confrontation des confessions de l'Église romaine et de la protestante avec l'Écriture sainte,* in-8°, 1639; *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine,* in-8°, Paris, 1640; Rouen, 1648; 3e édit. par Richard Simon, avec des remarques sous ce titre : *Moyens de réunir les protestants avec l'Église romaine,* 1703; cet ouvrage, traduit en latin par Zaccaria, a été inséré dans son *Thesaurus theologicus,* réédité par les frères Walembureh, *De controversiis fidei,* et par Migne, *Theologiæ cursus completus,* Paris, 1840, t. V, col. 925-1066; *Deux conférences par écrit : l'une touchant l'honneur dû à la sainte Vierge Marie, l'autre du sacrifice de la messe,* in-8°, 1642; *Instructions catholiques aux néophytes,* in-8°, 1642, etc. Un écrit de l'évêque de Belley sur l'amour de Dieu se trouve à l'index espagnol des livres défendus à partir de 1747; il est condamné dans toutes les langues, mais spécialement dans la traduction de Cabillas, *Epitome ó quinta esencia del amor de Dios,* Barcelone, 1693. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 627.

F. Boulas, *Un ami de saint François de Sales, Camus, évêque de Belley,* in-8°, Lons-le-Saunier, 1878; Mgr Depéry, *Notice sur Camus,* en tête d'une édition de *L'esprit de S. François de Sales,* 1840; Goujet, *Bibliothèque française,* t. XI, p. 284; Niceron, *Mémoires,* t. XXXVI, p. 132-138; Moreri, *Dictionnaire,* t. III, p. 112; *Gallia christiana,* Paris, 1860, t. XV, col. 635; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1848, t. II, p. 366-367; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 1783-1785; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 409.

E. Mangenot.

CAMUSET, prêtre français très érudit, né à Châlons-sur-Marne en 1746, mort vers 1800, fut d'abord sous-maître, puis professeur au collège Mazarin. Il a solidement combattu les incrédules et ses ouvrages étaient estimés par ses adversaires eux-mêmes. — 1° *Pensées antiphilosophiques,* in-12, Paris, 1770; c'est une réponse aux *Pensées philosophiques* de Diderot; 2° *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du système de la nature,* in-12, Paris, 1771; 3° *Saint Augustin vengé des jansénistes, ou réponse à la plainte d'un anonyme au sujet de quelques propositions tirées des Principes contre l'incrédulité,* in-12, Paris, 1771; 4° *De l'architecture des corps humains, ou le matérialisme réfuté par les sens,* in-12, Paris, 1782; ouvrage remarquable; 5° *Pensées sur le théisme, ou défense d'Ali-Gier-Ber,* in-12, Paris, 1785; réfutation ironique d'Anacharsis Clootz.

Quérard, *La France littéraire,* t. II, p. 37; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* t. I, p. 383; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 494.

E. Mangenot.

CANADA. — Nous étudierons successivement le catholicisme et le protestantisme au Canada.

I. CANADA. Catholicisme. — I. Établissement et conquêtes de la foi catholique sous la domination française, du commencement du XVIIe siècle jusqu'au traité de Paris, en 1763. II. Ses luttes et ses victoires sous le sceptre britannique, de 1763 jusqu'à nos jours. III. État actuel.

Le Canada ou, plus exactement, le Dominion du Canada s'étend de l'océan Atlantique au Pacifique; il est borné au sud par les États-Unis et les Grands-Lacs; au nord il n'a d'autres limites que celles que lui assignent l'ardeur des missionnaires, la hardiesse des découvreurs et les mers polaires. Ce cadre, aux proportions gigantesques, embrasse un pays plus vaste que l'Europe, découpé en sept États ou provinces, en trois territoires organisés et cinq non organisés. Les sept provinces de la confédération canadienne sont les provinces de Québec et d'Ontario, appelées aussi Bas et Haut-Canada, la Nouvelle-Écosse, le Nouveau-Brunswick, le Manitoba, la Colombie anglaise et l'île du Prince-Édouard. L'union des quatre premières remonte à 1867; les trois autres adhérèrent successivement à l'union en 1870, 1871 et 1873. Les territoires organisés : Assiniboia, Saskatchewan, Alberta; et les territoires non organisés : Athabaska-Mackenzie, Yukon, Franklin, Ungava et Keewatin, font également partie du Dominion. Seuls le Labrador et Terre-Neuve restent en dehors, bien qu'ils se rattachent, l'un à la hiérarchie ecclésiastique du Canada, tous les deux aux possessions anglaises de l'Amérique du Nord.

La hiérarchie ecclésiastique étend partout ses réseaux, jusqu'aux missions les plus reculées, mais il s'en faut bien qu'ils soient partout également serrés. Avec ses 1 430 000 catholiques, la province de Québec renferme à elle seule les trois cinquièmes de la population catholique du Canada, estimée à 2 230 000 (recensement de 1901). Environ 800 000 sont dispersés dans les autres provinces ou territoires, plus ou moins mêlés ou noyés parmi les protestants de diverses dénominations. Partout, cependant, sauf au Manitoba, dans l'Ontario et dans la Colombie, le catholicisme l'emporte, par le nombre de ses adhérents, sur chacune des sectes protestantes prises à part. On s'en convaincra par le tableau suivant :

	QUÉBEC.	ONTARIO.	NOUVELLE-ÉCOSSE.	NOUVEAU-BRUNSWICK.	MANITOBA.	COLOMBIE.	ILE DU PRINCE-ÉDOUARD.	NORD-OUEST.			TERR. NON ORG.		TOTAL.
								ALBERTA.	ASSINIBOIA.	SASKATCHEWAN.	YUKON.	AUTRES.	
Catholiques	1 429 260	390 304	129 578	125 698	35 672	33 639	45 796	12 957	10 663	6 453	4 453	5 127	2 229 600
Anglicans	81 563	367 937	66 107	41 767	44 922	40 689	5 976	8 888	10 086	6 392	2 632	3 661	680 620
Presbytériens . . .	58 013	477 386	106 381	39 496	65 348	34 081	30 750	10 655	15 015	2 136	3 130	51	842 442
Méthodistes	42 014	666 388	57 490	35 973	49 936	25 047	13 402	9 623	11 559	969	1 864	2 621	916 886

La religion catholique embrasse environ 42 p. 100 de la population totale du Dominion qui est de 5 371 315 habitants. Dans la dernière décade d'années, elle s'est accrue de plus de 250 000 âmes. Ce gain, qui dépasse celui des sectes susnommées prises ensemble, est dû surtout aux naissances, et a été réalisé en dépit d'un mouvement d'émigration des Canadiens vers le Nord-Est des États-Unis, où l'on compte aujourd'hui plus d'un million de Canadiens français. Hamon, S. J., *Les Canadiens français de la Nouvelle-Angleterre*, in-8°, Québec, 1891. A l'ouest, un mouvement en sens inverse se produit, faisant affluer beaucoup de protestants de la république américaine dans les riches plaines de la Saskatchewan et du Manitoba. Ces deux mouvements, à l'est d'expansion catholique aux États-Unis, à l'ouest d'invasion protestante dans le Canada, auront-ils sur le catholicisme en ce dernier pays des effets défavorables que l'on peut humainement prévoir? C'est le secret de la providence.

I. Avant 1763. — Le catholicisme fut implanté au Canada par la France. Les marins des côtes bretonnes et normandes avaient entrevu ce pays, avant que Cabot (1497) et Verazzano (1522) y aient abordé, avant que Jacques Cartier y ait pénétré (1535). Cet illustre navigateur fit trois voyages au Canada. Dans le premier, il reconnut la Gaspésie et fit célébrer la messe sur cette terre (7 juillet 1534); dans le second, il remonta l'estuaire du fleuve appelé par lui Saint-Laurent (10 août 1535), jusqu'à Stadacona, aujourd'hui Québec, et même jusqu'au village d'Hochelaga, sur l'emplacement duquel s'élève la florissante cité de Montréal. Après un hiver (1535-1536) au milieu des sauvages, il revint en France. Son voyage de 1541-1542 est sans importance. Si Cartier ne réussit pas à établir une colonie sur les terres dont il venait de doter sa patrie, il faut lui savoir gré des intentions qui le guidèrent. Il voulut contribuer à « l'augmentation future de notre très sainte foi ». Relation de J. Cartier insérée dans l'*Hist. de la Nouvelle-France* par Marc Lescarbot, Paris, 1609. Cf. Dionne, *La Nouvelle-France de Cartier à Champlain, 1540-1603*, in-8°, Québec, 1891.

Sans nous arrêter à quelques essais d'établissements coloniaux en Acadie, qui aboutirent à la fondation de Sainte-Croix et de Port-Royal (aujourd'hui Annapolis) et qui, d'ailleurs, avortèrent par suite de divisions intestines et de l'hostilité de l'Angleterre, mais où il est bon de noter qu'apparaissent les premiers missionnaires, prêtres séculiers et jésuites, arrivons à Samuel de Champlain, fondateur de Québec et de la Nouvelle-France. Champlain avait visité le Canada en 1603; il s'y fixa en 1608; en 1615, il lui donna dans les récollets ses premiers apôtres. Ces religieux inaugurèrent ces missions à l'intérieur du Canada, si fameuses au XVIIe siècle et auxquelles allaient bientôt prendre une part si glorieuse les jésuites (1625) et les sulpiciens (1657).

Dans les vastes contrées qui s'ouvraient au zèle des missionnaires, habitaient deux races sauvages tout à fait distinctes : les Algonquins et les Hurons-Iroquois. A la famille algonquine appartenaient les Abénakis, voisins de l'océan Atlantique; les Montagnais, fixés dans le bassin du Saguenay et du lac Saint-Jean; les Attikamèques ou Poissons-Blancs des hauts plateaux des Laurentides; les Outaouais de l'île Manitoulin (lac Huron) et beaucoup d'autres peuplades échelonnées depuis la baie d'Hudson jusque dans les prairies de l'Ouest. Quant à la souche huronne-iroquoise, elle se divisait en deux grandes branches : les Yendats ou Hurons et les Iroquois. La première s'étendait entre les lacs Huron, Érié, Sainte-Claire et Simcœ, où elle projetait trois rameaux : Attignaouantans, Arendahronons et Attignecnonguahacs. La seconde s'étalait au sud du lac Ontario, où, se ramifiant, elle formait les cinq na-

tions : Agniers, Onontagués, Tsonnontouans, Onnegouthsi et Goyogouins. Il ne paraît pas que la population totale de ces tribus ait dépassé 100 000 individus.

A leur évangélisation se dévouèrent d'abord les récollets. Dès leur arrivée (1615), le P. d'Olbeau au milieu des Montagnais, et le P. Le Caron, remontant le Saint-Laurent et l'Outaouais, prêchent la foi en plein pays huron, tandis que deux de leurs compagnons restent à Québec au service des colons et des sauvages d'alentour. Pendant dix ans ils multiplient les voyages; ouvrent des écoles pour les enfants indiens; font venir de nouvelles recrues et parmi elles, le P. Viel qui périt dans l'Ottawa, victime de la perfidie d'un Huron, cf. *Hist. du Sault-au-Récollet,* par l'abbé Ch. Beaubien, Montréal, 1897, et le F. Sagard, qui publia le premier une *Histoire du Canada,* Paris, 1686; s'ingénient pour se créer des ressources et poursuivre leur œuvre; mais se heurtent à l'indifférence du gouvernement français, à la malveillance de la Compagnie des marchands, qui a le monopole du commerce des pelleteries, et à l'impuissance du gouverneur dénué lui-même de secours.

Se sentant incapables de poursuivre seuls les missions entreprises, les récollets font appel aux Pères jésuites. Les Pères de Brébeuf, Lalemant et quelques autres passent alors (1625) au Canada. Mais tous les efforts des missionnaires sont paralysés par la Compagnie des marchands qui ne tient aucun de ses engagements : attirer des habitants, fixer les Indiens, les accoutumer à l'agriculture, favoriser le catholicisme, en un mot fonder une colonie. Louis XIII et Richelieu la suppriment (1627) et la remplacent par la Compagnie de la Nouvelle-France qui promet d'amener « les peuples qui habitent le Canada à la connaissance de Dieu et de les faire instruire de la religion catholique, apostolique et romaine ». On n'eut guère le temps de voir l'effet de ces bonnes dispositions; moins de deux ans après (1629), Québec tombait au pouvoir de David Kertk qui guerroyait au compte de l'Angleterre. Port-Royal avait succombé l'année précédente (1628). De l'Acadie, la France ne conservait que le fort Saint-Louis, qui n'avait pas cédé, grâce à la fidélité courageuse de Charles de la Tour. Tous les religieux durent repasser en France (1629).

Le Canada ne fut rendu à la France qu'en 1632 par le traité de Saint-Germain-en-Laye. Le cardinal de Richelieu offrit aux jésuites de reprendre leurs missions. Aussitôt plusieurs traversent l'Océan. Champlain, gouverneur, Jean de Lauzon, président de la Compagnie des Cent-Associés, les aident de tout leur pouvoir. Le P. Lejeune organise le service religieux à Québec, fonde une maison aux Trois-Rivières et ouvre le collège de Québec (1635) qui devint une source de vie intellectuelle pour le pays. Cependant, d'autres jésuites établissent une mission à Miscou, île à l'entrée de la baie des Chaleurs. De là, leur zèle s'étend à la Gaspésie, à l'Acadie et au Cap-Breton. Pendant plus de trente ans (1633-1664), ils marquent leur passage par le baptême d'enfants en danger de mort et la conversion de quelques adultes, jusqu'au jour où les récollets reprirent la direction des missions d'Acadie et de Gaspésie. Champlain était mort (25 décembre 1635) entre les bras du P. Lalemant, heureux des succès de la foi. Après lui, l'ardeur des missionnaires ne se ralentit pas. Le P. Le Jeune s'enfonce dans le pays des Montagnais, suit leurs tribus errantes. Il en rapporte un programme d'évangélisation nettement déterminé. Chez les populations stables, comme les Hurons, l'établissement d'une mission est nécessaire, mais il est inutile chez les tribus nomades. Il faut amener les sauvages errants à se grouper en villages auprès des établissements français, à l'abri des incursions ennemies, et les initier à une vie laborieuse et sédentaire. Sur ce plan, deux fondations sont faites, l'une aux Trois-Rivières, l'autre près de Québec, en un lieu appelé Sillery, en l'honneur du commandeur de ce nom qui en fut l'insigne bienfaiteur. Cf. *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle,* par le P. de la Rochemonteix, S. J., Paris, 1895, t. I; *Vie de l'illustre serviteur de Dieu, Noël Brulard de Sillery,* Paris, 1843, p. 17. En 1640, nouvelle mission fondée à Tadoussac qui devient dès lors un centre de propagande catholique. Cf. Arthur Buies, *Le Saguenay et la vallée du lac Saint-Jean,* Québec, 1880, p. 56.

Tandis que les jésuites poursuivent l'évangélisation des Indiens, la providence envoie à Québec des religieuses hospitalières et des ursulines (1639). Les premières dirigeront un Hôtel-Dieu que dote la duchesse d'Aiguillon, nièce de Richelieu; les secondes, à la tête desquelles se trouve Marie de l'Incarnation, pourvoiront à l'éducation des filles. Leur protectrice, Mme de la Peltrie, les a suivies. Ces héroïques femmes rivalisent de zèle pour la conversion des sauvages. Voir abbé Casgrain, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec,* Québec, 1878; Id., *Histoire de la Vén. Mère Marie de l'Incarnation,* Québec, 1880; *Œuvres complètes de l'abbé Casgrain,* 4 vol., Montréal, 1890; *Histoire de la Vén. Mère Marie de l'Incarnation,* d'après dom Claude Martin, son fils, par l'abbé L. Chapot, 2 vol., Paris, 1892; *Lettres de Mère Marie de l'Incarnation,* in-4°, Paris, 1681; abbé A. Gosselin, *H. de Bernières,* in-12, Québec, 1902.

Mais la Compagnie des Associés manque à ses engagements. Elle attire peu de colons, ne fait rien pour fixer les Indiens, se désintéresse de la propagation de la foi. D'autre part, les Iroquois deviennent chaque jour plus menaçants. En 1641, le gouverneur de Montmagny doit soutenir contre eux une véritable guerre. Dans ces conjonctures se forme la *Compagnie de Montréal.* Elle se propose, sans être « à charge au roi, au clergé, ni au peuple, pour seule fin, la gloire de Dieu et l'établissement de la religion dans la Nouvelle-France ». Née de l'inspiration de deux hommes de Dieu, M. Olier et M. de la Dauversière, cf. *Vie de M. Olier,* par M. Faillon, S. S., 4e édit., Paris, 1873, t. III, p. 397 sq., encouragée par Urbain VIII, elle trouve dans Paul de Chomedey de Maisonneuve un fidèle exécuteur de ses intentions. Les Associés achètent de M. de Lauzon, directeur de la Compagnie des Cent-Associés, l'île de Montréal (7 août 1640). Moins de deux années après, Maisonneuve, à la tête d'une petite troupe de chrétiens déterminés, parmi lesquels Jeanne Mance, future fondatrice de l'Hôtel-Dieu, débarque dans l'île (18 mai 1642) et jette les fondements de Ville-Marie ou Montréal. Nous ne dirons pas tout ce qu'il fallut d'énergie, de vigilance et de démarches à Maisonneuve pour affermir et développer l'œuvre naissante; nous ne retracerons pas les luttes héroïques que la colonie soutint contre les Iroquois pendant plus de trente ans. En 1653 arrive à Montréal Marguerite Bourgeoys, fondatrice de cet admirable institut des sœurs de la congrégation Notre-Dame qui instruisent depuis près de trois siècles les jeunes Canadiennes. Quatre années plus tard (1657), M. Olier mourant envoie les quatre premiers prêtres de Saint-Sulpice : de Queylus, Souart, Gallinier et d'Allet, sur cette terre de Montréal où il aurait désiré venir lui même.

Sur la fondation et les premières années de Montréal, consulter Dollier de Casson, S. S., *Histoire du Montréal,* publiée par les soins de la Société historique de Montréal, Montréal, 1869; Faillon, S. S., *Histoire de la colonie française en Canada,* 3 in-4°, Montréal, 1865; *Les véritables motifs de messieurs et dames de la Société de N.-D. de Montréal, pour la conversion des sauvages de la Nouvelle-France,* in-4°, Paris, 1643; Faillon, S. S., *Vie de la Vén. Mère Bourgeoys,* 2 in-8°, Paris, 1853; Id., *Vie de Mlle Mance, fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Villemarie,* Paris, 1854; Id., *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire Saint-Sulpice,* 4e édit., 3 vol., Paris, 1873; P. Rousseau, S. S., *Vie de Paul Chomedey de Maisonneuve,* Montréal, 1886.

Les jésuites cependant continuent leurs travaux apostoliques parmi les sauvages. Pour eux est arrivée l'ère des martyrs. En 1642, le P. Jogues, est enlevé par les Agniers et n'échappe à la mort que par l'intervention des Hollandais. Le P. Druillètes porte la foi chez les Abénakis (1646), cf. G. Bancroft, *History of the United States*, t. IV, c. XX; abbé Maurault, *Histoire des Abénakis*, Montréal, 1866; F. Parkman, *The Jesuits in North America*, Boston, 1880, c. XX; le P. Buteux, chez les Attikamèques, où il périt victime des Iroquois au cours d'un voyage (1652). Il n'était pas le premier à tomber sous les coups de ces barbares. Les années 1648, 1649 avaient vu la destruction de la florissante mission parmi les Hurons. Cette mission occupait 18 jésuites, qui rayonnaient dans toute la contrée située entre la baie Georgienne et le lac Simcœ, se réunissant seulement pour les retraites. A leur voix les Hurons se convertissaient nombreux, lorsque les Iroquois firent invasion. Ce fut moins une guerre, qu'un massacre jusqu'à l'extermination. Là périrent les Pères Daniel, de Brébeuf, Lalemant, Garnier et Chabanel. Les supplices atroces au milieu desquels succombèrent les Pères de Brébeuf et Gab. Lalemant, brûlés à petit feu, déchirés et mutilés avec un art diabolique pour ménager leur vie et prolonger leurs souffrances, et leur fermeté à tout supporter pour affermir dans la foi les Hurons, voués à la mort comme eux, leur ont fait donner par le peuple le nom de martyrs (1649). Les Hurons, échappés à la fureur des Iroquois, se réfugièrent les uns dans l'île Manitoulin, les autres dans l'île Saint-Joseph (aujourd'hui Christian Island) dans la baie Georgienne, d'où, dès le printemps 1650, ils descendirent à l'île d'Orléans, près de Québec.

Abbé Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, 2 in-8°, Québec, 1865, t. I, p. 375 sq. Pour cette mission huronne et pour toutes les missions des jésuites, consulter *Relations des jésuites*, 3 in-4°, Québec, 1858; cet ouvrage comprend dans sa Ire partie une *Briève relation du voyage de la Nouvelle-France fait au mois d'avril dernier* par le P. Le Jeune et publiée pour la première fois en 1632, à Paris; *Le journal des jésuites*, Québec, 1871, publié par les abbés Laverdière et Casgrain, en forme le complément indispensable; de Charlevoix, S. J., *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 3 in-4°, Paris, 1749; *Les jésuites martyrs du Canada*, in-8°, Montréal, 1877.

Trois ans avant le massacre des Hurons, les Iroquois avaient assassiné le P. Jogues (18 octobre 1646) qui avait tenté un troisième voyage d'évangélisation dans une de leurs tribus : les Agniers. Le P. Bressani, jésuite italien, n'échappa qu'avec peine à ces barbares.

Bressani, S. J., *Relation abrégée de quelques missions des Pères de la Comp. de Jésus*, traduit de l'italien par le P. Martin, S. J., Montréal, 1852; F. Martin, S. J., *Vie du P. Jogues*, New-York. Sur les mœurs des Iroquois et en général sur les sauvages du Nord de l'Amérique, voir Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, etc., 2 in-4°, Paris, 1723; baron de la Hontan, *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, etc., réédité en 1705, Paris, sous ce titre : *L'Amérique sept. ou la suite des Voyages de M. de la Hontan*, in-12; Catlin, *Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians*, 9e édit., 2 vol., Londres, 1857; Mc Kenny, *History of the Indian tribes of North America*, 3 vol., Philadelphie, 1870; Schoolcraft, *Information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of U. S.*, Philadelphie, 1853.

Ces violences des Iroquois les avaient rendus la terreur de la colonie. Montréal ne dut son salut qu'au courage de Maisonneuve, de Lambert Closse, de Lemoyne et au dévouement du jeune Dollard. Profitant d'un moment d'accalmie, les jésuites évangélisèrent les Onnoutagués, les Agniers et les Outaouais. Cf. *Les jésuites et la Nouvelle-France*, t. II, p. 129 sq.

L'année 1659 marque le commencement de la hiérarchie ecclésiastique au Canada. Jusque-là les missionnaires s'étaient considérés comme relevant directement, durant les premières années, du saint-siège, et, depuis un temps assez long, de l'archevêque de Rouen. A tort ou à raison, celui-ci regardait le Canada comme dépendant au spirituel de son autorité et agissait en conséquence; et ni le gouvernement français, ni le souverain pontife ne s'y étaient opposés comme à des prétentions illégitimes. Quand M. de Queylus fut envoyé à Montréal par M. Olier, il obtint de l'archevêque de Rouen (1657) le titre de vicaire général; et nul au Canada ne songea à élever de doute sur son autorité. Il en usa du reste pour l'avancement de la religion. Il organisa le service divin à Montréal, travailla à mettre la ville naissante à l'abri des incursions iroquoises et releva le sanctuaire et le pèlerinage de Sainte-Anne de Beaupré, où l'on accourt aujourd'hui de tous les points de l'Amérique du Nord. Ses pouvoirs expirèrent à l'arrivée de Mgr François de Montmorency-Laval, nommé par Alexandre VII évêque de Pétrée et vicaire apostolique de la Nouvelle-France. M. de Queylus, qui n'avait été informé directement du changement survenu, ni par la cour de France, ni par l'archevêque de Rouen, hésita un moment à céder des droits dont il croyait jouir encore, et bientôt quitta le Canada.

Le nouvel évêque eut d'autres difficultés. La vente des boissons enivrantes aux sauvages avait amené des désordres déplorables et démoralisé un trop grand nombre de nouveaux convertis. Les gouverneurs, d'Argenson d'abord, puis d'Avaugour, n'osaient s'y opposer, dans l'intérêt du commerce des fourrures. L'évêque en vint à l'excommunication. Cette mesure n'ayant pas suffi, il passa en France, obtint de Louis XIV la révocation d'Avaugour qui fut remplacé comme gouverneur par de Mésy (1663). Les difficultés ne tardèrent pas à renaître à propos du trafic de l'eau-de-vie : elles se compliquèrent de nouveau au sujet d'un conseil souverain créé par le roi pour régler les affaires d'une colonie si éloignée. Le gouverneur et l'évêque devaient nommer *conjointement* et *de concert* les cinq conseillers qui, avec eux, formeraient le conseil. Cette clause fut la source de regrettables dissensions entre les deux autorités. L'opposition du gouverneur à l'évêque parut aller parfois jusqu'à la violence. Ferland, *Cours d'hist. du Canada*, t. II, p. 24. De Mésy signifia au brave de Maisonneuve l'ordre de repasser en France (1664). Ce fut un deuil pour le pays. Le gouverneur de Montréal, en effet, avait sauvé la colonie, et par la fondation de cette ville et par les échecs répétés qu'il avait infligés aux Iroquois. Pendant les vingt-trois années qu'il passa à Ville-Marie, il y avait vu fonder l'Hôtel-Dieu (1642) au service duquel se mirent les sœurs hospitalières de Saint-Joseph de La Flèche (1659), l'institut de la congrégation Notre-Dame, œuvre de la sœur Bourgeoys (1653); s'y fixer les prêtres de Saint-Sulpice (1657) qui, en 1663, avaient acheté de la Compagnie des Associés de N.-D. de Montréal les droits de propriété et de seigneurie de l'île de Montréal, se chargeant des dettes à acquitter (près d'un million de francs) et des dépenses à faire pour le bien de la colonie.

A de Mésy, mort en désavouant sa conduite envers Mgr de Laval (1665), avait succédé de Courcelles, qui vint au Canada avec de Tracy envoyé par Louis XIV, sous le titre de vice-roi, afin d'y régler les difficultés pendantes et de réprimer l'audace des Iroquois. Il avait reçu de Colbert l'ordre d'éviter tout conflit avec l'évêque, comme nuisible aux intérêts du pays. Les Iroquois furent châtiés (campagnes de 1665 et 1666) et pendant dix-huit ans n'osèrent relever la tête. En 1668, Mgr de Laval ouvrit un petit séminaire pour la formation classique des futurs clercs. Dix ans plus tard (1678), il jeta les fondements d'un grand séminaire. Dès les premiers jours de son épiscopat il s'était occupé de cette œuvre. Nous trouvons, dès 1663, groupés autour de lui plusieurs jeunes gens qui avaient achevé leur cours classique en France et à qui l'évêque fait enseigner la théologie.

L'augmentation de la population française (on l'es-

timait à 7000 en 1672) obligea le prélat à créer, en dehors de Québec, un certain nombre de cures ou missions avec un prêtre résidant. La visite pastorale de 1681 en compte 25 de ce genre. Il fallait pourvoir à la subsistance des pasteurs, non seulement pour le présent, mais pour l'avenir; établir une organisation qui leur permît de compter sur des émoluments réguliers et suffisant à leur entretien. Jusque-là, en effet, les habitants avaient été desservis par des missionnaires et des religieux qui acceptaient ce qu'on leur offrait, mais sans rien exiger. Le prélat imposa la dîme. Un acte de 1663 la fixa au 13e; plus tard, elle fut réduite au 26e des récoltes (1679), le roi devant suppléer au reste. Cette dîme, aux termes de l'acte de 1679, n'était payable qu'aux curés *fixes* et *perpétuels*. En fait, les curés ne furent qu'exceptionnellement inamovibles. Ajoutons qu'à cette époque, sans y être rigoureusement obligé, tout le clergé faisait partie du séminaire, qui constituait une sorte de corporation, et lui abandonnait ses revenus ecclésiastiques et souvent même ses biens de famille, à charge pour le séminaire de pourvoir à l'entretien de ses membres en santé et en maladie. Le séminaire, de concert avec l'évêque, choisissait parmi ses prêtres les desservants des paroisses et les missionnaires. Abbé Gosselin, *Vie de Mgr de Laval*, 2 vol., Québec, 1890; Id., *Le Vénérable François de Montmorency-Laval*, Québec, 1901.

Le mouvement des missions ne s'était pas ralenti entre 1660 et 1680. Tandis que le P. Ménard, jésuite, évangélise les Outaouais, le P. Allouez pénètre jusqu'au lac Supérieur et y fonde deux missions (1665), les PP. d'Ablon et Marquette plantent la croix au Sault-Sainte-Marie. D'autres jésuites, se joignant aux explorateurs Saint-Lusson et Cavelier de la Salle, prennent possession des rives du lac Huron, et deux ans après (1672), le P. Albanel s'enfonce, en passant par le lac Saint-Jean, jusqu'aux rives de la baie d'Hudson. Les missions chez les Iroquois, abandonnées pendant les expéditions de 1665-1666, furent reprises, mais sans grand succès. A la date de 1669 remonte la fondation de la mission sédentaire de la *Prairie de la Madeleine*, au sud de Montréal. Là fleurit, sous la direction des jésuites, une chrétienté qui donna des modèles de foi et de piété: là s'épanouit le lys du Canada, cette Catherine Tegakouita, morte à 23 ans et dont le IIIe concile de Baltimore a demandé que l'on introduisît la cause. Cette chrétienté, transférée au Sault-Saint-Louis (aujourd'hui Caughnawaga), est encore florissante (elle compte plus de 2000 âmes) et après bien des vicissitudes est revenue entre les mains des jésuites (1902). Notons aussi que c'est du Canada que partirent L. Jolliet et le P. Marquette pour la découverte du Mississipi (1673). *Récit des voyages et découvertes du P. J. Marquette*, New-York, 1855; Reuben Gold Thwaites, *Father Marquette*, in-12, New-York, 1902.

Les sulpiciens n'avaient pas attendu jusqu'à cette époque pour s'adonner à l'apostolat des sauvages. Dès leur arrivée ils avaient évangélisé ceux que la chasse, le commerce ou un attrait pour la « prière » amenaient à Ville-Marie. Deux de leurs missionnaires, MM. Vignal et Lemaître, étaient tombés sous les coups des Iroquois. Les missions sulpiciennes lointaines commencent avec MM. Trouvé et de Salignac-Fénelon, frère de l'illustre archevêque de Cambrai, qui fondèrent celle de la baie de Kenté (1668) au point où le lac Ontario se déverse dans le Saint-Laurent. Durant les quatorze années de son existence, elle fut un foyer d'où la foi rayonna dans toutes les contrées environnantes jusqu'à Niagara.

En 1669, M. Dollier de Casson et M. Bréhan de Gallinée partirent de Ville-Marie avec Cavelier de la Salle, résolus à pousser à l'ouest jusqu'au Mississipi. Bientôt abandonnés du découvreur, les sulpiciens traversent les lacs Ontario, Érié, Huron, visitent les contrées avoisinantes, remontent jusqu'au Sault-Sainte-Marie et rentrent à Montréal après avoir pris possession au nom du roi des pays parcourus. M. de Gallinée a écrit une relation et tracé une carte de cette expédition. Cf. Faillon, *Hist. de la colonie française en Canada*, t. III, p. 284 sq.; Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'Amérique septentrionale*, Paris, 1879-1881, t. I; Harris, *History of the early Missions in Western Canada*, Toronto, 1893.

Signalons encore les missions sulpiciennes de la « Montagne », de Gentilly et de l'Ile-aux-Tourtes, situées dans les environs de Montréal. La première, qui s'élevait sur l'emplacement actuel du grand séminaire, fut transportée au Sault-au-Récollet, puis, au XVIIIe siècle, sur les bords de l'Ottawa, au lac des Deux-Montagnes, à dix lieues à l'ouest de Montréal où elle existe encore aujourd'hui desservie par les sulpiciens.

Pour subvenir aux dépenses des missions et des paroisses fondées autour de Montréal, les supérieurs de Saint-Sulpice n'envoyaient au Canada que ceux de leurs sujets dont les revenus patrimoniaux suffisaient à leurs voyages et à leur entretien. Cette règle fut observée jusqu'en 1760.

Les récollets, de retour au Canada, depuis 1670, s'établirent à Québec et eurent quatre missions : Trois-Rivières, l'île Percée (Gaspésie), la rivière Saint-Jean et le fort Frontenac, sur le lac Ontario. En 1682, M. Dollier de Casson les appela à Montréal. Plus tard, Mgr de Saint-Vallier leur confia les missions du Cap-Breton et de Plaisance à Terreneuve.

Tandis que les missions se poursuivaient ainsi, Mgr de Laval avait obtenu (1er octobre 1674) de Clément X l'érection de Québec en évêché, confirmé l'union du séminaire de Québec avec celui des Missions étrangères de Paris (1676), lutté avec énergie contre le gouverneur de Frontenac et l'intendant Talon pour le maintien des droits de son Église et pour l'extirpation du trafic de l'eau-de-vie, érigé un chapitre de chanoines, organisé le système des cures et des dessertes. Cf. *Le Vénérable François de Montmorency-Laval*, par l'abbé Casgrain, Québec, 1901 ; *Le comte de Frontenac*, par H. Lorin, Paris, 1895; *Jean Talon, intendant de la Nouvelle-France (1665-1672)*, par Th. Chapais, Québec, 1904. Ses dissensions avec Frontenac avaient engagé Louis XIV à rappeler celui-ci (1682) et à le remplacer par de la Barre. Le nouveau gouverneur, au lieu de gagner les Iroquois par de bons procédés, comme avait fait son prédécesseur, fit contre eux une expédition malheureuse (1684) qui devait peu après amener la ruine des missions chez les Cinq-Nations. En 1684, Mgr de Laval porta sa démission au roi. Son séjour en France se prolongea jusqu'en 1688. Quand il revint, son successeur, Mgr de Saint-Vallier, avait déjà pris la direction de son Église. Le vieil évêque vécut encore vingt ans (1688-1708) et mourut avec la réputation d'un saint. Deux siècles plus tard (23 mai 1878) son corps fut transféré de la cathédrale dans la chapelle du séminaire où il avait souhaité reposer. A la suite de cette fête, une supplique fut adressée aux évêques du Canada en vue d'obtenir du saint-siège l'autorisation d'introduire la cause de Mgr de Laval. Tous y consentirent et un premier procès fut soumis à l'approbation de Léon XIII. Mgr H. Têtu, *Les évêques de Québec*, Québec, 1889.

Avant de passer à la période qui s'ouvre avec Mgr de Saint-Vallier, rappelons que Colbert et l'intendant Talon rendirent d'immenses services à la colonie et à l'Église naissantes en provoquant un vigoureux courant d'émigration vers le Canada. Entre 1665 et 1680 il vint au Canada plus de colons que n'en avait amené le demi-siècle précédent. Ce qui est mieux, on fut sévère dans le choix des jeunes filles à envoyer, tant au point de vue moral qu'au point de vue physique. On écarta sans merci les personnes dont les mœurs eussent pu devenir

une cause de décadence et de corruption plutôt que d'accroissement. Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France;* Faillon, *Histoire de la colonie française en Canada,* t. III, p. 210; *Lettres de Marie de l'Incarnation,* lettre LXXXI; Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* in-12, Paris, 1894, p. 12; Ferland, *Cours d'histoire du Canada,* t. II, p. 12; Le Clercq, *Établissement de la foi dans la Nouvelle-France,* 2 in-12, Paris, 1690.

Au nom de Mgr de Saint-Vallier se rattache la fondation de l'hôpital général de Québec, œuvre qui coûta à son fondateur beaucoup d'argent et encore plus de soucis. *Mgr de Saint-Vallier et l'hôpital général de Québec,* in-8°, Québec, 1882. Nous avons dit plus haut que le séminaire et les cures avaient été unis par Mgr de Laval. Le nouvel évêque rompit avec cet état de choses et, par un arrêt du conseil d'État du 11 février 1692, il obtint que désormais le séminaire s'occuperait seulement de former le clergé, et, par exception, de pourvoir aux missions, qu'aucune cure ne lui serait unie à l'avenir sans l'approbation de l'évêque. Il obtint de plus que les 8000 livres que le roi donnait annuellement, *sur son domaine d'Occident,* pour suppléer à l'insuffisance des dîmes, allassent par tiers au séminaire, aux curés et aux églises. S'il n'était fastidieux d'y revenir, nous parlerions ici des querelles de l'évêque et du gouverneur, M. de Frontenac, au sujet de la vente des liqueurs aux sauvages. Entre l'autorité civile et le pouvoir ecclésiastique ce fut là une source intarissable de discussions pendant toute la domination française.

En 1690, l'amiral anglais Phipps avait attaqué Québec avec 32 vaisseaux. Frontenac pourvut à la défense, tandis que l'évêque exhorta, dans une lettre pastorale, les Canadiens à se conduire vaillamment en se confiant en la sainte Vierge. Après d'inutiles efforts, les Anglais disparurent; et le prélat, pour accomplir un vœu, dédia à N.-D. de la Victoire l'église de la basse ville. Debout encore, elle reste comme un monument de la protection du ciel.

Rapportons encore à cette période la construction du palais épiscopal de Québec, la publication d'un catéchisme pour le diocèse, l'établissement des conférences ecclésiastiques, la tenue des premiers synodes, et la fondation, à Montréal, d'un hôpital général et des frères hospitaliers de Saint-Joseph ou frères Charon (1700).

L'ère des grandes missions est passée; cependant de la Mothe-Cadillac avec cent Canadiens et un missionnaire fonde la ville et la colonie de Détroit (1700). Le séminaire de Québec envoie des apôtres aux Tamorois, entre la rivière des Illinois et l'Ohio; les récollets prennent les missions de l'île Royale ou Cap-Breton. De leur côté, les jésuites évangélisent les Miamis, les Sioux, les Outaouais, les Illinois et se maintiennent parmi les Iroquois, sinon pour y cueillir des fruits nombreux, du moins pour dissiper les préjugés de ces peuples contre les Français, les empêcher de pactiser avec les Anglais de la Nouvelle-York et procurer ainsi la sécurité de la religion au Canada.

L'époque est en effet venue des assauts furieux et répétés de l'Angleterre et de ses colonies, c'est-à-dire du protestantisme, contre la petite colonie catholique dont le gouvernement français, imprévoyant de l'avenir, se désintéresse de plus en plus. Dès la fin du XVIIe siècle ont cessé les émigrations vers la Nouvelle-France. On ne voit plus de ces grands convois faisant voile vers l'Amérique tout chargés de populations nouvelles pleines de foi et d'énergie. La colonie ne compta plus pour s'accroître que sur sa propre vigueur et sur quelques immigrations individuelles. En dépit des guerres qui marquèrent le début du XVIIIe siècle, la population canadienne s'élevait en 1713 à 18000 âmes; et le recensement de 1739, le dernier qui fut fait sous la domination française, nous la montre atteignant le chiffre de 42000. C'était bien peu pour résister à un adversaire qui comptait, en 1706, 262000 individus, et qui allait croissant chaque année par de continuelles immigrations. L'Acadie surtout était faible, sa population atteignant à peine 2000 habitants d'origine française.

Contre elle se portèrent tout d'abord les efforts de la Nouvelle-Angleterre. Après avoir résisté deux fois en 1704 et en 1707, Port-Royal fut pris (1710) et trois ans plus tard le traité d'Utrecht (1713) cédait à l'Angleterre l'Acadie, Terre-Neuve et la baie d'Hudson.

La terre acadienne avait vu dès 1604 des missionnaires français se fixer sur ses rives parmi les Micmacs et les Abénakis. Plus tard étaient venus les jésuites, les récollets et les Pères pénitents. De 1685, à l'époque de la dispersion violente des Acadiens par Lawrence en 1755, les missionnaires de cette contrée appartinrent surtout à Saint-Sulpice et au séminaire de Québec. Leur succession n'y fut jamais interrompue. Ils furent jusqu'à six à la fois. Parmi les plus célèbres citons MM. Geoffroy, Baudoin, Trouvé, de Breslay, Métivier, de la Gondalie, de Miniac, Chauvreux et Desenclaves, tous prêtres de Saint-Sulpice; Petit, Thury, Gaulin, du séminaire de Québec. Les jésuites eurent aussi une mission chez les Abénakis du voisinage, et un de leurs missionnaires, le P. Rasles, fut tué par les Anglais. Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France,* t. II, l. XX. La population catholique française, soutenue et consolée par son clergé, s'était multipliée en dépit des persécutions des Anglais. En un demi-siècle elle s'était portée de 2000 à près de 15000. Abbé Casgrain, *Les sulpiciens en Acadie,* Québec, 1897; Id., *Un pèlerinage au pays d'Évangeline,* Québec, 1888; Ed. Richard, *Acadia,* 2 in-12, Montréal, 1895. Il serait trop long de rappeler ici par quelle suite de vexations les Acadiens, à qui le traité d'Utrecht avait permis de se retirer ailleurs, s'ils le voulaient, après la cession de leur pays à l'Angleterre, à qui peu après la reine Anne avait accordé la libre possession de leurs biens, s'ils consentaient à rester, furent graduellement préparés, par des gouverneurs tels que Nicholson (1714), Caulfield (1716), Philipps (1720), Armstrong (1739), aux violences inouïes et froidement calculées qui ont voué la mémoire de Lawrence à l'exécration de l'humanité et qu'a immortalisées Longfellow dans son touchant poème d'*Évangeline.* Ed. Richard, *Acadia Missing, linsks of a lost chapter of American history,* 2 in-8°, Montréal, 1895.

Pendant que se déroulaient ces événements douloureux pour la religion, le Canada jouissait d'une paix relative. Mais l'on pressentait de toutes parts que les efforts de l'Angleterre et de ses colonies se porteraient bientôt contre ce boulevard de la foi catholique. Au lieu d'envoyer des hommes, la France s'obstinait à construire à grands frais d'inutiles fortifications à Louisbourg et à Québec. En vain, des gouverneurs, comme de Vaudreuil et de la Galissonnière, réclamaient-ils des convois de colons. Le ministère avait d'autres vues et préférait des forteresses. Isidore Lebrun, *Statistique des deux Canadas,* in-8°, Paris, 1835; Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* p. 32.

En 1713, Mgr de Saint-Vallier, après 13 ans d'absence, dont 5 de captivité en Angleterre, était revenu à Québec. Il vécut jusqu'en 1727, soutenant par ses lettres et ses visites les missionnaires et les fidèles de son vaste diocèse, qui s'étendait de Terre-Neuve à la Louisiane. Il fit de riches donations aux divers établissements du pays. On les a évaluées à 600000 livres. Son successeur, Mgr Duplessis-Mornay, n'alla jamais au Canada. Il gouverna son diocèse par un administrateur. Ses infirmités l'obligèrent à démissionner en 1733. Il fut remplacé par Mgr Dosquet. Le nouvel évêque avait été sulpicien et membre de la communauté de Montréal. Sur le conseil de M. Tronson, il s'était donné aux Missions étrangères qui manquaient de sujets; et c'est là qu'on l'avait pris pour l'élever sur le siège de Québec. Il s'appliqua sur-

tout à promouvoir l'éducation de la jeunesse et la vie religieuse dans les communautés. Il écrivit plusieurs lettres pastorales sur ces sujets. L'instruction des filles était alors donnée par les ursulines qui avaient une maison à Québec et une autre aux Trois-Rivières, et par les sœurs de la congrégation Notre-Dame qui comptaient 14 maisons. De plus, ces religieuses avaient formé des institutrices qui répandaient l'instruction dans les campagnes. Pour les jeunes gens, outre le collège des jésuites et le petit séminaire de Québec, on avait ouvert une école des arts et métiers à Saint-Joachim; et les sulpiciens avaient fondé des écoles latines à Montréal. Cf. *Mandements des évêques de Québec*, publiés par Mgr Têtu et l'abbé Gagnon, Québec, 1887, t. I, p. 543. L'instruction primaire était donnée par des instituteurs amenés de France ou pris au pays. Les frères Charon en firent passer 24 au Canada. Les religieux et leurs novices s'adonnaient aussi à cette œuvre. Nous voyons même les curés de Montréal, en signant sur les registres, ajouter à leur titre celui de maître d'école.

Mgr Dosquet quitta le Canada en 1735, épuisé par un climat trop rigoureux. Démissionnaire en 1739, il est remplacé par Mgr de Lauberivière. Après plusieurs années de veuvage, l'Église canadienne se réjouissait de l'arrivée du nouvel évêque (1740) quand il lui fut rapidement ravi. Le prélat s'était prodigué pendant la traversée auprès des soldats atteints du scorbut et avait contracté le terrible mal. Il eut pour successeur, l'année suivante, Mgr de Pontbriand (1741-1760). Ce fut le dernier évêque de la domination française. Il releva sa cathédrale qui tombait en ruines (1744-1748), contribua à restaurer le monastère des ursulines des Trois-Rivières et l'Hôtel-Dieu de Québec (1755), dévorés par le feu, supprima 19 des 35 fêtes chômées d'obligation, dont il renvoya la solennité au dimanche, établit les retraites ecclésiastiques; par sa science et sa vertu il fut le modèle de son clergé.

Tandis que les chefs de la hiérarchie travaillaient à l'affermissement de la foi, ils étaient vaillamment secondés par un clergé plus nombreux et par les communautés. Les jésuites avaient encore des missions, mais elles étaient fort réduites. On estime, en effet, que les maladies contagieuses, l'eau-de-vie et les guerres d'extermination qu'ils s'étaient livrées avaient abaissé le nombre des sauvages à un dixième de ce qu'ils étaient en 1650. Les sulpiciens avaient travaillé sans arrêt à la colonisation de l'île de Montréal et de la région environnante. Leurs supérieurs furent tous vicaires généraux de l'évêque de Québec. A Dollier de Casson, décédé en 1701, avait succédé M. Vachon de Belmont (1701-1732), qui fit construire à ses frais le fort de la Montagne, le vieux séminaire encore debout, et commencer le canal de Lachine à Montréal. M. Normant du Faradon, qui le remplaça (1732-1759), sauva d'une ruine imminente l'hôpital général en se chargeant en partie des dettes des frères Charon et en le faisant passer entre les mains des sœurs grises, les « Filles de la Charité » du Canada, dont il est, avec Mme d'Youville, le fondateur (1755). Faillon, *Vie de Mme d'Youville, fondatrice des sœurs grises*, Montréal, 1852; Mme Jetté, *Vie de la Vénérable Mère d'Youville*, Montréal, 1900. A Saint-Sulpice de Montréal appartenait également cet abbé Picquet à qui la ville d'Ogdensburg érigeait, en 1899, un monument comme à son fondateur. Missionnaire au lac des Deux-Montagnes, où il construisit un calvaire devenu lieu de pèlerinage, il passa ensuite dans l'Ouest, fonda la célèbre mission de la Présentation (1749) et exerça une telle influence sur les Indiens qu'il les tint fidèles à la France dans les circonstances désespérées de la dernière guerre (1756-1759), infligea, à la tête de ses bandes iroquoises, plusieurs défaites aux Anglais, qui, ayant vainement tenté de le gagner à leur cause, mirent sa tête à prix; par son intrépidité, enfin, il arracha au gouverneur Duquesne ce cri d'admiration : « L'abbé Picquet me vaut mieux que dix régiments. » J. Tassé, *L'abbé Picquet*, dans la *Revue canadienne*, janvier et février 1870, t. VII; Bibaud jeune, *Le Panthéon canadien*, Montréal, 1858; *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, 1823, t. XXXIV, p. 289; *Lettres édifiantes et curieuses*, Lyon, 1819, t. XIV; *Mémoire sur la vie de M. Picquet*, par M. de la Lande, de l'Académie des sciences, p. 262.

On sait quels événements précipitèrent la chute de la colonie. Ils appartiennent au domaine de l'histoire générale. Après la prise de Québec (1759), Mgr de Pontbriand se retira à Montréal, chez les prêtres de Saint-Sulpice. De là, il instruisit minutieusement ses curés par des lettres circulaires sur la conduite à tenir en ces temps difficiles, et s'éteignit (8 juin 1760), avant d'avoir vu Montréal au pouvoir des Anglais.

Il fallait pourvoir à l'administration d'un diocèse immense. Avec l'autorisation du général Murray, le chapitre s'assembla et nomma des administrateurs : M. Briand, pour la région récemment conquise, M. Perreault pour les Trois-Rivières et la partie encore française, M. Montgolfier, supérieur de Saint-Sulpice, pour Montréal et le Haut-Canada, M. Maillard pour l'Acadie, M. Forget pour les Illinois, M. Beaudoin pour la Louisiane.

Le 10 février 1763, fut signé le traité de Paris qui cédait le Canada à l'Angleterre. Pour l'Église canadienne se fermait la période de l'établissement et de l'affermissement de la religion et s'ouvrait celle des luttes et de l'épanouissement qu'il nous reste à parcourir.

II. Après 1763. — Au moment du traité de Paris, la population catholique, toute d'origine française, comptait à peine 70 000 âmes. Tous les chefs naturels des Canadiens avaient regagné la France. Seul le clergé leur restait. Il se trouva investi de la double mission de conserver le peuple dans la foi des aïeux, et de le diriger dans la conquête de ses droits civils et politiques. Cf. Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, t. II, p. 607; Gailly de Taurines, *La nation canadienne*, p. 44; E. Rameau, *Situation religieuse de l'Amérique du Nord*, dans *Le correspondant*, juillet 1866.

Pendant la discussion du traité de Paris, le clergé adressa à l'ambassade de France à Londres un mémoire sur les affaires religieuses du Canada, réclamant la garantie de l'évêché et du chapitre de Québec et proposant de faire élire l'évêque par le chapitre, avec l'agrément du roi, comme on faisait autrefois dans l'Église. Les agents du clergé offrirent même de loger l'évêque au séminaire, dont il serait le supérieur et dont les membres, devenus chanoines, formeraient son chapitre. « Car, disaient-ils, c'est un usage reçu dans toute l'Église, qu'il n'y a point d'évêque titulaire sans chapitre. »

Autres étaient les pensées du gouvernement anglais. A la hiérarchie catholique il se proposait de substituer la hiérarchie anglicane et se flattait d'avoir aisément raison de la conscience d'une poignée de colons. Après avoir aboli les lois françaises de sa propre autorité, le roi George III exigea des Canadiens le serment d'allégeance. On signifia aux curés que, s'ils refusaient de le prêter, ils se préparassent à sortir du Canada. Même ordre fut donné aux autres habitants. C'était leur demander l'abjuration et la révolte contre la juridiction du saint-siège. En même temps, on dressait un état des églises, des prêtres, des curés, de leurs revenus, de leurs biens, ainsi qu'un tableau des communautés religieuses, avec un précis de leurs constitutions, droits, privilèges et propriétés. A Londres, on projetait de relever la cathédrale de Québec, au profit de l'anglicanisme, et afin d'intéresser à ce dessein l'archevêque de Cantorbéry, l'évêque de Londres et la Société biblique, on leur faisait entendre que l'on ferait main basse sur

les biens religieux des Canadiens. Cf. Garneau, *Histoire du Canada*, l. XI, c. I, p. 390.

On voit comment le gouvernement anglais entendait conserver aux Canadiens « le libre exercice de leur religion ». Il est vrai que le traité de Paris (10 février 1763) ajoutait : « *autant que les lois de la Grande-Bretagne le permettent.* » Cette restriction laissait une grande latitude pour l'interprétation du traité. Aussi vit-on la cour donner aux gouverneurs du Canada des instructions où se lisent des articles comme ceux-ci : « Art. 32. Vous n'admettrez aucune juridiction ecclésiastique du siège de Rome, ni aucune juridiction ecclésiastique étrangère dans la province soumise à votre gouvernement. — Art. 33. Et afin que l'Église d'Angleterre puisse être établie *en principe* et *en pratique*, et que lesdits habitants puissent être amenés par degrés à embrasser la religion protestante, et que leurs enfants soient élevés d'après les principes de cette religion, nous déclarons par les présentes que notre intention est que, lorsque la province aura été divisée en *townships*, on devra donner tout l'encouragement possible à l'érection d'écoles protestantes » (7 décembre 1763). Ces articles et d'autres encore donnèrent l'alarme aux Canadiens, qui envoyèrent des délégués à George III pour réclamer le maintien de l'organisation ecclésiastique et se plaindre de l'interprétation que l'on voulait donner au traité. *Les évêques de Québec, Mgr Briand*, p. 269.

Cependant le chapitre avait pu se réunir pour l'élection d'un évêque. Le choix tomba sur M. de Montgolfier, supérieur de Saint-Sulpice à Montréal. Ce digne prêtre partit pour l'Angleterre afin d'y négocier l'affaire de l'épiscopat. Mais son influence était redoutée du gouverneur Murray, qui fit échouer les négociations. M. de Montgolfier, renonçant alors à l'honneur qu'on lui avait fait, désigna pour le remplacer Olivier Briand, vicaire général de l'ancien évêque. Celui-ci fut plus heureux. Après bien des difficultés, le gouvernement lui fit savoir indirectement que, s'il se faisait consacrer, on n'en dirait rien, et qu'on fermerait les yeux sur cette démarche. Les bulles de Clément XIII furent expédiées le 21 janvier 1766 avec l'agrément de George III et aux conditions exigées par lui, dans la mesure où elles étaient compatibles avec la dignité et l'indépendance de l'Église. D'ailleurs, dans les actes officiels, on refusa à Mgr Briand et à ses successeurs le titre d'évêque de Québec, qui fut remplacé par celui de *surintendant* du culte catholique, en attendant que Mgr Plessis reconquît son vrai titre à la pointe de l'épée (1813).

Les communautés d'hommes furent condamnées à périr. Récollets, jésuites et sulpiciens eurent défense de se recruter au pays ou de recevoir des membres de l'étranger; et leurs biens devaient revenir à la couronne. Un décret royal de 1774 supprima les jésuites et confisqua leurs biens. Les représentants de la Compagnie jouirent cependant des revenus jusqu'à leur mort. Leur collège de Québec fut transformé en caserne (1776). Les maisons des récollets eurent bientôt le même sort; et leur supérieur reçut jusqu'à sa mort 500 livres sterling de pension. Quant aux sulpiciens, de 30, ils étaient réduits, en 1793, à deux vieillards septuagénaires, lorsque le gouvernement se relâcha de ses rigueurs et offrit l'hospitalité aux victimes de la Révolution française. La loi de mort n'épargna pas le chapitre, dont le dernier acte capitulaire date de 1773. Justement inquiet de ce que deviendrait l'épiscopat après lui, étant données les dispositions hostiles du gouvernement, Mgr Briand s'assura un coadjuteur *cum futura successione* dans la personne de Mgr Mariauchau d'Esglis. Ajoutons que le nombre des prêtres en activité, qui était de 181 en 1759, était tombé à 138.

Les fidèles n'étaient pas mieux traités. Pour eux, point de place dans les charges publiques, point dans les conseils de la nation. Une sorte d'ostracisme les traquait de toutes parts. Les protestants réclamaient une chambre de représentants d'où les catholiques seraient exclus en principe.

C'est dans ces conjonctures qu'éclata la rébellion des colonies anglaises d'Amérique. Le gouvernement de Londres comprit qu'il fallait à tout prix gagner les Canadiens, et, par l'*acte de Québec* (1774), il leur rendit les lois civiles françaises, les dispensa du serment du *test*, et rétablit leurs droits politiques et civils. C'était un acte de sage politique. En effet, les Américains firent appel au Canada et voulurent engager ses habitants dans leur révolte contre la métropole, laissant entendre que la liberté religieuse serait mieux respectée par eux que par l'Angleterre. En ces circonstances, Mgr Briand prescrivit dans un mandement (22 mai 1775) à ses diocésains la conduite que leur imposaient la conscience et la religion. Le Canada fut envahi par les Bostonnais, qui, s'étant emparés de Montréal et des Trois-Rivières, assiégèrent Québec. Mais ils furent battus et Montgomery leur chef fut tué. Néanmoins, ils tentèrent une conciliation et députèrent aux Canadiens le célèbre Franklin et John Carroll, plus tard évêque de Baltimore. Ils invitaient les habitants du Canada à faire cause commune avec eux. Ils promettaient au peuple le libre exercice de la religion catholique; au clergé la jouissance pleine et entière de ses biens; la direction de tout ce qui a rapport à l'autel et à ses ministres serait laissée aux Canadiens et à la législature qu'ils voudraient se donner, pourvu que tous les autres chrétiens pussent également remplir les charges publiques, jouir des mêmes droits civils et politiques, et professer leur religion, sans avoir à payer la dîme, ni de taxe au clergé catholique. Malgré de si séduisantes promesses, le peuple resta docile à son clergé qui lui prescrivait la fidélité à son souverain légitime. Après une série d'échecs, les Américains durent se retirer et Mgr Briand fit chanter un *Te Deum* d'action de grâces (31 décembre 1776).

Pendant ces luttes la population catholique augmentait sans cesse. En 1784, elle était de 130 000. Le nombre des prêtres de langue française ne répondait pas aux besoins d'un tel accroissement. Deux citoyens de Montréal envoyés à Londres se plaignent qu'à cette époque 75 cures sont privées de pasteurs. Mais le gouvernement fait la sourde oreille. Les provinces maritimes : Nouvelle-Écosse et Nouveau-Brunswick et l'île Saint-Jean (aujourd'hui Prince-Édouard) se peuplent de catholiques irlandais et écossais, que desservent quelques missionnaires de langue anglaise. Les Acadiens, dispersés en 1755, se groupent sans bruit et se multiplient; mais les prêtres sont rares; et, en certains lieux, l'on voit un laïque chargé de baptiser et de recevoir les consentements de mariage jusqu'à l'arrivée du missionnaire. C'est à ces groupes épars de fidèles qu'en 1787 Mgr d'Esglis adressa un mandement dont le titre rappelle l'énumération qui se trouve en tête de la première Épître de saint Pierre. L'évêque l'envoie « à *tous les catholiques anglais, écossais, irlandais, acadiens et autres* établis à *Halifax*, au *Cap-Breton*, à l'*île Saint-Jean*, à *Melburn*, à *Antigonish*, à *Digby*, à *Memramkouk*q, au *Cap-Sable*, à la *baie Sainte-Marie*, à *Miramichi*, à *Annaréchaque*, et généralement dans *toutes les parties de la Nouvelle-Écosse* ». *Mandements des évêques de Québec*, t. III, p. 335.

Mgr Briand s'était démis du fardeau de l'administration en 1784. Son successeur Mgr d'Esglis, âgé de 75 ans, se donna un coadjuteur, Mgr François Hubert, qui devint titulaire l'année suivante, 1788. On doit à cet évêque d'avoir étouffé un projet d'université mixte imaginé par les protestants, fondation à laquelle ils proposaient d'appliquer les biens des jésuites; on lui doit également l'ouverture du Canada aux prêtres français persécutés par la Révolution. Il écrivit dans ce but à Londres un important mémoire. Dès 1793, tout prêtre français, muni

d'un passeport du secrétaire d'État, put être reçu à Québec. On en accueillit 34, dont 12 sulpiciens. Parmi ces prêtres, citons les abbés Desjardins, Sigogne, de Calonne et Ciquart, sulpicien, qui furent des apôtres parmi les Acadiens. « C'est à ces confesseurs de la foi que la race acadienne dut son organisation; ce sont eux qui sont les vrais fondateurs de sa nationalité. »

Abbé Casgrain, *Pèlerinage au pays d'Évangeline; Histoire du monastère des ursulines des Trois-Rivières,* 2 in-8°, Trois-Rivières, 1888-1892; cet ouvrage renferme une biographie étendue de l'abbé de Calonne, frère du ministre de Louis XVI, mort en odeur de sainteté aux Trois-Rivières, 1822. Elle a même été publiée à part sous ce titre : *Vie de l'abbé de Calonne,* in-18, Trois-Rivières. Sur M. Ciquart, S. S., Mgr Tangay, *Répertoire général du clergé canadien,* in-8°, Montréal, 1893. Une vie manuscrite de ce missionnaire est conservée au séminaire de philosophie à Issy.

Grâce à ce renfort, le clergé canadien se trouva porté à 160 prêtres; 9 étaient dans la Nouvelle-Écosse et 4 dans le Haut-Canada. Nous relevons d'autres détails précieux dans un mémoire de Mgr Hubert au Saint-Siège. Il constate que les catholiques s'élèvent au nombre de 160 000; qu'en dépit des piéges tendus à leur foi, il n'y a pas cinq catholiques qui aient apostasié, tandis que deux à trois cents protestants se sont convertis; bien que l'érection de l'évêché de Baltimore (1789) ait enlevé à la juridiction de Québec tout le territoire cédé aux États-Unis, l'étendue de ce dernier est encore trop vaste. Il ajoute : « Il en faudrait plusieurs, mais ce projet trouverait des obstacles insurmontables de la part de la Grande-Bretagne, qui s'occupe, au contraire, des moyens d'établir en ce pays un clergé protestant. Il faut donc attendre des circonstances plus favorables pour cette division. Cependant, le nouveau coadjuteur de Québec, se proposant de faire sa résidence dans le district de Montréal, on espère que le gouvernement s'accoutumera insensiblement à y voir un évêque » (1794). *Mandements des évêques de Québec,* t. II, p. 474.

Avant de clore le XVIIIe siècle, signalons la fondation du collège de Montréal (1767) par M. Curatteau de la Blaiscrie, prêtre de Saint-Sulpice; avec le petit séminaire de Québec, cet établissement était jusque-là le seul foyer d'instruction classique. Disons aussi que le clergé fut très occupé à relever les ruines amoncelées par les guerres. A Québec en particulier tout avait été à refaire : palais épiscopal, Hôtel-Dieu, hôpital. Mgr H. Tétu, *Hist. du palais épiscopal de Québec,* in-8°, Québec, 1886. A Montréal, l'Hôtel-Dieu (1765) et l'établissement de la Congrégation (1769) incendiés trouvaient une providence dans M. de Montgolfier et Saint-Sulpice.

A Mgr Hubert succéda Mgr Denaut (1797-1806). Sous son épiscopat la lutte du protestantisme contre l'Église se traduisit par l'établissement de l'*Institution royale,* dûe à l'initiative de l'évêque anglican. On nommait ainsi une corporation habilement composée et destinée à monopoliser l'instruction à tous les degrés en concentrant les pouvoirs entre les mains du gouverneur. Par elle, l'éducation arrachée au clergé catholique tombait au pouvoir des protestants et l'œuvre de séduction s'exerçait librement sur l'enfance et la jeunesse. Le gouverneur pouvait, à sa discrétion, établir des écoles gratuites dans toute paroisse ou township de la province, et nommer deux ou plusieurs commissaires dans chaque comté. Ces commissaires achetaient des terrains sur lesquels ils faisaient construire aux frais des habitants les maisons d'écoles. La nomination des instituteurs et leur traitement dépendaient du gouverneur. L'évêque anglican, le Dr Mountain, fut choisi comme président de l'Institution, ce qui suffit pour donner l'éveil au clergé et au peuple. Une restriction, mise à la loi, en fit échouer l'application. Il y était dit que la maison d'école ne se construirait que si la majorité la demandait au gouverneur par requête. S'appuyant sur ce statut, le clergé dissuada les Canadiens de faire cette demande, et anéantit ainsi les projets du parti anglais. Cf. S. Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada,* in-8°, Montréal, 1872.

La lutte n'était pas finie. Elle allait s'engager plus ardente, mais se terminer tout à l'avantage du catholicisme, grâce au grand évêque Octave Plessis que la providence mit alors à la tête de l'Église canadienne (1806). Le prélat trouvait le diocèse dans une situation difficile. Une oligarchie puissante et fanatique entreprenait résolument de réduire l'Église à n'être que l'esclave du pouvoir civil, à en faire comme en Angleterre l'humble servante du gouvernement, en définitive, à mener insensiblement le Canada au protestantisme par voie gouvernementale. Ce projet eut pour principal fauteur un certain Witlius Ryland, qui fut secrétaire des gouverneurs du Canada de 1790 à 1812. Cet homme actif et haineux professait que l'existence de la religion catholique était un danger perpétuel pour l'État, et se déclarait prêt à l'extirper par tous les moyens, même par la force. D'après lui, il fallait confisquer toutes les propriétés religieuses, ôter au catholicisme sa situation prépondérante, le traiter en culte dissident et toléré par condescendance du pouvoir. Ryland avait des complices dans Sewell, procureur général, Mountain, évêque anglican, Monk, juge en chef : ils n'eurent pas de peine à s'emparer du gouverneur James Craig, dont l'administration a été qualifiée de *régime de la terreur.* On signifia à Mgr Plessis que sa désignation officielle était celle de surintendant ou de notaire apostolique; on réclama de lui un acte reconnaissant la suprématie royale en matière de religion; on revendiqua pour l'État le contrôle de l'administration religieuse et la nomination des curés.

Tous ces projets échouèrent devant la fermeté, toujours pleine de douceur et d'une courtoisie irréprochable, de Mgr Plessis, en qui s'incarna pendant quinze ans (1800-1815) la résistance des Canadiens catholiques aux Anglo-protestants. Ce prélat sut garder entière son indépendance, n'abdiquer aucun de ses droits, ne céder aucun de ses titres, sans jamais blesser le sentiment anglais. Aussi, lord Castlereagh, ministre des colonies, répondait-il à l'évêque anglican de Québec : « Ce serait une entreprise fort délicate que d'intervenir dans les affaires de la religion catholique, ou de forcer l'évêque titulaire à abandonner son titre et à agir, non comme évêque, mais comme surintendant. » Ryland, qui était passé en Angleterre pour se plaindre lui aussi, fut éconduit par Robert Peel.

Quand les Anglais eurent reconnu qu'il fallait s'accommoder du catholicisme et accepter son organisation, ils voulurent l'asservir en faisant accepter un traitement à ses ministres. Le gouverneur Craig fit entendre à l'évêque qu'il était prêt à lui reconnaître son titre et les prérogatives de son rang, à lui accorder un traitement de 20 000 livres, à étendre même les faveurs royales à tout le clergé, à condition que le sacerdoce fût envisagé comme une fonction publique et que la nomination aux cures se fît avec l'assentiment du pouvoir. « Cette transaction, ajoutait Craig, revêtira les prêtres catholiques d'un caractère légal et leur conférera l'avantage d'être assimilés aux membres de l'Église royale anglicane. » Le gouverneur tenait surtout à la nomination des curés. Mgr Plessis fut inflexible, et pour échapper aux obsessions qui l'entouraient, il rédigea, sur l'invitation de sir George Prévost, qui avait succédé à Craig, un mémoire célèbre. « Je suis obligé de déclarer d'avance, écrivait-il au gouverneur, qu'aucune offre temporelle ne me ferait renoncer à aucune partie de ma juridiction spirituelle. Elle n'est pas à moi; je la tiens de l'Église comme un dépôt. » Le mémoire se divisait en trois parties : 1° ce qu'étaient les évêques au Canada, avant la conquête; 2° ce qu'ils ont été depuis; 3° l'état où il serait à propos

qu'ils fussent à l'avenir. Dans la IIe partie, il déclare qu'à dater de la capitulation de Montréal le chapitre se considéra comme revenu à l'ancien droit suivant lequel l'évêque était élu par le clergé de l'Église vacante et confirmé par le pape, sous le bon plaisir du souverain; que l'évêque de Québec, depuis 1770, a toujours eu un coadjuteur *cum futura successione,* proposé par lui, agréé par le gouverneur, confirmé par le saint-siège; que tous ses prédécesseurs ont fait preuve de la loyauté la plus scrupuleuse envers l'Angleterre; que leur autorité étant toute spirituelle et s'exerçant seulement sur les sujets catholiques, on ne leur avait jamais contesté, en fait, jusqu'à ces dernières années, ni leur juridiction, ni leur titre d'évêques. Il réclamait, dans la IIIe partie, le maintien des mêmes droits et leur reconnaissance officielle; et, comme conséquence, le droit de propriété pour lui et ses successeurs.

On en était là quand éclata la guerre entre la Grande-Bretagne et les États-Unis (1812). Mgr Plessis visitait alors les extrémités de son diocèse. En son absence, ses vicaires généraux écrivirent des mandements pour inviter le peuple à la fidélité et au courage contre l'ennemi. Lui-même, à son retour, n'épargna rien pour aider à la défense du pays. Ce ne fut pas en vain. Les Américains des États-Unis, vaincus en plusieurs rencontres, se retirèrent. L'évêque put transmettre à ses curés « la parfaite satisfaction du gouverneur pour l'assistance qu'il a reçue de leur part, tant pour la levée des milices, que dans le maintien de la subordination parmi elles ». Sir George Prévost fit plus; il obtint du prince régent la reconnaissance officielle du titre d'évêque catholique de Québec pour Mgr Plessis avec 20 000 francs d'appointements. A l'évêque anglican qui protestait contre une telle faveur, lord Bathurst répondit : « Ce n'est point quand les Canadiens se battent pour l'Angleterre qu'il faut agiter de pareilles questions. » Ainsi, après quinze ans de luttes, étaient reconnus l'indépendance et les droits de l'évêque.

Pagnuelo, *Études sur la liberté religieuse en Canada,* c. IX-XI, p. 86-120; J. Guérard, *La France canadienne,* dans *Le correspondant,* avril 1877; Garneau, *Hist. du Canada,* t. III, t. XIII, c. II; l. XIV, c. I; *Mandements des évêques de Québec,* t. III; *Conversations entre sir Craig et Mgr Plessis,* p. 59; *Mémoire au gouverneur,* p. 79; L.-O. David, *Biographies et portraits,* Montréal, 1876, *Mgr Plessis,* p. 80; R. Christie, *History of Canada,* 5 in-8°, Québec, 1848-1854; Montréal, 1855, t. VI; French, *Biographical notice of J. O. Plessis, bishop of Quebec,* in-8°, Québec, 1864; c'est une traduction d'un ouvrage français par l'abbé Ferland; *Le Foyer canadien,* t. I, p. 149-230; Bédard, *Histoire de cinquante ans (1791-1841),* in-8°, Québec, 1869, c. IV, V.

Lord Sherbrooke, qui succéda à sir George Prévost, reçut des instructions secrètes du gouvernement anglais pour se concilier l'évêque catholique. A ce titre, Mgr Plessis entra au conseil législatif, en dépit des protestations de Sewell qui voyait là une mesure tendant à établir la suprématie du pape (1817), et lord Bathurst consentit à reconnaître un coadjuteur *cum futura successione,* quand l'évêque l'aurait désigné.

La même année (1817), le saint-siège érigea la Nouvelle-Écosse en vicariat apostolique. Mgr E. Burke y fut préposé avec le titre d'évêque de Sion. En 1818, lord Castlereagh engagea la cour de Rome, comme le réclamait Mgr Plessis, à créer deux autres vicariats, l'un du Haut-Canada, l'autre comprenant le Nouveau-Brunswick, l'île du Prince-Édouard et les îles de la Madeleine. Le prélat jugeait nécessaire de placer aussi un évêque dans le district de Montréal et un autre dans le territoire du Nord-Ouest.

Pour hâter la conclusion de ces affaires il passa en Angleterre. Arrivé à Londres, il apprit par une lettre du Canada que, peu d'heures après son départ, on avait reçu des bulles du saint-siège le nommant archevêque de Québec et érigeant son Église en métropole et lui donnant pour suffragants Mgr Mac Donell, vicaire apostolique du Haut-Canada, et Mgr Mac Eachern, vicaire apostolique du Nouveau-Brunswick et de l'île du Prince-Édouard. Mgr Plessis remit à lord Bathurst trois mémoires : le premier, pour obtenir l'agrément du ministre au sujet des deux divisions nouvelles de son diocèse : Montréal et le territoire du Nord-Ouest, qu'il se proposait de solliciter du saint-siège; le second, pour demander des lettres patentes pour le séminaire de Nicolet; le troisième, au sujet des biens de Saint-Sulpice à Montréal. Le prélat obtint ce qu'il désirait et partit pour Rome, où Pie VII lui accorda la permission de ne point prendre le titre de métropolitain, tant que le gouvernement anglais s'y opposerait, et signa les bulles de Mgr Provencher, pour le Nord-Ouest, et de Mgr Lartigue, sulpicien, pour le district de Montréal. Le premier eut le titre d'évêque de Juliopolis; le second, d'évêque de Telmesse (1820).

Cette protection accordée à l'Église catholique n'allait pas sans susciter des mécontentements parmi les principaux protestants du Canada. Un groupe de fanatiques résolut d'anéantir la constitution de 1791, qui avait séparé le Haut-Canada du Bas-Canada, et de provoquer l'union des deux provinces, sur les bases les plus iniques, et dans le but de détruire la population catholique et française. On se promettait d'abolir la langue française graduellement, et, tout en garantissant la liberté du culte catholique, on l'assujettissait à la suprématie du roi, que l'on affirmait de suite en lui confirant la nomination aux cures et la collation des bénéfices. Garneau, *Hist. du Canada,* t. III, p. 228; Christie, t. II, p. 385. Ce complot trouva en Angleterre un agent puissant dans un nommé Ellice, qui réussit à faire présenter un bill dans ce but à la Chambre des communes (1822). Le bill eût passé presque inaperçu si un certain Parker, ennemi d'Ellice, n'eût mis en garde le ministère. Les Canadiens informés de cette tentative secrète d'asservissement furent indignés. Mgr Plessis et le clergé encouragèrent le peuple à protester et à signer des requêtes pour empêcher la mesure. Plus de 60 000 signatures couvrirent ces protestations. Munis de ces pièces, Papineau et Neilson, conseillers législatifs, partirent pour Londres. Leur mission eut plein succès. Le bill fut retiré. D'ailleurs, par l'influence de l'évêque de Québec, le conseil législatif canadien, bien qu'en majorité protestant, avait lui-même rejeté cette iniquité. Deux ans plus tard, 1824, le gouverneur Dalhousie essaya de faire revivre les querelles religieuses; mais il ne trouva d'écho nulle part. Garneau, t. III, p. 239. Pendant que le clergé, son évêque en tête, ralliait toutes les forces du pays, hommes politiques, publicistes, et le peuple, pour résister aux Anglo-protestants, l'Église croissait avec le nombre même de ses enfants. En 1831, le nombre des Canadiens français atteignait 380 000; en 1784, ils étaient 106 000; ils avaient donc, en 47 ans, réalisé un accroissement de 274 000 âmes ou de 2,60 p. 100 par an, proportion qui représente un progrès de 0,40 p. 100 par an sur la période précédente. Cette marche en avant n'était pas de nature à rassurer le parti exclusif et intolérant, qui existait du côté des Anglais, ni à inspirer la modération aux Canadiens conscients de leur force. Après la mort de Mgr Plessis, plusieurs membres influents du corps législatif, désertant le terrain sûr de la résistance légale, glissèrent sur la pente révolutionnaire, rejetèrent avec hauteur les tentatives de conciliation du gouvernement anglais et soufflèrent la révolte par leurs philippiques indignées. Alors éclatèrent les *troubles de 1837-1838,* vraie guerre civile où l'on vit quelques centaines de paysans, égarés par des tribuns, courir aux armes. Indociles à la voix de leurs pasteurs, qui maintinrent cependant dans la soumission à l'autorité la masse du peuple, ces malheureux se firent décimer par les troupes anglaises. Ce qui fut pis, c'est que ce mouvement in-

surrectionnel, auquel la plupart des Canadiens étaient restés étrangers, réveilla les malveillances contre tous et fournit aux ennemis de la race et de la religion des Franco-canadiens l'occasion depuis longtemps désirée d'accomplir l'union des deux Canadas. L'acte d'union passa au Parlement britannique le 23 juillet 1840.

Avant cet acte d'injustice et de despotisme (cf. Turcotte, *Le Canada sous l'Union*, p. 60, en note le discours de sir La Fontaine), qui marque une date importante dans l'histoire du Canada, plusieurs faits s'étaient accomplis, plusieurs œuvres avaient été créées qui intéressent l'Église. Les centres d'éducation secondaire s'étaient multipliés : collèges de Saint-Hyacinthe (1809), de Sainte-Anne de la Pocatière (1829), de l'Assomption (1832), de Sainte-Thérèse (1825), dont les élèves fourniront des recrues au clergé et aux professions libérales. Pour l'instruction primaire, à côté de l'Institution royale protestante, dont nous avons parlé plus haut, avait été fondée la Société d'éducation de Québec, société catholique dont le but était l'instruction des enfants pauvres et la formation d'instituteurs pour la campagne. Plusieurs autres sociétés poursuivant le même but se formèrent sur différents points du Canada. En 1824, fut portée la loi des *écoles de fabrique,* qui autorisait les fabriques à acquérir et à posséder des biens, meubles et immeubles, pour fonder et entretenir des écoles élémentaires dans les paroisses. Elles pouvaient établir une école pour 200 familles et consacrer à cette œuvre un quart de leurs revenus. Le curé et le marguillier en charge étaient de droit commissaires de l'école. En 1827, lord Dalhousie tenta « avec la coopération de l'évêque et du clergé de l'Église romaine, ainsi s'exprimait-il, de former un comité séparé de l'Institution royale, lequel conduirait et surveillerait seul les écoles catholiques romaines », mais ce projet n'eut pas de suite. Enfin, en 1836, le Parlement fit un statut pour établir des écoles normales avec le concours du clergé.

A Mgr Plessis, mort en 1825, avait succédé Mgr Panet, qui eut une grande part dans les progrès réalisés en vue de l'instruction élémentaire. Il mourut en 1832, l'année même où le choléra, faisant son apparition au Canada, fit périr en cinq semaines plus de 4 000 personnes, parmi lesquelles un grand nombre de prêtres et de religieuses dévoués au soin des malades. Le coadjuteur de Mgr Panet, Mgr Signay (prononcez Sinaï), le remplaça. Son épiscopat fut signalé par beaucoup de malheurs : nouveau choléra (1834), guerre civile (1837-1838), deux incendies qui réduisent la ville de Québec presque entière en un amas de ruines (1845), typhus apporté par les Irlandais chassés de leur patrie par les terribles évictions de 1847.

Signalons plusieurs érections d'évêchés : Kingston (1826), Charlottetown (île du Prince-Édouard), 1829, Montréal (1836). Cette même année 1836 vit l'établissement au Canada de l'œuvre de la Propagation de la foi : bénie par Grégoire XVI, enrichie des mêmes privilèges et indulgences que la société inaugurée à Lyon en 1822. Affiliée à celle de Lyon en 1843, elle le resta jusqu'en 1876, époque où elle continua de fonctionner indépendante. Son but est, par suite de cette séparation, restreint au Canada.

A cette période aussi appartient la solution d'une question pendante depuis la conquête, nous voulons parler de la reconnaissance par la couronne des biens de Saint-Sulpice à Montréal. Parmi les articles de la capitulation de Montréal, il s'en trouvait un (le 23e) tendant à reconnaître les biens des jésuites, des récollets et des sulpiciens. Mais le général Amherst l'avait refusé « jusqu'à ce que le plaisir du roi soit connu ». Ce « plaisir du roi » à l'égard des possessions des jésuites et des récollets aboutit à la spoliation, ainsi que nous l'avons dit. Les biens des premiers, après de longs débats entre la province et la couronne, furent abandonnés à la première, à destination exclusive d'instruction (1832). L'église des récollets à Québec fut livrée au culte protestant. Les sulpiciens avaient à redouter le même sort. Pour conjurer une mesure si funeste aux intérêts de l'Église du Canada et enlever tout prétexte à la spoliation, Saint-Sulpice de Paris renonça spontanément à tous ses droits sur les biens de la Compagnie à Montréal et en fit l'abandon, sans réserve ni condition, aux sulpiciens de cette ville. Un moment ceux-ci purent craindre l'extinction (1789). Mais bientôt le Canada fut ouvert à leurs confrères de France et, d'ailleurs, ils s'étaient aggrégé plusieurs prêtres canadiens de naissance. Une proie échappait à la horde hostile et persécutrice qui entourait les gouverneurs au commencement du XIXe siècle. En 1800, le gouverneur demanda au séminaire un état de tout son personnel, de ses biens et revenus. M. Roux, alors supérieur, le fournit. Quatre ans plus tard (1804), le procureur général Sewell remit au gouverneur un rapport où, s'appuyant sur deux décisions antérieures, l'une de sir James Marriott en 1773, l'autre du procureur de 1789, il concluait au droit du gouvernement sur les biens de Saint-Sulpice et suggérait cinq plans différents pour s'en emparer. Sir R. Milnes envoya ce rapport et d'autres à Londres et attendit des instructions qui ne vinrent pas. En 1810 et 1811, Ryland, envoyé par sir James H. Craig en Angleterre, pressa la question avec sa violence ordinaire, mais encore sans effet. Les discussions continuaient quand M. Roux publia un mémoire qui réduisit au silence les ennemis du séminaire (1819). En même temps, il fit passer à Londres M. Lartigue, plus tard évêque de Montréal, pour faire valoir les droits de Saint-Sulpice. Celui-ci fit le voyage avec Mgr Plessis, qui, dans le mémoire par lui remis à lord Bathurst, insista sur le même point et contribua plus que personne, de l'aveu même de M. Roux, à mettre fin aux attaques répétées des fonctionnaires du Canada. Il disait, en substance, que les attaques contre les biens du séminaire provenaient, ou de ce que l'on ne croyait pas les sulpiciens vrais propriétaires, et dans ce cas, eux-mêmes offraient d'en donner des preuves satisfaisantes; ou du profit que le gouvernement tirerait de leur possession, et l'évêque montrait l'irritation que produirait une telle mesure chez les habitants du pays « témoins journaliers de l'emploi vraiment exemplaire et honorable que les ecclésiastiques de ce séminaire font de leurs revenus », et qui dans ce dépouillement d'une communauté verraient « le signal de la spoliation de toutes les autres »; il ajoutait que c'était priver « l'Église du Canada d'une de ses principales ressources pour l'instruction de la jeunesse, comme pour la formation et la propagation de son clergé »; qu'attaquer les biens du clergé, c'était paralyser son influence sur les peuples, influence dont l'Angleterre avait bénéficié la première. Il concluait que ceux qui avaient suggéré une parcille mesure au gouvernement, n'avaient consulté « ni sa dignité, ni sa gloire, ni les vrais intérêts et le mérite d'une province qui, par sa fidélité soutenue, paraît avoir des droits particuliers à la bienveillance et à l'affection paternelle de son souverain ». Les mêmes attaques se renouvelèrent en 1829; et Saint-Sulpice lassé envoya en Angleterre deux de ses membres, chargés de proposer au ministère un arrangement pour la cession d'une seigneurie qui excitait tant de convoitises, et obtenir en retour une rente annuelle. Les deux mandataires se rendirent à Rome pour informer le saint-siège et connaître ses sentiments sur l'aliénation de biens que Saint-Sulpice avait toujours regardés, il est vrai, comme patrimoniaux, mais dont il n'entendait bien user que dans l'intérêt de l'Église. Cette négociation entamée à l'insu de l'épiscopat canadien transpira et donna l'alarme aux catholiques. Tout le clergé du Canada, ayant à sa tête les évêques, adressa une requête au gouvernement pour réclamer contre cette transaction forcée et injuste; et députa

deux délégués à Rome et à Londres. Informée, la cour pontificale refusa sa sanction. Londres attendit. En 1832, Mgr Panet écrit à lord Aylmer pour presser la conclusion : en 1835, lord Gosford, dans une adresse aux Chambres, s'engage à prendre en main la question. Sa décision semblait déjà mûre, puisque, en dépit des troubles de 1837-1838 et du mécontentement qui suivit, en 1839, en vertu d'une ordonnance du conseil privé, le séminaire fut maintenu dans la possession de ses biens et pleinement confirmé dans ses titres. Le séminaire s'engageait à ne faire passer aucun de ses biens à l'étranger et à en user, comme il l'avait toujours fait, à l'avantage du pays. Cet acte de justice le laissait à même de poursuivre le cours de ses bienfaits. Montréal lui devait son établissement, sa prospérité des premiers jours, son collège auquel M. Roques (1806-1828) avait donné une réputation qu'il a conservée depuis, sa magnifique église Notre-Dame, œuvre de M. Roux (1825-1830), ses écoles, et, tout récemment, M. Quiblier, qui avait succédé à M. Roux en qualité de supérieur, venait d'appeler, du consentement de Mgr Lartigue, les frères des Écoles chrétiennes (1837); et bientôt le grand séminaire, aujourd'hui si florissant, allait s'ouvrir (1840).

Par lui-même l'acte d'union des deux Canadas n'avait rien de défavorable à l'Église catholique, bien que dans la pensée de ses auteurs il fût destiné à lui porter atteinte. Il proscrivait l'usage de la langue française, comme officielle; et visait par diverses mesures despotiques à assujettir Québec à Ontario, l'élément français à l'élément anglais, les catholiques aux protestants : ces derniers, qui n'étaient que 400 000, devaient avoir une représentation égale aux premiers, qui étaient 600 000. Turcotte, *Le Canada sous l'Union*, p. 56 sq. Mais Dieu déjoua ces calculs humains. Contre toute prévision, cet acte favorisa la liberté de l'Église catholique, comme celle des sectes protestantes. L'anglicanisme cessa d'être la religion d'État, et, en se séparant du pouvoir civil, d'user de son influence sur lui pour persécuter cette Église romaine dont la forte hiérarchie avait résisté à ses coups. D'ailleurs, le régime constitutionnel et responsable, qui résulta de l'acte d'union, en mettant la législation entre les mains de la majorité, assura aux catholiques une influence avec laquelle tous les partis durent compter. Au surplus, comment la couronne aurait-elle pu songer, sans paraître ridicule, à ressusciter les vieilles querelles, en présence du droit public qui s'affirmait de plus en plus dans la province? Ajoutons qu'un gouverneur aux vues larges se rencontra, lord Elgin (1847-1854), qui comprit qu'il était temps d'en finir avec un système de gouvernement basé sur l'exclusivisme et les dénis de justice. Aussi, dix années ne s'étaient pas écoulées que la langue française avait reconquis ses droits et que les Franco-catholiques avaient acquis une influence égale à celle des Anglo-protestants dans la direction des affaires du pays.

Les quinze années qui suivirent 1840 sont des plus fécondes pour l'Église du Canada. A la voix des évêques, de Mgr Signay et de son successeur Mgr Turgeon (1850) à Québec, et surtout de Mgr Ignace Bourget qui a remplacé Mgr Lartigue à Montréal, nous voyons accourir de France ou surgir du sol canadien cinq communautés d'hommes et seize de femmes. L'évêque de Montréal ouvre largement son diocèse : en 1841, aux Pères oblats de Marie-Immaculée qui donneront aux missions du Canada un éclat qu'elles avaient perdu depuis le XVIIe siècle; en 1842, aux jésuites qui, disparus depuis la conquête, revoient non sans émotion cette terre que leurs pères ont fécondée de leurs travaux et de leur sang. Établis à Montréal, ils y ouvrent un noviciat en 1843, et en 1848, sous la direction du P. Félix Martin, le collège Sainte-Marie pour l'éducation de la jeunesse. Cf. Chossegros, S. J., *Hist. du noviciat de la Cie de Jésus au Canada*, Montréal, 1903. En 1847, le clergé catholique présente une requête à lord Elgin pour réclamer, en faveur de l'Église du Bas-Canada, les biens qui avaient appartenu à la célèbre Compagnie. Le gouverneur répondit qu'ils avaient été affectés à des fins d'éducation et que l'on ne pouvait revenir sur cette question. Elle fut néanmoins rouverte plus tard devant la Chambre de Québec et réglée à la satisfaction des intéressés, qui ne reconvrèrent néanmoins qu'une faible partie des biens qu'ils avaient perdus (1889). A Mgr Bourget revient aussi l'honneur d'avoir appelé au Canada les clercs de Saint-Viateur (1847) et la congrégation de Sainte-Croix (1847). Le grand évêque contribua lui-même à la fondation de plusieurs communautés de femmes : sœurs de charité de la Providence (1843), fondées avec Mme veuve Gamelin; institut qui embrasse à la fois les œuvres de charité et d'éducation des classes pauvres, cf. *Vie de Mère Gamelin*, in-8°, Montréal, 1900; sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie pour l'instruction des jeunes filles (1843), *Vie de Mère Marie-Rose*, Montréal, 1895; sœurs de la Miséricorde (1848) pour l'assistance des filles tombées, *Mère de la Nativité*, etc., Montréal, 1898; sœurs de Sainte-Anne pour l'éducation des filles. A la même époque, Mgr Turgeon, de Québec (1850), ouvre l'asile du Bon-Pasteur et fonde pour le desservir les sœurs servantes du Cœur immaculé de Marie. Ne pouvant citer toutes les fondations de ce genre qui attestent l'inépuisable fécondité de l'Église, nous renvoyons au tableau des communautés, à la fin de cet article.

La hiérarchie épiscopale ne reste pas stationnaire; les évêchés se multiplient : en 1841, le siège de Toronto est érigé avec Mgr de Charbonnel, ancien sulpicien, pour titulaire; en 1842, celui de Saint-Jean du Nouveau-Brunswick avec Mgr Dollard. Deux ans après, le pape Grégoire XVI érige la province ecclésiastique de Québec et nomme Mgr Signay archevêque et métropolitain en lui assignant pour suffragants Montréal, Kingston et Toronto. La même année (1844) est créé l'évêché d'Arichat (Nouvelle-Écosse) transféré à Antigonish depuis 1886; en 1847, deux nouveaux sièges sont érigés : Bytown ou Ottawa avec Mgr Guigues, O. M. I., et Saint-Jean de Terre-Neuve avec Mgr Mullock. Ainsi, dès 1850, l'épiscopat canadien comptait un archevêque et neuf évêques. Ils se réunirent en concile à Québec en 1851. C'est dans cette assemblée que fut décidé l'établissement de l'université Laval et que l'on résolut de demander à Pie IX l'érection de deux nouveaux diocèses : les Trois-Rivières et Saint-Hyacinthe. Mgr Cooke fut nommé au premier de ces sièges, et au second, Mgr Prince, coadjuteur de Montréal.

Au cours des dix années que nous venons de parcourir, quatre faits méritent encore d'être signalés : 1° les missions de Mgr de Forbin-Janson au Canada (1840) qui produisirent une impression dont le souvenir ne s'est pas encore effacé, et l'inauguration par lui des retraites paroissiales, Philpin de Rivière, *Vie de Mgr Forbin de Janson*, Paris, 1892, p. 382-402; 2° l'adoption par la législature d'un système scolaire qui assure aux catholiques et aux protestants des écoles primaires et normales séparées (1841). Les écoles communes ou de la majorité sont sous l'autorité de commissaires nommés par la majorité. La minorité, catholique ou protestante, a son école à part. Cette loi n'assure pas au clergé une autorité réelle sur les écoles, bien qu'elle lui reconnaisse le droit de visite : aussi ne l'a-t-il acceptée que faute d'une meilleure. Ajoutons qu'en pratique, grâce au bon esprit des habitants et du gouvernement, son influence est généralement respectée. Mais il suffit qu'un bureau de commissaires comprenne quelques membres mal pensants pour faire naître des difficultés. 3° En 1843, le mouvement en faveur de la *Tempérance*, ou abstention des liqueurs, né en Angleterre, se fait sentir au Canada; les prêtres par leurs prédications, les évêques par leurs mandements, le favorisent : partout se

fondent des sociétés de tempérance qui essaient d'enrayer les désordres de l'ivrognerie. 4° L'année 1848 voit s'établir des sociétés de colonisation en vue d'empêcher le surcroît de la population des campagnes de se diriger vers les villes du Canada et des États-Unis, et de les mener à la conquête de terres nouvelles gagnées sur la forêt qui, au nord du Saint-Laurent, entre le lac Témiscamingue et le Saguenay, s'étend sur un espace de six cents milles, sans autres interruptions que les lacs et les cours d'eau.

La population croissait, en effet, rapidement : pour en juger, il suffira au lecteur de jeter les yeux sur le tableau suivant :

DATES.	POPULATION TOTALE.	PROGRESSION de la POPULATION.	CATHOLIQUES.	PROGRESSION des CATHOLIQUES.	PROTESTANTS.	PROGRESSION des PROTESTANTS.
			1° PROVINCE DE QUÉBEC			
1831	511 922	»	425 000	»	86 000	»
1844	681 806	33/100	572 643	34/100	100 163	27/100
1851	886 356	30/100	746 866	30/100	139 490	27/100
1861	1 110 664	25/100	942 724	27/100	167 940	20/100
			2° PROVINCE D'ONTARIO			
1831	261 000	»	40 000	»	221 000	»
1844	480 000	88/100	78 000	96/100	411 000	86/100
1851	952 000	94/100	167 000	115/100	785 000	91/100
1861	1 396 091	47/100	258 141	55/100	1 137 000	44/100

Pour suffire aux besoins de la population catholique ainsi croissante, des écoles primaires s'étaient élevées dans toutes les paroisses. Un homme religieux et dévoué, le docteur Meilleur, formé au collège de Montréal, et devenu en 1842 surintendant de l'éducation pour le Bas-Canada, donna une vigoureuse impulsion à l'instruction publique. Lorsqu'il entra en charge, le nombre des enfants qui fréquentaient les écoles ne dépassait pas 3 000, et quand il prit sa retraite (1855) il s'élevait à 127 000. « M. Meilleur, dit un journaliste du temps, a pris la direction de l'instruction publique à son berceau; il a dû tout créer, jusqu'à l'amour de l'instruction parmi nos populations. » Cf. Turcotte, *Le Canada sous l'Union (1841-1867)*, Québec, 1872, p. 280; J.-B. Meilleur, *Mémorial de l'éducation au Bas-Canada*, Québec, 1876, p. 184.

L'éducation secondaire, tout entière aux mains du clergé, avait ouvert de nouveaux foyers dans la période qui nous occupe : 1846, collège de Jolictte; 1850, collège Bourget, à Rigaud (aujourd'hui dans le diocèse de Valleyfield), tenus par les clercs de Saint-Viateur; 1847, collège de Saint-Laurent, près Montréal, ouvert par les Pères de Sainte-Croix; 1853, Sainte-Marie du Monnoir, aujourd'hui dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, et collège de Lévis, près Québec, confiés au clergé séculier.

Mais si les maisons d'enseignement secondaire étaient assez nombreuses pour faire face aux exigences présentes, l'on regrettait l'absence d'une université catholique qui permît aux jeunes gens de compléter leurs études littéraires et scientifiques, et surtout de suivre sous une direction compétente des cours de droit et de médecine. On voyait avec regret la jeunesse catholique aller étudier dans les institutions protestantes et leur demander des diplômes. C'est encore le clergé canadien qui se chargea de combler cette lacune importante. Le 1er concile de Québec avait émis le vœu que les catholiques pussent jouir d'écoles, de collèges et même d'universités adaptés à leurs besoins et à leurs croyances : *Nobis vero nihil non moliendum erit ut catholici jura sua retinentes, scholis sibi propriis, sicut et collegiis universitatibusque, in tota nostra provincia fruantur.* Decr. xv. Mais pour fonder une université que d'obstacles à surmonter ! Il fallait des sommes immenses pour construire, un personnel pour enseigner, des influences pour obtenir l'érection civile, une organisation enfin qui permît d'atteindre le but proposé. Les évêques s'adressèrent au séminaire de Québec, qui avait rendu de grands services dans le passé à la cause de l'éducation et qui avait compté et comptait encore dans son sein des prêtres éminents. Le conseil du séminaire, dans l'intérêt de la religion, accepta en dépit des difficultés. Muni de lettres de recommandation de lord Elgin, le supérieur, l'abbé Casault, partit pour Londres. La reine Victoria concéda facilement la charte qu'on lui demandait (décembre 1852). Une copie en fut envoyée au souverain pontife, Pie IX, qui immédiatement fit expédier à l'archevêque de Québec un bref l'autorisant à conférer les grades théologiques aux séminaristes qui auraient fait leurs études à l'université (1853). L'université fut dès lors formée. Aux termes de sa constitution, l'archevêque est le visiteur de l'établissement, le supérieur du séminaire en est de droit recteur, et le conseil se compose des directeurs du séminaire et des trois plus anciens professeurs de chaque faculté. L'inauguration de l'université Laval (elle fut ainsi appelée en souvenir du premier évêque de Québec et du fondateur du séminaire) eut lieu le 21 septembre 1854, en présence de lord Elgin, des évêques, du corps législatif et d'un concours immense de prêtres et de citoyens. Née d'une inspiration toute catholique, l'université Laval est demeurée fidèle à sa mission. Si c'est à Londres qu'elle a demandé son existence officielle, c'est de Rome qu'est venue l'orientation de sa vie intellectuelle. Elle s'est proposé avant tout de former des citoyens éclairés et des chrétiens convaincus. Dans ce but elle n'a rien négligé. Ses maîtres en théologie et en philosophie sont allés puiser la science à la source même, dans les écoles de Rome; ses professeurs de médecine et de sciences ont reçu les leçons des meilleurs maîtres de Paris, de Lille ou de Louvain. Peu à peu tous les collèges du Bas-Canada se sont affiliés à l'université et reçoivent d'elle pour leurs élèves le titre de bachelier ès arts. Elle avait déjà fait ses preuves et rendu bien des services quand lui arriva de Rome la charte pontificale; c'est le 15 mai 1876 seulement que Pie IX, par la bulle *Inter varias sollicitudines*, lui accorda l'érection canonique. Cf. C. Roy, *L'université Laval et les fêtes du cinquantenaire*, Québec, 1903.

Mais nous avons devancé les temps; revenons en 1852. Cette année vit les provinces maritimes érigées en province ecclésiastique avec Halifax pour métropole. Ce siège, séparé de Québec en 1817, avait été érigé en évêché

en 1842; en 1852, son titulaire, Mgr Walsh, fut nommé archevêque. Les suffragants furent Charlottetown (île du Prince-Édouard), Saint-Jean (Nouveau-Brunswick), Arichat (Nouvelle-Écosse); on y joignit, en 1860, Chatham dans le Nouveau-Brunswick. Cette organisation indique que la population catholique était déjà considérable dans ces régions : elle se composait surtout d'Irlandais et aussi d'Acadiens dont le nombre augmentait de jour en jour.

Dans l'Ouest, les progrès de la foi s'étendaient toujours et atteignaient même les sauvages de ces contrées. De nouvelles missions s'ouvraient au zèle apostolique. Dans son mémoire de 1794, Mgr Hubert constatait qu'il ne restait au Canada que 8 ou 10 missions, comptant à peine chacune 500 âmes et enclavées au milieu des terres habitées par les Canadiens. Vers 1818, un prêtre du diocèse de Québec, l'abbé Provencher, fonda sur les bords de la Rivière-Rouge la première mission de l'Ouest en dehors des pays ouverts à la civilisation. Deux ans plus tard, il fut sacré évêque. Pendant les 33 ans qu'il vécut encore, Mgr Provencher multiplia les travaux, appela des aides à son œuvre, envoya des missionnaires jusque dans la Colombie britannique. En 1844 il fut nommé vicaire apostolique du Nord-Ouest, puis évêque titulaire de Saint-Boniface en 1847, l'année même où un autre missionnaire parti de Québec, Mgr Demers, était nommé évêque de Vancouver. Pour assurer l'avenir de ses missions, Mgr Provencher songea à y appeler les Pères oblats établis à Montréal depuis 1843. La mission fut acceptée. Même l'évêque de Saint-Boniface jeta les yeux sur l'un de leurs missionnaires pour en faire son coadjuteur. Le P. Taché, sur l'ordre de Mgr de Mazenod, passa en France, et c'est là, à Viviers, qu'il reçut l'onction épiscopale des mains du fondateur de sa congrégation assisté du futur cardinal Guibert et de Mgr Prince, alors coadjuteur de Montréal. Mgr Provencher s'étant éteint en 1853, Mgr Taché continua son œuvre. Il devait y travailler quarante ans comme évêque (1853-1894). Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de raconter toutes les merveilles opérées par la congrégation des oblats dans le Nord-Ouest pendant la dernière moitié du XIXe siècle. C'est un chapitre, et des plus émouvants, de l'histoire générale des missions catholiques. Là se sont poursuivis les *Gesta Dei per Francos* — car tous les missionnaires sont Français de France ou du Canada — au prix de sacrifices à peine croyables. Notons les événements principaux : 1862, érection du vicariat apostolique d'Athabaska, avec Mgr Faraud (1828-1890) pour évêque; 1871, création de la province ecclésiastique de Saint-Boniface (Manitoba). Mgr Taché est élevé au rang d'archevêque par Pie IX et son coadjuteur, Mgr Grandin (1829-1902), est nommé évêque de Saint-Albert, siège nouvellement érigé (1871). A ces deux suffragants, Athabaska et Saint-Albert, sont venus depuis s'en ajouter d'autres : en 1890, vicariat apostolique de la Saskatchewan avec Mgr Pascal, O. M. I., pour évêque; la même année, évêché de New-Westminster (Colombie anglaise) avec Mgr Durieu, O. M. I.; en 1901, vicariat apostolique de Mackenzie et du Yukon avec Mgr Breynat, O. M. I. En 1903, un bref de Léon XIII a érigé la province ecclésiastique de Vancouver, nommé son titulaire, Mgr Orth, archevêque, en lui donnant pour suffragants l'évêque de New-Westminster et le vicaire apostolique de Mackenzie, détachés de Saint-Boniface. A Mgr Taché a succédé Mgr Langevin (1895), O. M. I., originaire du diocèse de Montréal. La succession était lourde et à cause de la question scolaire au Manitoba et à cause de l'envahissement progressif des protestants.

Sur les missions du Nord-Ouest canadien, consulter les *Annales de la propagation de la foi*, et les *Missions catholiques*, publiées à Lyon; les *Annales de la propagation de la foi*, publiées à Montréal et à Québec; comme ouvrages spéciaux : Piolet, S. J., *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris, 1902, t. VI; abbé G. Dugas, *Mgr Provencher et les missions de la Rivière-Rouge*, In-12, Montréal, 1889; Mgr Taché, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, in-8°, Montréal, 1866; *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, In-8°, Montréal, 1869; dom Benoît, *Vie de Mgr Taché*, 2 in-8°, Saint-Boniface, 1904; R. P. Jonquet, *Vie de Mgr Grandin*, in-8°, Paris, 1904; abbé Gosselin, *L'Église du Canada*, dans la *Revue du clergé français*, 15 septembre 1895; R. Cooke, O. M. I., *Sketches of the life of Mgr de Mazenod*, 2 in-8°, Londres, 1879.

Pendant qu'à l'est et à l'ouest du Canada le catholicisme gagnait en nombre, en influence et en organisation, dans la province ecclésiastique de Québec il continuait cette vie de lutte qui est la condition de l'Église ici-bas. Le IIe concile de Québec (1854) nous montre les Pères donnant aux fidèles des règles disciplinaires au sujet des écoles primaires, des sociétés secrètes, de la tempérance, des instituts littéraires, de la politique, des Bibles falsifiées, des livres immoraux, des bibliothèques paroissiales. Sur la fin de cette année la définition du dogme de l'Immaculée Conception vient combler de joie le cœur des pasteurs et des fidèles. Durant les années qui suivent on voit le clergé douloureusement préoccupé de la marche des idées et des événements en Europe. Les évêques signalent dans leurs mandements les erreurs que le chef de l'Église condamne. L'envahissement des États pontificaux souleva tous les cœurs, et après s'être traduite par d'éclatantes protestations, l'indignation des catholiques se manifesta par une levée de boucliers et l'organisation d'un corps de zouaves pontificaux. Le 18 février 1868, eut lieu le départ du premier détachement des zouaves pontificaux. Sept partirent du Bas-Canada. Cf. *Nos croisés*, Montréal, 1871.

C'est au milieu des préoccupations causées par les attaques dirigées contre le saint-siège que s'ouvrit le IVe concile provincial de Québec (1868). On y voyait un évêque de plus, Mgr Langevin de Rimouski, siège érigé l'année précédente. Le concile insiste sur les droits de la papauté et sur la soumission qui lui est due; recommande aux fidèles les œuvres du *Denier de Saint-Pierre*, de la *Propagation de la foi* et de la *Sainte-Enfance*, établies depuis plusieurs années; donne des avis aux parents pour la conservation de la foi et du respect paternel chez leurs enfants; signale le danger des mauvaises lectures, journaux et livres, et exhorte les pasteurs à former des bibliothèques de paroisse; éclaire les catholiques sur leurs devoirs en temps d'élection; et met en garde contre certains péchés plus graves, tels que le faux serment, l'intempérance et l'usure.

C'est vers cette époque que l'immense paroisse Notre-Dame de Montréal fut divisée en plusieurs. Canoniquement érigée en 1678, elle avait été desservie pendant près de deux siècles par les prêtres de Saint-Sulpice, qui selon les besoins avaient élevé sur différents points de la ville et de la banlieue des églises et des chapelles pour le service religieux, sans briser toutefois l'unité paroissiale. Au cours des siècles la ville avait grandi; en 1866, elle comptait 130 000 âmes, sur ce nombre plus de 100 000 catholiques. Un décret apostolique permit à Mgr Bourget de créer autant de paroisses qu'il le jugerait nécessaire au bien des âmes, paroisses dont l'administration serait d'abord offerte aux prêtres de Saint-Sulpice, desquels il dépendrait de l'accepter ou de la refuser. Depuis lors, la ville de Montréal a vu tripler sa population catholique; et aujourd'hui trente paroisses s'étendent autour de la paroisse mère de Notre-Dame.

Notons encore à cette époque la condamnation de l'Institut canadien de Montréal par Mgr Bourget. Par sa bibliothèque, par les conférences qui s'y donnaient, par l'esprit qui en animait les membres et que l'on trouve étalé dans l'*Annuaire de 1868*, cet institut tendait à devenir un foyer de voltairianisme et d'irréligion. Condamné par le Saint-Office, il fut rejeté des catholiques. Un des membres obstinés de l'Institut étant mort, la sépulture en terre sainte lui fut refusée

par l'autorité ecclésiastique : ce qui donna lieu à un procès célèbre, connu sous le nom d'*affaire Guibord*. Condamnés par toutes les juridictions du Canada, les partisans de l'Institut en appelèrent en Angleterre, où une cour protestante leur donna raison; et il fallut employer la force armée pour enfouir dans le cimetière catholique le cercueil du malheureux Guibord.

En 1870, le Haut-Canada fut érigé en province ecclésiastique avec Toronto pour archevêché. Pour évêchés suffragants il avait Kingston et Hamilton, siège créé en 1856. En 1878, Kingston est devenu chef-lieu d'une nouvelle province avec Peterboro (1882) et Alexandria (1890) pour suffragants. L'évêché de London (1885) a été rattaché à Toronto. Signalons dans la province de Québec la création des évêchés de Sherbrooke (1874), Chicoutimi (1878), Nicolet (1885). En 1886, Montréal fut érigé en archevêché. Mgr Fabre, d'abord coadjuteur, puis successeur de Mgr Bourget, en fut le premier titulaire; il eut pour suffragants Saint-Hyacinthe et Sherbrooke, auxquels devait bientôt s'ajouter Valleyfield (1893). En 1886, Léon XIII avait créé la province d'Ottawa. Mgr Duhamel en est le premier archevêque; il a pour suffragant Pembroke, érigé depuis 1898. Pour couronner une hiérarchie si nombreuse, pour honorer l'Église et l'épiscopat canadiens si attachés au saint-siège, il a plu à Léon XIII d'ouvrir l'entrée du sacré collège à l'archevêque de Québec, devenu le cardinal Taschereau (7 juin 1886).

Il nous reste à relater quatre points particuliers :

1° *Réveil de la race acadienne.* — Vers la fin du XVIIIe siècle, eut lieu la résurrection des catholiques acadiens. Après la dispersion violente opérée par Lawrence (1755), 1 268 de ces malheureux étaient restés en Acadie, tolérés par leurs persécuteurs qui dédaignaient leur faiblesse. En 1815, ils formaient un noyau de 25 000 âmes. En 1864, ils s'élevaient au nombre de 80 000. La providence leur envoya alors un prêtre canadien, le R. P. Lefebvre, qui les groupa, assit sur des bases solides le collège de Memramcook (Nouveau-Brunswick) et se servit de ce moyen pour relever le peuple acadien. Profitant de l'influence qu'il avait acquise, il installa des écoles primaires dans les centres de langue française; fit venir dans ce but des religieux de sa congrégation de Sainte-Croix, des frères et des sœurs. Quand éclatèrent les persécutions dont nous parlons plus loin, il s'interposa entre catholiques et protestants et, faute de mieux, amena un compromis qui permit au bien de se poursuivre. En 1880, 70 délégués acadiens représentèrent leurs compatriotes aux grandes assises de la nationalité française que la Société de Saint-Jean-Baptiste provoque périodiquement au Canada ou aux États-Unis. Depuis, le P. Lefebvre a organisé des *conventions* générales des Acadiens qui se tiennent à termes fixes dans une ville désignée à l'avance. En 1899, le nombre des Acadiens atteignait 125 000; 6 des leurs les représentaient dans les Chambres des provinces maritimes; et 2 au Parlement fédéral d'Ottawa. D'après le tableau suivant, dont les chiffres sont empruntés au recensement de 1901, on pourra juger de leur proportion dans la population des provinces maritimes :

PROVINCES.	POPULATION TOTALE.	PROTESTANTS.	CATHOLIQUES.	ACADIENS.	TOTAL DES ACADIENS.
Nouveau-Brunswick	331 120	205 000	125 698	79 979	139 006
Nouvelle-Écosse	459 594	330 000	129 578	45 161	
Ile du Prince-Édouard	103 259	57 463	45 796	13 866	

Si à ce nombre de 139 000 on ajoute les Acadiens de la côte de Gaspé et des îles de la Madeleine, on arrive aisément à 155 000. En tenant compte de l'accroissement rapide de cette race, comment ne pas voir là une force pour l'avenir du catholicisme dans ces contrées?

E. Rameau, *La France aux colonies. Acadiens et Canadiens*, in-8°, Paris, 1859; C. Derouet, *Une nationalité française en Amérique*, dans *Le correspondant*, 10 septembre 1899; Pascal, Poirier, *Le Père Lefebvre et l'Acadie*, in-8°, Montréal, 1898.

2° *Écoles du Nouveau-Brunswick et du Manitoba.* — Avant ce réveil de la nationalité acadienne et lors de la fondation de la Confédération canadienne (1867), le système scolaire du Nouveau-Brunswick permettait aux catholiques de cette province, qui y étaient en minorité, de jouir d'écoles séparées. En 1871, il plut à la législature locale de leur retirer cet avantage et d'adopter une loi qui forçait les catholiques de contribuer au soutien des écoles protestantes sans leur donner de part aux contributions pour leurs propres écoles. C'était les contraindre ou d'envoyer leurs enfants aux écoles hérétiques ou de s'imposer de nouvelles charges pour ouvrir des écoles séparées. Les Acadiens en appelèrent au Parlement fédéral; la réponse qu'ils en reçurent par la bouche de sir John Mac Donald équivalait à une fin de non-recevoir. Alors la résistance s'organisa; on reçut les agents du fisc à main armée; l'effervescence menaçait de dégénérer en guerre civile. Les Anglais comprirent qu'il valait mieux en venir à un accommodement. La loi injuste ne fut pas rapportée, mais on fit de telles concessions, soit pour les écoles, soit pour les instituteurs, que le calme se rétablit (1874).

Une injustice du même genre vint léser les catholiques du Manitoba en 1890. L'*Acte de l'Amérique anglaise du Nord* (1867) qui a donné naissance au Dominion permettait à chaque province d'adopter le système d'éducation qui lui semblerait bon, sauf à respecter les droits ou priviléges conférés, lors de l'union, par la loi, aux divers groupes de la population jouissant d'écoles séparées. D'ailleurs, lorsque le Manitoba demanda à faire partie de l'union (1870), les députés catholiques, dirigés par Mgr Taché, exigèrent qu'on ajoutât à la clause précédente ces mots : « conférés par la loi ou *par la pratique*. » Le prélat voulait, comme condition constitutionnelle de l'union, le respect des droits acquis, tant de ceux qu'une loi formelle avait sanctionnés que de ceux qui étaient établis en fait et en pratique. En dépit de ces précautions, les catholiques se virent privés de leurs droits par un ministère intolérant (1890). Les évêques du Dominion adressèrent une pétition au Parlement; et peu après tous les journaux reproduisaient une lettre pastorale signée du cardinal Taschereau et des évêques du Bas-Canada pour protester contre l'iniquité dont leurs frères manitobains étaient les victimes. La question fut portée en Angleterre devant le Conseil privé, qui décida que la solution en appartenait au Parlement fédéral. Les élections générales de 1896 se firent sur cette question. Dans la province de Québec, conservateurs et libéraux promettaient de la régler à la satisfaction des catholiques. Plusieurs prélats crurent de leur devoir d'éclairer les fidèles sur la conduite que leur prescrivaient en cette circonstance la conscience et la religion. L'effervescence était grande. Les résultats de l'élection, portant les libéraux au pouvoir, ne calmèrent point les esprits. Alors sir Wilfrid Laurier,

devenu premier ministre, provoqua de la part du saint-siège l'envoi d'un délégué apostolique. Léon XIII confia cette délicate mission de pacification et d'enquête à un jeune et distingué prélat de 31 ans, Mgr Merry del Val, élevé en 1903 par Pie X à la double dignité de cardinal et de secrétaire d'État. Les esprits s'apaisèrent; un compromis intervint qui laisse la loi subsister, mais en amoindrit les désastreux effets. Depuis, la délégation apostolique au Canada est devenue permanente. A Mgr Merry del Val (1897) a succédé Mgr Diomède Falconio (1898-1903), aujourd'hui délégué aux États-Unis. Il fixa sa résidence à Ottawa et l'épiscopat canadien lui offrit une habitation qui est devenue le palais de la délégation apostolique. Le délégué actuel est Mgr Donato Sbaretti, ex-archevêque de la Havane. Cf. Castell Hopkins, *Life and Work of the R. Hon. John Thompson*, in-12, Toronto, 1895, c. XIV, p. 255; *Revue canadienne*, septembre 1892; Demers, *Les écoles séparées du Manitoba*, dans la *Semaine religieuse de Montréal*, 1892.

3° *Fondation de l'université Laval à Montréal.* — Depuis plusieurs années Montréal, dont l'importance allait croissant, éprouvait le besoin d'avoir une université catholique à elle. Mgr Bourget adressa une demande en ce sens à la Propagande. Après examen, la S. C. répondit que pour obvier à toutes les difficultés elle ne voyait pas d'autre expédient que d'établir à Montréal une succursale de l'université Laval. Elle invitait les évêques à travailler, en union avec le conseil de l'université Laval à Québec, à l'exécution de ce projet. Elle prenait même la peine d'en indiquer les bases : toutes les dépenses de la succursale seraient à la charge du diocèse de Montréal; les cours seraient uniformes dans les deux villes; le recteur serait représenté par un vice-recteur choisi par le conseil universitaire et approuvé par l'ordinaire. Deux mois après cette décision, Pie IX, par la bulle *Inter varias sollicitudines*, accordait l'érection canonique à l'université Laval (10 mai 1876). La succursale fut reconnue au civil par une loi de la législature de Québec en 1881. Les facultés s'organisèrent lentement et au milieu de nombreuses difficultés au cours des années qui suivirent (1878-1887). La faculté de théologie fut formée, dès le principe, par le grand séminaire dirigé par les prêtres de Saint-Sulpice. Les facultés de droit, de médecine et des arts se constituèrent successivement. Dans cette organisation, comme dans les développements qui suivirent, prit une part importante M. Colin, supérieur de Saint-Sulpice à Montréal. Esprit clairvoyant et aux larges conceptions, souple et persévérant dans ses desseins, assuré d'ailleurs de l'appui de sa communauté, il mena à bon terme de grandes œuvres profitables et à l'Église et au pays, « mais, je ne crois pas me tromper, s'écriait Mgr Archambauld, vice-recteur actuel de la succursale, dans un éloge funèbre de M. Colin, en disant que son œuvre par excellence, l'œuvre qui domine toutes les autres au double point de vue religieux et social, c'est l'université catholique à Montréal. Il travailla de concert avec Mgr Fabre, archevêque de Montréal, à obtenir pour la fondation nouvelle une indépendance qu'il estimait nécessaire à sa prospérité. Le décret *Jamdudum* (1889), par lequel Léon XIII déclarait la succursale de Montréal un second siège, *altera sedes*, de l'université Laval, vint couronner ses efforts. Restait le côté matériel et financier. M. Colin, agissant au nom de sa Compagnie, mit à la disposition des administrateurs un terrain de 200 000 francs, et sur les 900 000 que coûta la nouvelle bâtisse universitaire, souscrivit pour 400 000 francs. De plus, il contribua pour une très large part à son installation intérieure; et se chargea lui-même d'une portion considérable des frais qu'entraînait la création de certaines chaires, notamment celle de littérature française, pour laquelle il fit venir, sur les indications de M. Brunetière, un agrégé de l'université de France. » Cf. *Le diocèse de Montréal au XIXe siècle*, Montréal, 1900; *Semaine religieuse de Montréal*, décembre 1902.

4° *La colonisation.* — Nous avons déjà signalé la fondation de sociétés pour la colonisation et nous avons vu les évêques dans leurs mandements et lettres pastorales encourager leurs prêtres à cette œuvre. Pour en comprendre le motif, il faut savoir que les premiers colons s'étaient établis le long des grands cours d'eaux, du Saint-Laurent. Là, ils défricherent une bande de terre très étroite comparée à l'étendue du pays, laissant par delà la forêt impénétrable. Vint un temps, vers 1835, où la population croissant, toutes les terres défrichées furent occupées et l'excédent de la population dut prendre le chemin des villes ou des États-Unis pour y trouver une vie plus facile. Le mouvement tendait à se généraliser et inquiétait les patriotes. Le clergé comprit qu'il y avait là une œuvre à accomplir. Une véritable croisade s'organisa pour retenir le peuple sur ses propres terres et pour lui faire trouver chez lui ce qu'il courait chercher à l'étranger. Le prêtre colonisateur est un type que l'on ne trouve aujourd'hui qu'au Canada. A ce titre, le curé Labelle s'est acquis une réputation qui a franchi les mers. Cet excellent prêtre a voué sa vie à retenir les Canadiens dans leur propre pays. A lui seul, il a fondé plus de quarante paroisses dans la province de Québec. Partout où la colonisation a porté ses efforts, au Témiscamingue, sur les bords du lac Saint-Jean ou de la rivière Saguenay, nous trouvons, dirigeant et soutenant les colons, des prêtres ou des religieux. Dans chaque diocèse un ou plusieurs prêtres sont chargés de promouvoir le mouvement de la colonisation et de lui imprimer une direction. Grâce à ces sociétés la forêt a reculé, de nouvelles paroisses ont surgi. Comme elles sont en général fort pauvres, Mgr Bruchési, archevêque de Montréal, a eu l'idée pour son diocèse de faire adopter chacune d'elles par une paroisse déjà constituée et riche qui devient la *marraine* de la nouvelle et fournit à sa *filleule* les objets nécessaires au culte. Aujourd'hui l'on regrette qu'un mouvement de colonisation plus puissant n'ait pas été dirigé vers les riches plaines du Manitoba. Des colons de race française et catholique s'y fussent établis au lieu des protestants qui n'ont cessé d'y affluer et y sont un péril pour l'avenir du catholicisme.

Cf. Gailly de Taurines, *La nation canadienne*, Paris, 1894; curé Labelle, *La colonisation dans la vallée d'Ottawa, au nord de Montréal*, etc., Montréal, 1880; *Mémoire sur la colonisation des terres incultes du Bas-Canada*, in-4° Québec, 1867; A. Buies, *Le Saguenay et la vallée du lac Saint-Jean*, in-8°, Québec, 1880; Id., *La région du lac Saint-Jean, grenier de la province de Québec*, Québec, 1890; Id., *Aux portiques des Laurentides, le curé Labelle*, in-8°, Québec, 1891; Id., *L'Outaouais supérieur*, in-12, Québec, 1889; Testard de Montigny, *La colonisation*, in-8°, Montréal, 1895.

III. ÉTAT ACTUEL. — 1° *Provinces ecclésiastiques.* — Les provinces ecclésiastiques sont au nombre de huit et ont pour métropoles respectives : Québec, Montréal, Ottawa, Toronto, Kingston, Halifax, Saint-Boniface et Vancouver. Elles comprennent vingt et un évêchés, quatre vicariats et une préfecture apostolique. L'Église du Canada relève directement de la S. C. de la Propagande. La province ecclésiastique de Terre-Neuve, érigée en janvier 1904, comprend l'archevêché de Saint-Jean et les deux évêchés de Havre-de-Grâce et de Saint-Georges.

A la mort d'un évêque, les autres évêques de la province envoient à Rome une liste de trois noms rangés par ordre de mérite : *dignissimus, dignior, dignus*, jointe à une liste semblable laissée par l'évêque défunt; et c'est au saint-siège, après informations prises, de choisir entre les candidats. Les évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal, Ottawa, Saint-Boniface et Vancou-

CANADA

Letouzey & Ané. _ Paris

PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES

ARCHEVÊCHÉS ÉVÊCHÉS SUFFRAGANTS.	DATES D'ÉRECTION.	NOMS des TITULAIRES EN 1904.	CATHOLIQUES.	PRÊTRES SÉCULIERS.	RELIGIEUX.	CONGRÉGAT. D'HOMMES.	CONGRÉGAT. DE FEMMES.	PAROISSES.	ÉGLISES OU CHAPELLES.	ÉCOLES.	COUVENTS.	HOPITAUX OU ASILES.	COLLÉGES CLASSIQUES.	GRANDS SÉMINAIRES.
QUÉBEC. . . Vic. apost.	1657													
QUÉBEC. . . Évêché . .	1674	L. N. Bégin.	325 000	464	75	14	17	225	240	»	80	22	3	1 100 sem.
QUÉBEC. . . Archev . .	1844													
Trois-Rivières.	1852	F. X. Cloutier.	76 800	101	8	5	10	40	70	»	17	4	1	»
Rimouski.	1867	A. Blais.	99 140	146	12	1	6	76	116	»	20	1	1	»
Chicoutimi.	1878	T. Labrecque.	60 000	100	»	3	7	50	60	»	10	2	1	»
Nicolet.	1885	H. Brunault.	83 824	118	»	4	8	60	62	»	20	2	1	»
Préf. apost. du St-Laurent.	1885	R.P. Blanche, eud.	9 650	14	»	2	2	10	29	»	1	»	»	»
MONTRÉAL . . . . Év.	1836	P. Bruchési.	500 000	710		18	16	156	286	926	84	27	7	2
MONTRÉAL . . . . Ar.	1886													
Saint-Hyacinthe	1852	M. Decelles.	115 000	206	24	8	8	73	»	450	46	9	2	»
Sherbrooke.	1874	P. Larocque.	67 000	104	45	1	9	61	62	»	19	1	1	»
Valleyfield.	1892	M. Emard.	65 000	99	40	3	7	36	39	»	14	3	1	»
Joliette.	1904	J. A. Archambault.	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»
OTTAWA. . . . . Év.	1847	J.-T. Duhamel.	140 000	112	132	8	13	»	123	»	11	11	2	1
OTTAWA. . . . . Ar.	1886													
Pembroke	1898	N. Lorrain.	49 000	46	»	1	4	29	46	»	4	4	»	»
TORONTO . . . . . Év.	1841	D. O'Connor.	65 000	54	39	1	4	47	87	»	19	7	1	»
TORONTO . . . . . Ar.	1870													
Hamilton.	1856	J. Dowling.	50 000	60	»	1	5	37	»	»	15	7	1	»
London	1859	P. Mc Evay.	60 000	59	16	1	7	41	77	»	12	3	1	»
KINGSTON. . . . . Év.	1826	C. Gauthier.	43 000	51	»	»	4	38	69	46	6	5	»	»
KINGSTON. . . . . Ar.	1889													
Peterboro	1882	R. O'Connor.	49 190	29	30	»	3	39	97	»	»	4	»	»
Alexandria.	1890	A. Macdonell.	20 000	19	»	»	2	13	19	»	4	»	»	»
HALIFAX . . . . . Év.	1842	C. O'Brien.	55 000	66	»	3	7	36	86	»	15	»	»	1
HALIFAX . . . . . Ar.	1852													
Charlottetown	1829	C. Mc Donald.	50 000	41	»	1	3	35	45	»	8	»	1	»
Saint-Jean.	1842	T. Casey.	58 000	63	»	1	2	38	93	»	9	»	1	»
Antigonish.	1844	J. Cameron.	75 000	84	»	1	5	62	»	»	14	»	1	»
Chatham.	1860	T. Barry.	58 000	56	15	1	7	»	»	»	11	»	1	»
SAINT-BONIFACE. . Év.	1847	A. Langevin.	65 000	61	94	8	8	64	151	»	20	9	1	»
SAINT-BONIFACE. . Ar.	1871													
Saint-Albert.	1871	E. Legal.	16 000	10	43	2	8	»	»	»	»	»	1	»
Athabaska (v. ap.).	1862	E. Grouard.	»	»	10	»	2	»	»	»	»	»	»	»
Saskatchewan (v. ap.) . .	1890	A. Pascal.	9 400	1	23	1	4	»	»	»	»	»	»	»
VANCOUVER. . . . Év.	1847	B. Orth.	10 000	19	»	»	»	13	20	8	4	»	1	»
VANCOUVER. . . . Ar.	1903													
New-Westminster	1890	A. Dotenwill.	25 000	5	40	1	5	»	»	»	»	»	1	»
Mackensie et Yukon (v. a.).	1901	G. Breynat.	8 000	»	22	1	2	»	»	»	»	»	»	»
TERRENEUVE														
HAVRE-DE-GRACE. Év.	1856	R. Mc Donald.	32 000	22	»	»	2	»	54	90	5	»	»	»
HAVRE-DE-GRACE. Ar.	1904													
Saint-Jean.	1847	F. Howley.	45 000	27	»	2	2	»	»	»	14	2	»	»
Saint-Georges. Vic. ap.	1870	N. Mc Neil.	7 000	8	»	»	2	»	36	24	2	»	»	»
Saint-Georges. Évêché.	1904													

ver sont tous Canadiens français ou Français; dans ces deux dernières provinces tous appartiennent à la congrégation des oblats de Marie-Immaculée, à l'exception de Mgr Orth, de Vancouver, qui est du clergé séculier et de race allemande; dans les autres provinces les évêques sont Irlandais d'origine, sauf Mgr Gauthier de Kingston, qui est Canadien français, et l'évêque de Charlottetown qui est de race écossaise. Les évêques des trois provinces de Québec, Montréal et Ottawa sont de droit membres du conseil de l'instruction publique. Ce conseil se compose en outre de laïques nommés par le gouvernement de la province de Québec, en nombre égal à celui des évêques. Il est présidé par un laïque qui a le titre de surintendant de l'instruction publique. Il se réunit deux fois par année pour statuer sur tout ce qui intéresse l'enseignement. Le gouvernement ne fait guère que ratifier les décisions de ce conseil. On voit combien est grande l'influence de l'épiscopat sur ces matières si importantes pour la formation d'un peuple.

Entre les évêques règne la plus grande unité de vues. A plusieurs reprises tous les prélats du Canada se sont unis pour adresser en commun aux fidèles des instructions sur la conduite à tenir ou sur la direction à prendre en telle occurrence plus difficile. A l'égard de l'État, l'évêque est complètement indépendant. Dès qu'il a reçu ses bulles du souverain pontife il entre en fonctions sans avoir à remplir aucune formalité civile. Aussitôt les fidèles lui rendent hommage et obéissance et lui reconnaissent tous les droits de ses prédécesseurs. En général, l'évêque est choisi parmi les prêtres

les plus distingués du diocèse vacant. Chaque évêché a sa fondation, sa mense épiscopale, le revenu de ses componendes, etc. L'État lui reconnaît tous les droits d'une corporation civile. L'évêque jouit de la plus grande liberté pour la nomination aux cures, l'érection des paroisses et la construction des églises ou des presbytères. Au Canada, point de cures inamovibles, sauf Notre-Dame de Québec. Dès qu'un curé est nommé par l'évêque, il entre en fonction; il tient les registres de l'état civil pour les baptêmes, les mariages et les décès. Seul il peut célébrer les mariages, car ici le mariage civil n'existe pas. Pour l'érection d'une paroisse, il faut la requête de la majorité des habitants. L'évêque ayant pris connaissance de cette requête, fixe un jour pour une assemblée de paroisse et entend les raisons qui peuvent s'opposer à l'érection demandée. Après cette assemblée et une enquête sérieuse, il rend un décret d'érection et ce décret est sans appel. Le curé nommé a droit à la dîme; et les registres paroissiaux qu'il tient sont reconnus comme registres civils. La dîme est au Canada le moyen reconnu par l'État lui-même de subvenir à l'entretien du prêtre. Elle fait l'objet d'un commandement de l'Église : « Droits et dîme tu paieras à l'Église fidèlement. » La dîme se prélève sur les grains seulement : blé, avoine, orge ou sarrasin, et en dépit de son nom elle n'est que d'un vingt-sixième. Par suite des variations survenues dans l'état de la population et de la culture, la dîme tend à se transformer en une redevance en argent. Les revenus d'une paroisse ordinaire de campagne sont d'à peu près 3000 francs. La moyenne de la population d'une paroisse rurale au Canada est de 150 à 175 familles, renfermant douze cents âmes, dont huit cents communiants; et ici tous communient, les gens qui ne font pas leurs pâques sont une exception. Cf. Baudry, *Code des curés, marguilliers et paroissiens*, Montréal, 1870; Pagnuelo, *Études sur la liberté religieuse en Canada*, passim; abbé Gosselin, *L'Église au Canada*, dans la *Revue du clergé français*, 1re année, p. 207.

2° *Ordres religieux et congrégations.* — Il y a aujourd'hui au Canada plus de vingt communautés de prêtres, huit de frères et au moins soixante-deux de religieuses. Les *prêtres de Saint-Sulpice* n'y sont pas les plus anciens, mais ils y sont restés sans interruption, depuis 1657. Ils ont à Montréal deux paroisses : Notre-Dame et Saint-Jacques, plusieurs aumôneries et la direction de trois maisons florissantes : petit séminaire, philosophie et théologie, plus une paroisse à la campagne. Leur nombre s'élève à 70. Grande est leur influence : par leurs biens ils sont le soutien de nombreuses écoles et d'œuvres de charité. Les *Pères jésuites*, revenus en 1842, comptent aujourd'hui au Canada 20 établissements et 272 religieux. Ils ont trois colléges, deux à Montréal et un à Saint-Boniface. Leur noviciat et leur scolasticat sont dans le diocèse de Montréal. Les *Pères oblats de Marie-Immaculée* sont les apôtres du Nord-Ouest. Le Canada constitue une province de leur congrégation. Ils sont établis à Montréal, à Québec; à Ottawa, ils ont une université catholique, un juniorat et un scolasticat. Les quatre vicariats apostoliques du Nord-Ouest sont entre leurs mains, ainsi que les diocèses de Saint-Boniface, de Saint-Albert et de New-Westminster (Colombie britannique). Signalons encore les *clercs paroissiaux de Saint-Viateur*, qui ont deux colléges dans le diocèse de Montréal et tiennent de nombreuses écoles; les religieux de *Sainte-Croix* qui ont deux colléges classiques, l'un près de Montréal, l'autre à Memramcook, et d'autres établissements; les *basiliens* établis dans le Haut-Canada, et surtout à Toronto où ils ont un collége florissant; les *Pères rédemptoristes* qui desservent le fameux sanctuaire de Sainte-Anne de Beaupré et se vouent à la prédication; les *eudistes*, qui dirigent le grand séminaire d'Halifax, sont à la tête de la préfecture apostolique du golfe Saint-Laurent et sont établis dans les provinces ecclésiastiques de Québec et de Montréal; les *dominicains* établis à Saint-Hyacinthe, à Ottawa et plus récemment à Montréal; les *capucins* près d'Ottawa, de Québec et de Rimouski; les *franciscains* à Montréal, Québec et aux Trois-Rivières; les *trappistes* établis à Notre-Dame d'Oka par les sulpiciens (1881) et qui depuis ont ouvert quatre autres trappes au Canada; les Pères de la *Compagnie de Marie*, fondés par le B. de Montfort, appelés aussi en Canada par Saint-Sulpice; les *chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception* dans les diocèses d'Ottawa et de Saint-Boniface; les *frères de Saint-Vincent de Paul*, Québec; les *Pères de Chavagnes*; les *Pères Blancs* (Québec); les *Pères du T. S. Sacrement* (Montréal); les *carmes* (Toronto) et les *missionnaires de la Salette* (Saint-Boniface).

Les frères des écoles chrétiennes, appelés par Saint-Sulpice (1837), comptent aujourd'hui au Canada 650 frères; ont 36 établissements, dont 32 dans la province de Québec, et instruisent 18000 élèves. D'autres instituts transplantés de France les secondent dans l'œuvre d'instruire la jeunesse : frères du Sacré-Cœur, frères maristes, frères de l'instruction chrétienne, frères de Saint-Gabriel.

Parmi les communautés de religieuses, trente au moins ont pris naissance au Canada. Nous avons dit plus haut combien à cet égard avait été fécond l'épiscopat de Mgr Bourget, évêque de Montréal. Dans les diocèses du Bas-Canada surtout, la fécondité de l'Église a paru intarissable en ces cinquante dernières années. Ce

DÉNOMINATIONS.	DIOCÈSE de FONDATION.	ANNÉE.	RELIGIEUSES.	NOVICES et POSTULANTES.	MAISONS	ÉLÈVES.	DIOCÈSES.
Congrégation Notre-Dame.	Montréal.	1659	1 298	175	121	29 000	16
Sœurs grises (ont été divisées depuis 1854).	Montréal.	1747	785	150	58	»	11
	Québec.	1849	676	133	39	»	6
	Saint-Hyacinthe.	1840	100	63	12	»	4
	Ottawa.	1845	490	96	36	»	3
Sœurs de la Providence.	Montréal.	1843	1 513	157	77	»	18
Des Saints-Noms de Jésus et de Marie.	Montréal.	1843	947	103	89	18 126	14
De Sainte-Croix	Montréal.	1847	482	100	33	11 783	10
De la Miséricorde.	Montréal.	1848	117	32	7	»	6
De Sainte-Anne.	Montréal.	1850	750	88	54	15 088	10
Servantes du Cœur immaculé de Marie.	Québec.	1850	280	60	26	5 000	6
S. de l'Assomption de la sainte Vierge.	Nicolet.	1853	277	60	32	5 300	7
Religieuses de Jésus-Marie	Québec.	1855	268	»	12	4 365	6
S. du Précieux-Sang (vie contemplative).	Saint-Hyacinthe.	1861	144	57	10	»	11

n'est pas seulement l'éducation des filles qui a trouvé dans la religion des dévouements, c'est encore la charité sous toutes ses formes : hôpitaux, orphelinats, jardins de l'enfance, refuges, hospices, ouvroirs, asiles, tenue matérielle des petits séminaires et collèges, qui ont suscité l'activité des âmes et provoqué de multiples immolations. Nous avons nommé déjà les augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec, les ursulines, les hospitalières de Saint-Joseph, de l'Hôtel-Dieu de Montréal qui accoururent de France et assistèrent la colonie à son berceau. En 1659, la vénérable Mère Bourgeoys dotait sa nouvelle patrie des sœurs de la Congrégation; en 1740, la Mère d'Youville de la Jemmerais fondait les sœurs grises de Montréal. Un coup d'œil rapide sur le tableau précédent suffira pour renseigner le lecteur sur les principales fondations de religieuses faites au Canada.

Telles sont les plus importantes communautés fondées au Canada. Il en est un grand nombre d'autres qui rendent d'immenses services dans les diocèses où elles sont nées ou dans ceux où elles ont essaimé. Parmi les congrégations venues de France l'une des plus répandues est celle de la Présentation, fondée par Mme Rivier au diocèse de Viviers. Établie dans le diocèse de Saint-Hyacinthe depuis 1853, elle compte aujourd'hui au Canada et dans les diocèses limitrophes des États-Unis, 35 maisons, 440 religieuses, 75 novices ou postulantes, et donne l'instruction à 10 000 enfants. Nommons encore, parmi les plus connues, implantées au Canada, les carmélites, (Montréal), les petites sœurs des pauvres (Montréal), les dames du Sacré-Cœur (Montréal), les sœurs de la Sagesse (Ottawa), les fidèles compagnes de Jésus (Nord-Ouest). Enfin notons une communauté fondée à Memramcook en 1874, et transférée à Sherbrooke en 1895, spécialement destinée au service matériel des collèges, séminaires, évêchés, les sœurs de la Sainte-Famille, qui comptent 20 maisons, 175 professes et 129 novices ou postulantes.

3° *Universités et séminaires.* — L'enseignement supérieur est tout entier entre les mains du clergé. Nous avons parlé au long des universités catholiques de Québec et de Montréal ; nous n'y reviendrons pas. Elles ne sont pas les seules. Les Pères oblats en ont fondé une à Ottawa. En 1848, Mgr Guigues, oblat, confia au P. Tabaret la direction d'un collège qu'il fondait. L'établissement prospéra et prit en 1866 le titre de collège d'Ottawa. En même temps il obtint le pouvoir de conférer quelques-uns des grades universitaires. En 1885, ces pouvoirs furent singulièrement étendus et le titre d'université civile lui fut concédé. Restait qu'elle devînt université catholique. Un bref de Léon XIII, en date de 1889, lui octroya ce privilège. La faculté de théologie est suivie par les scolastiques de la congrégation des oblats, de quelques autres communautés et par les séminaristes du diocèse. La faculté de médecine manque. Les élèves qui ont passé leur baccalauréat sont de droit admis à suivre les cours de médecine dans les autres universités du Haut-Canada. Cette université fort prospère, animée par une jeunesse nombreuse et pleine de vie, a été en partie détruite par un désastreux incendie (décembre 1903). Quelques collèges, comme celui de Memramcook (N.-B.) et de Saint-François-Xavier à Antigonish (N.-E.), portent le titre d'universités, ce qui veut dire que ces établissements peuvent conférer le grade de bachelier ès arts, requis pour l'admission à l'étude de la médecine ou du droit dans telle autre université où ces facultés sont établies.

Quant aux simples collèges, ils se font affilier à une université de la région où ils sont établis. C'est ainsi que le collège des jésuites de Saint-Boniface est affilié à l'université protestante de Winnipeg, et que celui de Saint-Michel de Toronto, tenu par les Pères basiliens, est affilié à l'université — protestante aussi — de cette ville. Dans le Bas-Canada les collèges classiques, au nombre de dix-sept, sont affiliés à l'université Laval, et il en est de même de celui de Saint-Dunstan (île du Prince-Édouard). Chaque année, au mois de juin, les copies des candidats au baccalauréat sont envoyées à Québec, où elles sont corrigées par des comités de professeurs. Les compositions ont eu lieu dans les collèges, mais sur des sujets envoyés de l'université. Ainsi, les épreuves du baccalauréat se transforment en une sorte de concours entre les collèges, concours extrêmement utile pour provoquer une noble émulation au travail. L'élève qui obtient le premier rang reçoit un prix en argent, appelé prix du Prince de Galles, du nom de son fondateur — maintenant Édouard VII — qui l'établit, avant son avènement au trône d'Angleterre, lors d'une visite au Canada. Le cours classique se compose régulièrement de huit années, les deux de philosophie y comprises. Les professeurs sont tous prêtres ou séminaristes. Chaque séminaire forme une corporation. Les prêtres qui y sont agrégés reçoivent le vivre, l'entretien et une légère rétribution. S'ils renoncent à l'enseignement, l'évêque leur assigne un poste dans le diocèse et ils cessent d'appartenir à la corporation. Dans le cas contraire, ils peuvent rester au collège jusqu'à la fin de leur carrière, rendant des services compatibles avec leurs forces et leur âge. Des collèges sont sortis et les évêques qui depuis un siècle gouvernent si sagement l'Église canadienne et les hommes d'État catholiques qui ont lutté pas à pas sur le terrain légal pour arracher aux Anglais les libertés dont jouissent aujourd'hui les Canadiens français. Voici la liste de ces collèges :

	FONDATION.	VALEUR de la PROPRIÉTÉ en DOLLARS.	NOMBRE D'ÉLÈVES.
Séminaire de Québec	1665	»	554
Collège de Montréal.	1767	»	465
— de Nicolet.	1803	260 000	305
— de Saint-Hyacinthe. . . .	1809	175 000	313
— de Sainte-Thérèse (dioc. de Montréal).	1825	102 000	350
— de Ste-Anne-de-la-Pocatière (Québec).	1829	180 000	300
— de l'Assomption (Montréal)	1832	135 000	290
— de Joliette (Montréal) . .	1846	130 450	330
— Saint-Laurent (Montréal).	1847	195 000	525
— Sainte-Marie (Montréal).	1848	367 000	400
— de Rigaud (Valleyfield). .	1850	87 500	310
— de Lévis (Québec)	1853	260 000	520
— Ste-Marie du Monnoir (St-Hyacinthe)	1853	62 100	240
— des Trois-Rivières. . . .	1860	98 000	260
— de Rimouski.	1867	57 000	120
— de Chicoutimi.	1873	76 000	225
— de Sherbrooke.	1875	69 000	245
— de Valleyfield	1893	119 000	100
— de Loyola (Montréal). . .	1897	60 000	170

La théologie a trois grands foyers au Canada : le grand séminaire de Montréal et celui de Québec qui entrent comme facultés de théologie dans la constitution de l'université Laval, et l'université d'Ottawa. Les séminaristes peuvent, après examens, s'y munir de tous les grades y compris celui de docteur. Le séminaire de Québec remonte à Mgr de Laval. Il compte environ cent étudiants, auxquels viennent s'ajouter les scolastiques de plusieurs communautés. Fondé en 1840, le grand séminaire de Montréal a pris rapidement un accroissement prodigieux. Il compte près de 300 élèves. Aussi ce nombre a-t-il exigé, de la part des prêtres de Saint-Sulpice qui le dirigent, une augmentation de personnel et des agrandissements matériels considérables. Ce séminaire est fréquenté par les étudiants ecclésiastiques de la province de Montréal et de plusieurs diocèses du Canada et des États-Unis. Les sulpiciens ont également fondé à Montréal un séminaire de philosophie, le seul de ce

genre au Canada. Ce superbe édifice, qui a coûté plus de 700 000 francs, domine la ville et a reçu jusqu'à 135 élèves. Ces deux établissements, situés dans le voisinage l'un de l'autre sur les flancs du Mont-Royal, sont tout près du collège ou petit séminaire. C'est encore Saint-Sulpice qui, avec l'approbation des évêques du Dominion et l'agrément du gouvernement anglais, a entrepris la construction du collège canadien à Rome, pour lequel plus d'un million de francs a été dépensé. Grâce à cette maison, une trentaine de jeunes prêtres du Canada peuvent chaque année poursuivre le cours de leurs études de théologie ou de droit canon sous les yeux du saint-siège. Depuis seize ans qu'il est ouvert (1888) le collège canadien a déjà produit les plus heureux fruits. Depuis quelques années, un nouveau grand séminaire a été ouvert à Halifax. L'archevêque en a confié la direction aux Pères eudistes.

4° *Journalisme.* — Le catholicisme ne possède au Canada ni grands journaux, ni revues importantes. La raison en est dans le chiffre même de la population catholique qui atteint à peine deux millions et demi, appartenant à deux langues. Dans ces conditions, la circulation ne serait pas assez grande pour couvrir les frais d'une telle entreprise. Les revues catholiques qui paraissent en France ou aux États-Unis, ou même en Italie, sont reçues par le clergé; il en est de même pour les journaux. En revanche, Québec et Montréal et les autres villes ont des revues et des journaux à circulation restreinte, qui se font plus ou moins, en ce qui regarde les questions catholiques, l'écho des grandes revues et qui s'occupent des intérêts religieux du pays. D'ailleurs, il n'y a au Canada ni revue, ni journal anti-religieux. A diverses reprises, il y a bien eu des tentatives d'en créer; mais jusqu'à ce jour les évêques ont eu assez d'autorité sur les fidèles pour tuer, en la condamnant, toute feuille dangereuse à la foi ou aux mœurs.

En 1898, à la suite d'une lettre ouverte que l'évêque leur avait adressée, les journalistes de Montréal protestèrent publiquement de leur soumission à l'autorité épiscopale, et s'engagèrent à bannir désormais de leurs feuilles les circonstances détaillées des crimes et les gravures dont ces récits étaient trop ordinairement accompagnés. Ils ont été généralement fidèles à leur promesse. Cf. *La grande cause ecclésiastique,* in-8°, Montréal, 1894.

5° *Sociétés et associations.* — La liberté d'association étant très grande au Canada, beaucoup de sociétés s'y sont constituées. Les catholiques canadiens-français ou irlandais ont les leurs, placées sous le haut patronage de leurs évêques et sous le contrôle de leurs prêtres. Une des plus anciennes est la Société Saint-Jean-Baptiste, fondée en 1834 par Ludger Duvernay, dans le but d'unir entre eux tous les Canadiens, de leur fournir un motif de réunion et l'occasion de fraterniser, de promouvoir les intérêts nationaux et de former un fonds destiné à des œuvres de bienfaisance. L'association comprend quatre grandes divisions : le clergé, les professions libérales, le commerce et l'industrie, les arts et métiers. Elle s'étend aujourd'hui aux Canadiens français du Canada et des États-Unis. Elle est assez riche pour avoir fait construire à Montréal un magnifique édifice connu sous le nom de *Monument national* et qui a coûté 300 000 dollars. Ses réunions donnent lieu à des manifestations d'une splendeur unique. En 1874, 1884 et 1898, Montréal a été témoin de ces réunions de 60 000 à 80 000 Canadiens, assistant à la sainte messe, célébrée en plein air, et défilant ensuite à travers les rues de la ville bannières déployées.

Viennent ensuite plusieurs sociétés de secours mutuel : l'Alliance nationale, fondée en 1892, à Montréal, comptant aujourd'hui près de 140 cercles et de 12 000 membres; l'Association catholique de bienfaisance mutuelle, organisée en 1876 par les catholiques irlandais d'Ontario, bénie par Léon XIII, dirigée par un grand conseil, tenant des assemblées générales tous les trois ans et dont les membres atteignent le nombre de 20 000. L'Association catholique de bienfaisance mutuelle des États-Unis, fondée à Niagara par l'évêque de Buffalo (1876), a un grand conseil à Québec et a reçu l'approbation des autorités religieuses du Canada. Citons encore l'Union franco-canadienne établie à Montréal en 1874 et connue pendant dix ans sous le nom de Protection des malades; l'ordre des Forestiers catholiques, fondé à Chicago, en 1883, avec l'approbation de Mgr Feehan, archevêque de cette ville, et qui est répandu au Canada depuis plus de dix ans. En 1895, cette association comptait 8 000 adhérents dans la cour provinciale de Québec, alors constituée; depuis, ce nombre a plus que triplé. Sur les six villes désignées pour les assemblées générales de la société, deux sont au Canada : Montréal et Ottawa. Nommons aussi la Société des artisans canadiens-français fondée à Montréal (1876), répandue par tout le Bas-Canada; en 1900, elle avait 14 500 membres; ils dépassent aujourd'hui 20 000. La Société de Saint-Vincent-de-Paul établie à Québec en 1846, à Montréal en 1848, couvre les villes de ses bienfaisantes conférences. A Montréal seul elle dépense plus de 135 000 francs par an pour les pauvres; de 1848 à 1895 elle a distribué pour un million et demi de bons de pain, de charbon ou de viande. Les dépenses de 1902 ont atteint pour tout le Canada français 330 000 francs. Que d'autres associations nous pourrions citer encore : l'Union catholique de la province de Québec (1897) qui fonctionne surtout dans les campagnes; la Légion catholique de bienfaisance, etc. Les cercles pour les marins catholiques, pour les jeunes gens, pour les ouvriers, sont également connus, surtout à Montréal dont la population atteint aujourd'hui 300 000 âmes. Les Irlandais ont fondé la Société de Saint-Patrice de Montréal qui se ramifie dans les cinq paroisses irlandaises de la ville et s'étend partout où il y a des catholiques irlandais. Son but répond assez bien à celui de l'Association Saint-Jean-Baptiste pour les Canadiens français. Leur société de tempérance (*Saint-Patrick's total abstinence and benefit society*), fondée par M. Phelan, prêtre de Saint-Sulpice et premier évêque de Kingston, fut la première du pays. Depuis sa fondation (1840) elle a produit un bien incalculable et vu se multiplier autour d'elle des sociétés de même genre. Citons encore les Chevaliers de Colomb (*Knights of Colombus*), société qui établit des rapports entre l'élite des catholiques irlandais et à laquelle appartiennent beaucoup d'évêques et de prêtres irlandais des États-Unis et du Canada.

A ces associations s'en ajoutent d'autres dont le but est exclusivement religieux; telles sont les sociétés d'adoration diurne et nocturne; les congrégations d'hommes, de jeunes gens, dont plusieurs sont fort anciennes. La congrégation des hommes de Notre-Dame de Montréal remonte à 1663 et est affiliée à la *Prima primaria* de Rome depuis 1673. Les associations de l'apostolat de la prière, de la ligue du Sacré-Cœur, des prêtres adorateurs du Saint-Sacrement, du tiers-ordre de Saint-François-d'Assise, et d'autres encore, fruits de la piété catholique, trouvent au Canada une terre toute préparée pour y germer et y grandir. Les associations de la Sainte-Famille y datent du XVIIe siècle; ce fut une dévotion des plus chères aux premiers colons de Ville-Marie et de Québec, que celle à la Sainte-Famille de Nazareth. Nommons enfin l'*Union de prières* ou société de la bonne mort établie par M. Picard, prêtre de Saint-Sulpice, et qui compte 27 000 membres à Montréal et plus de 100 000 dans la seule province de Québec. Son but est d'obtenir de très bien vivre et de bien mourir. Moyennant une légère redevance annuelle, ses membres ont droit à des funérailles convenables.

6° *Missions.* — Des missions indiennes du XVIIe siècle

il reste encore des traces. On trouve dans la province ecclésiastique d'Halifax plusieurs groupes catholiques de Micmacs et d'Abénakis; dans le diocèse de Québec une paroisse entièrement composée de Hurons, cf. *N.-D. de Lorette en la Nouvelle-France,* par l'abbé Lindsay, Québec, 1902; dans celui de Montréal deux paroisses iroquoises. L'une d'elles, Caughnawaga (mot iroquois qui veut dire *dans le rapide*), située, près de Montréal, sur le Saint-Laurent, compte 2060 Indiens catholiques. Cette mission, fondée par les jésuites en 1667 et desservie par eux jusqu'en 1783, est revenue entre leurs mains en 1903. La seconde, la paroisse iroquoise algonquine du Lac-des-deux-Montagnes, nommée aussi Oka, aujourd'hui comme aux premiers jours est desservie par les sulpiciens. Signalons enfin, dans le diocèse de Valleyfield, le centre iroquois catholique de Saint-Régis.

Ce sont là des exceptions. Les vraies missions actuelles du Canada sont situées au Nord-Est, le long de la côte du Labrador, au Nord sur les rives de la baie d'Hudson et surtout au Nord-Ouest dans les immenses territoires qui s'étendent de l'Ontario jusqu'au bas Mackensie et à l'Alaska. Au Nord-Est, la préfecture apostolique du golfe Saint-Laurent embrasse le Labrador et l'extrémité de la province de Québec. Elle compte environ 10000 catholiques : parmi eux, beaucoup d'Esquimaux, de Nascapis et de Montagnais. L'administration de cette préfecture est confiée aux Pères eudistes. Plusieurs prêtres séculiers et quelques religieux oblats collaborent avec eux. Les missionnaires sont en tout une vingtaine. Ils sont aidés par des religieuses qui font la classe aux petits enfants ou exercent les multiples offices de la charité.

A l'Ouest, dans les diocèses de Pembroke et de Peterboro les missions sont nombreuses. Le premier de ces diocèses ne date que de 1898; auparavant c'était le vicariat apostolique de Pontiac. Il se prolonge au nord jusqu'à la baie d'Hudson. A cette extrémité est située la mission d'Albany, fondée en 1894 par les Pères oblats. Aux Pères oblats également sont confiées les missions du lac Témiscamingue, d'Abbittibi, de Grassey Lake, etc., et celles, situées sur la hauteur des Terres, qui sépare le bassin de la baie d'Hudson de celui de l'Ottawa, missions de Waswanipi, Mekiscan, Grand-Lac, Lac-Barrière, Maniwaki et beaucoup d'autres. Mgr Proulx, *A la baie d'Hudson,* Montréal, 1886. Les Pères jésuites ont plusieurs missions sur les bords du lac Huron et de la baie Géorgienne, régions jadis habitées par les Hurons, dont ils furent les apôtres au XVIIe siècle. Établis à Fort-William, à Massey-Station, à Sudbury, à Wikwemikong, au Sault-Sainte-Marie et dans quelques autres centres, tous dans le diocèse de Peterboro, ces missionnaires rayonnent pour le service des âmes dans beaucoup de missions secondaires.

Restent enfin les missions les plus importantes, celles du Nord-Ouest, toutes aux mains des oblats de Marie-Immaculée. Elles comprennent la province ecclésiastique de Saint-Boniface et celle de Vancouver, sauf l'île de ce nom, qui forme à elle seule une circonscription archiépiscopale. Ces provinces se divisent en deux diocèses, Saint-Albert et New-Westminster, et en trois vicariats apostoliques, Saskatchewan, Athabaska et Mackensie-Yukon. Toutes ces divisions ecclésiastiques ont à leur tête des évêques oblats. Le nombre des Pères occupés dans les missions s'élève au-dessus de cent-cinquante. Ils sont assistés par des frères convers de la même congrégation. Une centaine de prêtres séculiers sont répandus dans les diocèses de Saint-Boniface, de Saint-Albert et de New-Westminster. Les Indiens du Nord-Ouest se rattachent à la race algonquine. Ils sont connus sous le nom général de Kristinous ou Cris et se nomment eux-mêmes Néhivourik. Ils sont disséminés dans le bassin de la baie d'Hudson, au nord du lac Supérieur, dans le Kewatin, et jusque dans le bas Mackensie, où ils confinent aux Tinnehs des côtes de la mer Glaciale. D'après une estimation récente, ils s'élèveraient au nombre de 45000. La Colombie anglaise compte 26000 Indiens qui appartiennent à une race différente. Le zèle des missionnaires ne s'exerce pas seulement sur les sauvages, mais encore sur les métis, très nombreux dans tout le Far-West, et sur les colons de toute race et de toute nationalité. Ces immenses territoires, où l'on ne voyait, en 1845, qu'un évêque et six prêtres, comptent aujourd'hui sept évêques, trois cent dix prêtres, réguliers ou séculiers, et voient se dresser quatre cent huit églises, cent trente-six écoles et plusieurs hôpitaux. Les catholiques y dépassent le nombre de 100000. Il n'est pas de localité tant soit peu importante qui n'ait sa chapelle et ne reçoive le missionnaire. Pour une très grande part, c'est l'œuvre des oblats de Marie-Immaculée. L'histoire de l'évangélisation du Nord-Ouest forme une épopée des plus émouvantes dans les annales catholiques; la dernière page n'en est pas encore écrite. Piolet, *La France au dehors,* t. VI; P. Jonquet, *Vie de Mgr Grandin,* Montréal, 1904; dom Benoît, *Vie de Mgr Taché,* Saint-Boniface, 1904; *Annales des Pères oblats,* Ottawa.

7° *Lieux de pèlerinage.* — Moins nombreux que dans les pays où le catholicisme est implanté depuis de longs siècles, les lieux de pèlerinage aimés et fréquentés par les fidèles ne sont pas rares dans le Bas-Canada. Québec possède le sanctuaire de N.-D. des Victoires qui remonte aux origines mêmes de la colonie. Montréal voit de nombreux pèlerins se recommander à N.-D. de Bon-Secours dont la chapelle, commencée dès 1657, se dresse au-dessus du port. C'est là que, chaque année, l'archevêque, entouré du clergé de la ville, vient inaugurer le mois de Marie. Le calvaire élevé par M. Picquet, S.S., au Lac-des-deux-Montagnes, en 1725, attire aussi de nombreux pèlerins, surtout le 14 septembre, fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix. Mais le pèlerinage, on peut dire national, du Canada est celui de Sainte-Anne de Beaupré. Ce sanctuaire, dû à la pieuse initiative de marins bretons arrachés par sainte Anne au naufrage (1657), s'est modifié et embelli au cours des siècles. Il est actuellement entouré d'un village. Il est situé à sept lieues au-dessous de Québec sur la rive nord du Saint-Laurent. Des milliers de pèlerins affluent en ce lieu chaque été du Canada et des États-Unis pour prier la « bonne sainte Anne ». Les faveurs spirituelles et temporelles obtenues ont accru le nombre des pieux voyageurs. Les rédemptoristes, qui ont la desserte de l'église depuis 1879, reçoivent par an environ cent vingt pèlerinages organisés. En 1903 le nombre des pèlerins a été de 168000. Signalons encore les sanctuaires de N.-D. du Cap de la Madeleine, entre Québec et Montréal; de N.-D. de Lourdes à Montréal; de N.-D. de Lourdes à Rigaud, diocèse de Valleyfield. Dans ces lieux beaucoup d'âmes meurtries trouvent la guérison, de cœurs abattus ou affligés le courage et la consolation. Abbé Leleu, *Histoire de N.-D. de Bon-Secours à Montréal,* Montréal, 1900; le P. Charland, *Madame sainte Anne,* Paris, Montréal, 1898.

8° *Rôle providentiel du Canada.* — Nous ne pouvons clore cet article sans constater que les catholiques canadiens de race française se regardent comme un peuple élu, destiné par la divine providence à influer profondément sur l'avenir de l'Amérique. Ils ont foi en une mission à remplir; et cette mission, c'est celle que la France a remplie en Europe. Historiens, poètes, romanciers expriment à l'envi cette idée dans leurs ouvrages. C'est un thème cher à leurs orateurs aussi bien de la politique que de l'Église et de l'université. « Après avoir médité l'histoire du peuple canadien, dit un de leurs historiens mort au mois de février 1904, l'abbé Casgrain, il est impossible de méconnaître les grandes vues providentielles qui ont présidé à sa formation; il est impos-

sible de ne pas entrevoir que, s'il ne trahit pas sa vocation, de grandes destinées lui sont réservées dans cette partie du monde. La mission de la France américaine est la même sur ce continent que celle de la France européenne sur l'autre hémisphère. Pionnière de la vérité comme elle, longtemps elle a été l'unique apôtre de la vraie foi dans l'Amérique du Nord. Depuis son origine elle n'a cessé de poursuivre fidèlement cette mission. C'est de son sein, nous n'en doutons pas, que doivent sortir les conquérants pacifiques qui rameneront sous l'égide du catholicisme les peuples égarés du nouveau monde. » *Histoire de la vénérable Marie de l'Incarnation*, t. I, p. 95. C'est à cette action providentielle que le Canadien attribue d'avoir été détaché de la France à la veille de la Révolution française. Il reconnaît la main de Dieu dans la rébellion des colonies anglaises d'Amérique (1775-1782) et dans l'agression des États-Unis en 1812 qui obligèrent l'Angleterre à traiter les Canadiens avec plus de justice. Il la reconnaît enfin dans les conséquences inattendues de l'Acte d'union des deux Canadas en 1840, qui furent, contrairement aux prévisions de ceux mêmes qui le provoquèrent, une liberté plus grande de l'Église catholique et une influence plus profonde de l'élément français. Cf. Gailly de Taurines, *La nation canadienne*, c. XXV, p. 280-291; Masson, *Le Canada français et la providence*, Québec, 1875; P. Ragey, *Une nouvelle France*, in-12, Paris, 1902, c. XVII. Nous conclurons cet article en mettant sous les yeux du lecteur un tableau qui lui permettra de juger des progrès du catholicisme dans les différentes provinces du Canada pendant la dernière moitié du XIXe siècle :

	1851	1861	1871	1881	1891	1901
ONTARIO						
Catholiques	167 695	258 151	274 166	320 839	358 300	390 304
Anglicans	223 365	311 559	330 995	366 539	385 999	367 937
Presbytériens	204 148	303 374	356 442	417 749	453 147	477 386
Méthodistes	213 365	350 373	462 264	591 503	654 033	666 388
Baptistes	45 353	61 539	86 630	106 680	106 047	116 281
QUÉBEC						
Catholiques	746 854	943 253	1 019 850	1 170 718	1 291 709	1 429 260
Anglicans	44 682	63 487	62 449	68 797	75 472	81 563
Presbytériens	38 470	43 735	46 165	50 287	52 673	58 013
Méthodistes	21 199	30 844	34 100	39 221	39 544	42 014
Baptistes	4 493	7 751	8 686	8 853	7 991	8 393
NOUVELLE-ÉCOSSE						
Catholiques	69 131	86 281	102 001	117 487	122 452	129 578
Anglicans	36 115	47 744	55 143	60 255	64 410	66 107
Presbytériens	72 924	88 755	103 539	112 488	108 952	106 381
Méthodistes	23 593	34 167	40 871	50 811	54 192	57 490
Baptistes	42 643	62 941	73 430	83 761	83 122	74 869
NOUVEAU-BRUNSWICK						
Catholiques	»	85 283	96 016	109 091	115 961	125 698
Anglicans	»	42 776	45 481	46 768	43 095	41 767
Presbytériens	»	36 652	38 852	42 888	40 639	39 496
Méthodistes	»	25 636	29 856	34 514	35 504	35 973
Baptistes	»	57 730	70 597	81 092	79 649	80 806
ILE DU PRINCE-ÉDOUARD						
Catholiques	27 147	35 852	40 442	47 115	47 837	45 796
Anglicans	6 530	6 785	7 220	7 192	6 646	5 976
Presbytériens	20 402	25 862	29 579	33 835	33 072	30 750
Méthodistes	4 934	7 865	11 070	13 485	13 596	13 402
Baptistes	2 900	3 450	4 371	6 236	6 265	5 898

	MANITOBA			COLOMBIE ANGLAISE			TERRITOIRE DU NORD-OUEST		
	1881	1891	1901	1881	1891	1901	1881	1891	1901
Catholiques	12 246	20 571	35 672	10 043	20 843	33 639	4 443	13 008	39 653
Anglicans	14 297	30 852	44 922	7 804	23 619	40 689	3 166	14 166	31 659
Presbytériens	14 292	38 977	65 348	4 095	15 284	34 081	531	12 507	30 987
Méthodistes	9 470	28 427	49 936	3 516	14 298	25 047	461	7 980	26 636
Baptistes	9 449	16 112	9 148	434	3 098	6 471	20	1 555	5 926

I. OUVRAGES SUR L'HISTOIRE GÉNÉRALE DU CANADA. — En outre des ouvrages cités au cours de l'article, Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 13 in-4°, Paris, 1744; *Relation des jésuites*, 3 in-8°, Québec, 1858; ces deux ouvrages, ainsi que les *Relations inédites de la Nouvelle-France* (1672-1679), publiées à Paris, 1861, 2 in-8°, et d'autres documents

encore ont été réunis et publiés avec une traduction anglaise dans l'édition de Reuben Gold Thwaites, 73 in-8°, Cleveland (États-Unis), 1897, sous ce titre : *Travels and Explorations of the jesuit missionnaries in New-France* (1610-1791); Sagard, récollet, *Histoire du Canada et voyages que les Pères récollets y ont faits,* 3 in-8°, Paris, 1636; le P. Sixte le Tac, récollet, *Histoire chronologique de la Nouvelle-France ou Canada,* publiée par E. Réveillaud, Paris, 1888; C. Leclerc, *Établissement de la foi dans la Nouvelle-France,* in-12, Paris, 1690; Faillon, S. S., *Histoire de la colonie française en Canada,* 3 in-4°, Ville-Marie (Paris), 1865-1866; abbé Ferland, *Cours d'histoire du Canada* (des origines à 1760), 2 in-8°, Québec, 1861-1865; F.-X. Garneau, *Histoire du Canada* (jusqu'en 1841), 3 in-8°, Québec, 1845-1848; abbé H.-R. Casgrain, *Montcalm et Lévis,* 2 in-8°, Québec, 1891; in-4°, Tours, 1898; Turcotte, *Le Canada sous l'Union* (1841-1867), 2 in-8°, Québec; E. Rameau, *La France aux colonies,* in-8°, Paris, 1859; de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France,* 3 vol., Paris, 1896; Parkman, *Les pionniers français dans l'Amérique du Nord,* trad. de Mme la comtesse de Clermont-Tonnerre, née Vaudreuil, in-8°, Paris, 1874; Eugène Guénin, *La Nouvelle France,* in-4°, Paris, 1900; P. Ragey, *Une nouvelle France,* in-12, Paris, 1902; Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* in-8°, Paris, 1894; Mgr H. Têtu, *Les évêques de Québec,* Québec, 1889; Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse au Canada,* in-8°, Montréal, 1872; R. Christie, *History of the late Province of Lower Canada parliamentary and political,* 6 vol., Québec, 1842; abbé Tanguay, *Répertoire général du clergé canadien,* in-8°, Québec, 1868-1869; Margry, *Mémoires et documents pour servir à l'histoire des origines françaises des pays d'Outre-Mer,* in-8°, Paris (1879-1888); J. Guérard, *La France canadienne, situation religieuse,* dans *Le correspondant,* 1877; abbé Gosselin, *L'Église du Canada,* 2 art. dans la *Revue du clergé français,* 1895; *Mandements et Lettres des évêques de Québec,* 6 in-8°, publiés par Mgr Têtu et l'abbé Gagnon, Québec, 1888-1889; Meilleur, *Mémorial de l'éducation du Bas-Canada,* in-8°, Québec, 1876; Th. Chapais, *Jean Talon, intendant de la Nouvelle-France,* in-8°, Québec, 1904.

II. Ouvrages particuliers. — 1° *A l'Acadie :* Rameau de Saint-Père, *Une colonie féodale en Amérique, l'Acadie,* 2 in-8°, Paris, 1889; abbé Casgrain, *Un pèlerinage au pays d'Évangéline,* in-8°, Québec, 1888; Id., *Les sulpiciens et les prêtres des Missions étrangères en Acadie (1676-1762),* Québec, 1897; E. Richard, *Acadia,* 2 in-8°, New-York, 1895; Poirier, *Le P. Lefebvre et l'Acadie,* in-8°, Montréal, 1898; C. Derouet, *La nationalité française en Acadie,* dans *Le correspondant,* 1899; abbé Maurault, *Hist. des Abénaquis,* Montréal, 1866; Moreau, *Histoire de l'Acadie française de 1598 à 1755,* in-8°, Paris, 1873.

2° *A Québec.* — Abbé Casgrain, *Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation, précédée d'une esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de cette colonie,* in-8°, Québec, 1878; Id., *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec,* in-8°, Québec, 1864; abbé Gosselin, *Vie de Mgr de Laval, premier évêque de Québec (1622-1708),* 2 in-8°, Québec, 1890; *Mgr de Saint-Vallier et l'hôpital général de Québec,* Québec, 1882; Mgr Têtu, *Histoire du palais épiscopal de Québec,* in-8°, Québec, 1896; Camille Roy, *L'université Laval et les fêtes du cinquantenaire,* in-8°, Québec, 1903.

3° *A Montréal.* — Dollier de Casson, S.S., *Histoire du Montréal,* Montréal, 1869; Faillon, S.S., *Vie de la Mère Bourgeoys,* 2 in-8°, Paris, 1853; Id., *Vie de Mlle Mance, fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Ville-Marie,* 2 in-8°, Paris, 1854; Id., *Vie de Mme d'Youville, fondatrice des sœurs grises,* Paris, 1852; Leblond de Brumath, *Histoire populaire de Montréal,* in-8°, Montréal, 1890; P. Rousseau, *Histoire de Paul de Chomedey de Maisonneuve, fondateur de Montréal,* Montréal, 1886; *Mandements et lettres circulaires des évêques de Montréal,* 10 in-8°, Montréal, 1887-1900; *Mélanges religieux,* 3 vol., Montréal, 1899; *Mémoires et documents relatifs à l'histoire du Canada, publiés par la Société historique de Montréal,* 9 in-8°, Montréal, 1859-1880; *Le diocèse de Montréal à la fin du XIXe siècle,* in-4°, Montréal, 1900.

4° *Au Nord-Ouest. — Les missions catholiques,* Lyon; *Annales de la propagation de la foi,* Lyon; *Rapports sur les missions du diocèse de Québec, qui sont secourues par la propagation de la foi,* 21 in-8° ou in-12, Québec, 1839-1874; *Rapports de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal, 1839-1875,* 15 vol., Montréal; depuis 1877 ces rapports ont été remplacés par une seule publication pour le Canada : *Annales de la propagation de la foi pour la province de Québec;* Piolet, S.J., *La France au dehors,* Paris, 1903, t. VI, *Amérique;* dom Benoit, *Vie de Mgr Taché, archev. de Saint-Boniface,* Saint-Boniface, 1904; P. Jonquet, O.M.I., *Vie de Mgr Grandin, évêque de Saint-Albert,* Montréal, 1904; J. Tassé, *Les Canadiens de l'Ouest,* 2 in-8°, Montréal, 1878; Mgr Taché, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique,* in-8°, Montréal, 1866; Id., *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique,* in-8°, Montréal, 1869; *Annuaire de Ville-Marie, Origine, utilité et progrès des institutions catholiques de Ville-Marie,* 2 in-12, Montréal, 1863-1882.

Pour des indications plus amples sur des ouvrages écrits au Canada ou sur le Canada, nous signalons un *Essai de bibliographie canadienne,* par Philéas Gagnon, in-8°, Québec, 1895.

A. Fournet.

II. CANADA. Protestantisme. — Après quelques mots sur le protestantisme au Canada avant la conquête de ce pays par l'Angleterre (1763), nous résumerons l'histoire des principales sectes, nous ferons enfin connaître l'état actuel des sectes.

I. Avant la conquête. — Le premier protestant dont le nom a été conservé dans les annales du Canada, c'est le calviniste Chauvin. Henri IV lui avait octroyé le privilège exclusif du trafic des fourrures en ce pays, à condition qu'il y donnât commencement à une colonie. Mais il n'en fit rien. Champlain, *Mémoires,* 1640, t. I, c. VI, p. 33-38. Quatre ans plus tard (1603), Pierre Dugas, sieur de Monts, calviniste lui aussi, se mit à la tête d'une association et obtint le monopole du commerce des pelleteries. Il fonda Port-Royal (aujourd'hui Annapolis, Nouvelle-Écosse); mais cet établissement périclita, échoua même d'abord, par suite des divisions entre catholiques et huguenots. Faillon, *Histoire de la colonie française en Canada,* t. I, p. 89. Lorsque, quinze ans après, les récollets introduits par Champlain s'appliquent à convertir les sauvages, leur zèle est contrarié et leurs efforts mis en échec par l'hostilité, à peine palliée, des calvinistes nombreux que la Compagnie des marchands compte parmi ses chefs et ses agents. Leclerc, *Premier établissement de la foi,* t. I, passim ; Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faits pour la conversion des infidèles,* etc., réimprimé par Tross, Paris, 1866. Les frères de Caen, préposés à la seconde Compagnie des marchands, sont huguenots et suscitent de telles difficultés aux catholiques et à l'évangélisation des Indiens, que les colons, réunis en assemblée générale à Québec (1621), demandent au gouvernement français l'exclusion des réformés du Canada. Faillon, *op. cit.,* t. I, p. 196. En 1628, David Kertk, Dieppois, protestant au service de l'Angleterre contre sa patrie, s'empare de Port-Royal au nom de Charles Ier et laisse là quelques familles protestantes. Ferland, *Cours d'histoire du Canada,* t. I, p. 246. L'année suivante, il prend Québec (1629) par la trahison d'un autre huguenot français ; et le Canada reste trois ans aux mains de l'Angleterre.

A dater de 1632 jusqu'au traité d'Utrecht (1713) qui céda l'Acadie aux Anglais, il n'est plus question de protestants au Canada. L'invasion réformiste se produisit surtout après la conquête, comme on va le voir en suivant les progrès de chaque secte en particulier.

II. Histoire des principales sectes. — 1° *Anglicans.* — Les anglicans font remonter le plus haut possible leur prise de possession de la terre canadienne. Entre 1729 et 1738, ils signalent un maître d'école qui instruit quelques familles à Annapolis ; de 1736 à 1743 un second s'installe à Canso (Cap-Breton) aux frais de la S. P. C. (Société de propagande chrétienne). En 1749, lord Cornwallis fonde Halifax, qui devient pour plusieurs années le centre anglican du pays. Cinq ans après la capitulation de Montréal (1760), le Bas-Canada ne comptait encore, au rapport de Murray lui-même, que 19 familles anglicanes et un seul ministre. Le nombre des anglicans était fort petit, quand la conclusion de la guerre de l'indépendance américaine fit affluer sur le territoire canadien les protestants fidèles à la couronne d'Angleterre ou loyalistes. Leur flot se déversa sur le Haut-Canada, où 10000 se fixèrent, et sur les provinces maritimes, alors connues sous le nom de Nouvelle-Écosse, où ils vinrent au nombre de 29000. La

province de Québec fut à peu près exempte : en 1784 nous n'y trouvons qu'un seul ministre.

En 1787 fut érigé le premier évêché. Le titulaire Inglis fixé à Halifax avait juridiction sur tout le Canada. L'année suivante, lord Dorchester divisa le Haut-Canada en 4 districts, et, en 1789, se tint à Québec la première assemblée de l'Église anglicane. Vers ce temps, le ministre des colonies, pressé par le gouvernement, par la Société de propagande et aussi par les colons d'outre-mer, s'arrête à l'étrange projet de gagner au protestantisme tous les Canadiens français, et donne au gouverneur des ordres en conséquence. Pour s'y conformer et réussir, celui-ci fit venir des pasteurs de langue française, Suisses pour la plupart, et leur assigna un poste. Mais rejetés à la fois des anglicans et des catholiques, ces ministres échouèrent et, avec eux, le projet.

En 1791, le Canada, en vertu d'une constitution nouvelle, fut divisé en deux parties : le Bas-Canada ou province de Québec et le Haut-Canada ou province d'Ontario. Par un article spécial, sous le nom de *Clergy reserves act*, on réserva un septième du territoire, soit 2 500 000 acres, pour les besoins du clergé protestant. Cette concession fut plus tard (1840) l'objet de graves discussions parlementaires.

En 1793 fut créé l'évêché anglican de Québec. Sa juridiction s'étendait aux deux Canadas. Le titulaire, Jacob Mountain, l'occupa jusqu'en 1826. Il fut mêlé plus ou moins directement aux luttes qu'eut à soutenir l'Église catholique contre le protestantisme au début du XIXe siècle. En 1800, nous le voyons à la tête de l'*Institution royale*, société formée en apparence pour encourager l'instruction du peuple, mais destinée en réalité à faciliter l'anglification du pays. Les membres en étaient tous protestants : le lord-évêque en avait la présidence ; si bien que l'instruction publique dans une province toute catholique se trouva dans des mains protestantes. Il fit également partie de ce groupe d'hommes fanatiques qui, sous le gouverneur Craig (1801-1811), s'employèrent avec acharnement à substituer la hiérarchie protestante au clergé catholique. Cf. Garneau, *Hist. du Canada*, l. XIII, c. II, t. III, p. 108 ; et plus haut, col. 1468. Cependant les anglicans augmentaient par l'émigration. En 1814, l'Ontario en comptait 70 000 avec 5 ministres. En 1817, la population anglicane des provinces maritimes était desservie par 23 pasteurs et instruite par 28 maîtres d'école. Quand mourut Jacob Mountain en 1825, 60 ministres étaient employés dans le Bas-Canada. Son successeur, Stewart, trouva 5 000 anglicans fixés à Québec même. Sous lui (1830) se forma la *Société pour convertir et civiliser les Indiens du Haut-Canada*, dénomination qui suffit à en indiquer le but principal et à laquelle on ajouta bientôt *et de propager l'Évangile parmi les pauvres colons* (*settlers*).

En 1840, la question des *réserves du clergé protestant*, dont nous avons parlé plus haut, reçut une solution. Depuis 1817 elle faisait chaque année le sujet d'ardents débats devant la Chambre. Le parlement de Londres arrêta qu'une moitié des terres réservées au clergé protestant par l'acte de 1791 ferait retour au domaine public et que l'autre moitié serait remise pour les deux tiers à l'Église anglicane et pour un tiers à l'Église presbytérienne. Plus tard, en 1853 et 1854, le parlement, d'accord avec la Chambre canadienne, affecta les terrains concédés à ces Églises aux corporations municipales et accorda en compensation 1 103 405 dollars à l'Église d'Angleterre et 509 703 à celle d'Écosse.

A partir de 1840 les fondations se multiplient. Renvoyant pour les établissements de haute éducation au tableau placé plus loin, nommons ici la *Société ecclésiastique* (*Church Society*) (1842), destinée à assurer la prospérité financière des diocèses où elle est établie.

En 1839 avait été érigé le diocèse de Terre-Neuve ; en 1846 fut créé celui de Fredericton pour le Nouveau-Brunswick ; en 1850 celui de Montréal. L'année précédente (1849), un évêché avait été créé sous le nom de terre de Rupert (Rupert's Land), qui embrassait tout le Nord-Ouest canadien.

L'année 1851 vit les sept évêques anglicans se réunir en vue de préparer un synode ayant pour but l'établissement d'une Église coloniale avec tout son organisme. L'année suivante, tous les évêques anglicans des colonies britanniques se réunissaient en Angleterre pour délibérer sur l'opportunité d'organiser des Églises indépendantes de la métropole. Un bill présenté dans ce sens aux Communes par Gladstone fut rejeté. Néanmoins, avec l'autorisation de la Chambre canadienne, les anglicans purent s'assembler en synode général dès 1859.

Avec l'accroissement de la population se fait sentir le besoin de diocèses nouveaux ; et l'on crée ceux de London et de Huron (1857), d'Ontario (1861), de Moosonee, de Saskatchewan, de Qu'Appelle et de Calgary (1870), d'Algoma (1874), d'Hamilton (1875).

En 1860, Montréal reçut le titre de métropole. L'octroi de ce titre comme la nomination aux sièges épiscopaux étaient des privilèges de la couronne. Le synode canadien résolut de s'émanciper et il élut en 1863 W. Williams évêque de Québec. Ce personnage, entrant dans les dispositions d'esprit de ses électeurs, acheva l'émancipation commencée, en se passant du concours de l'Angleterre, et pour procurer des ressources à l'anglicanisme canadien et pour lui recruter des ministres. Dès lors, la dignité de métropolitain devint élective. Le siège de Montréal la conserva sous les évêques Fulford et Oxenden (1860-1879). Mais après, elle passa au siège de Fredericton (Nouveau-Brunswick). Elle est revenue à Montréal depuis 1901, année où l'évêque anglican de cette ville a reçu le titre d'archevêque.

Signalons encore, en 1874, la participation au synode général des anglicans des provinces maritimes qui jusque-là s'étaient tenus à l'écart ; en 1883, la création de la « Société des missions domestiques et étrangères » qui, aidée par une association de dames appelée *Woman's auxiliary*, réunit annuellement 200 000 francs, somme qui permet d'entretenir des missionnaires au Japon, en Chine, aux Indes, en Afrique et même en Palestine.

Aujourd'hui les anglicans comptent au Canada 2 archevêques, celui de Rupert's Land qui a le titre de primat de tout le Canada, et celui de Montréal qui est métropolitain, 20 évêques et environ 1 150 ministres. Leur nombre s'élève à 680 346.

Les doctrines et l'organisation de l'anglicanisme au Canada sont les mêmes qu'en Angleterre. Ici comme là-bas il se divise en trois branches : la Haute-Église (*High Church*), la Basse-Église (*Low*) et l'Église-Large (*broad*) : aussi n'y insistons-nous pas. Voir ANGLICANISME.

2° *Presbytériens.* — On ne saurait compter comme ancêtres des presbytériens actuels du Canada, ni les huguenots du début du XVIIe siècle, ni le groupe protestant fort mêlé qui s'établit (1750) près d'Halifax, pour y être aux mains des gouverneurs de ce pays un instrument de vexation contre les Acadiens. Les premiers vinrent d'Écosse et se fixèrent à Truro (1795) et à Pictou (1796) dans la Nouvelle-Écosse. Deux autres groupes s'étaient arrêtés, l'un à Montréal, l'autre à Québec. Il faut arriver en 1817 pour trouver un synode établi, celui de la Nouvelle-Écosse. Il compte alors 42 000 âmes et 19 ministres. L'année suivante (1818) fut érigé le *Presbytère* des Canadas qui devint plus tard le *Synode uni du Haut-Canada*. Les presbytériens étaient alors en tout 89 000 et avaient 51 ministres.

Il serait difficile de suivre dans leurs divisions et dans leurs unions successives les sectes presbytériennes ; disons seulement que toutes les scissions qui se produisent en Écosse donnent naissance à de semblables au Canada. L'Église *établie* d'Écosse a ses affiliations sur la terre canadienne et l'Église *séparée* a aussi les

siennes. Lorsqu'en 1843 se forme en Écosse la *libre* Église protestante d'Écosse (*Free protesting Church*), qui se sépare de l'Église établie dont elle condamne la servilité à l'égard de l'autorité civile, aussitôt la même division éclate parmi les presbytériens des provinces maritimes, et tandis qu'au Nouveau-Brunswick la majorité reste fidèle à l'Église établie, dans la Nouvelle-Écosse elle se rallie à l'Église libre; dans Ontario, sur 68 ministres, 23 se prononcent pour l'Église libre. En 1844, il y avait au Canada 265 000 presbytériens et 185 ministres.

Entre 1845 et 1875 un mouvement de rapprochement se produit entre les divers rameaux presbytériens. Dans les provinces maritimes toutes les sectes affiliées à l'Église d'Écosse s'unissent entre elles, vers 1868, tandis que les rameaux de l'Église libre s'allient avec les autres dissidents. Un mouvement semblable se dessine dans Ontario, et aboutit en 1861 à l'organisation du synode de l'Église canadienne presbytérienne.

Enfin en 1875 presque toutes les Églises presbytériennes concluent une union générale. Pour arriver à cette entente, elles ont dû s'arrêter à des points admis par tous et rédigés en trois articles qui forment la base de leur union. Les voici : 1° les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament étant la parole de Dieu sont la seule règle infaillible de la foi et des mœurs; 2° la Confession de foi de Westminster constituera la règle de subordination de cette Église; le grand et le petit catéchismes seront adoptés par l'Église et désignés pour servir à l'instruction du peuple. Il est bien entendu que rien de ce qui est contenu dans les susdits confession et catéchisme touchant l'autorité civile ne sera regardé comme sanctionnant aucun principe ou opinion en désaccord avec la pleine liberté de conscience en matière religieuse; 3° le gouvernement et le culte de cette Église seront conformes aux principes et à la pratique reconnus dans l'Église presbytérienne, ainsi que le porte la « Forme du gouvernement de l'Église presbytérienne » et le « Directoire du culte public de Dieu ». On le voit, cette base est assez large pour prêter à une union extérieure qui n'exclut presque aucune division de croyances. Depuis, les presbytériens du Dominion ont augmenté d'année en année. En 1897 ils étaient 800 000 et avaient 1 179 ministres. Aujourd'hui ils sont 850 000 et comptent 1 300 ministres, répartis dans 6 synodes. Ils ont des missions aux Nouvelles-Hébrides, à la Trinité, en Corée, aux Indes et en Chine.

3° *Méthodistes.* — La secte des méthodistes compte un peu plus d'un siècle au Canada, et déjà, parmi les sectes protestantes, elle est devenue la plus nombreuse (917 000). Elle apparut d'abord dans les provinces maritimes vers 1779. Quelques familles l'apportaient d'Angleterre. Elle se recruta parmi les soldats nombreux qu'entretenait le gouvernement dans la Nouvelle-Écosse et bientôt parmi les loyalistes, si bien qu'à la mort de John Wesley (1791) elle avait trois foyers dans la Nouvelle-Écosse.

Jusqu'en 1828, le méthodisme au Canada vécut sous la tutelle des conférences méthodistes des États-Unis et sous la forme épiscopalienne que Wesley avait cru devoir adopter pour l'Amérique. Dès 1794, la Conférence de New-York fit du Canada un district particulier relevant d'elle. En 1810, elle en érigea deux : Haut-Canada et Bas-Canada. Les méthodistes n'étaient alors que 2 863. La guerre de 1812 ayant éclaté, les citoyens américains des États-Unis reçurent des autorités anglaises l'ordre de repasser la frontière : parmi eux la plupart des ministres méthodistes. Les divisions politiques amenèrent en 1824, l'érection d'une Conférence canadienne; et, quatre ans plus tard, 1828, l'organisation du méthodisme canadien en Église distincte.

Néanmoins, les attaques contre la secte nouvelle étaient nombreuses. Les anglicans, l'évêque Strachan en tête les accusaient de sympathie pour la république américaine contre l'Angleterre et leur disputaient dans l'Assemblée législative le droit de célébrer les mariages, de posséder des immeubles pour leurs réunions, refusant de reconnaître leur existence légale. Sous ces influences et sous d'autres, les méthodistes, au moins en très grande quantité, s'agrégèrent à la Conférence britannique (1834) et en acceptèrent la forme presbytérienne; tandis qu'un fragment, tout en se proclamant indépendant des États-Unis, préféra garder la forme épiscopalienne.

Depuis, les méthodistes sont allés se multipliant surtout dans la province d'Ontario, où ils sont près de 700 000 sur 917 000 dans tout le Canada. Leurs sectes sont nombreuses. Nommons la secte wesleyenne, organisée par Elder Ryan en 1829. Séparée de la Conférence d'Angleterre en 1840, unie de nouveau en 1847; accrue en 1854 et 1874 de plusieurs autres sectes, elle porte aussi aujourd'hui le nom d'Église méthodiste du Canada et compte un nombre d'adhérents de beaucoup plus considérable que celui des autres sectes. Nommons encore l'Église méthodiste épiscopalienne, l'Église primitive méthodiste, enfin l'Église libre méthodiste et l'Église chrétienne de la Bible.

Les doctrines des méthodistes n'ont rien de particulier au Canada. Elles sont celles de Wesley sur la justification, le témoignage de l'Esprit et la sanctification.

Ils ont plus de 1 900 ministres répartis entre les 8 conférences que renferme le Dominion. Ils tiennent une conférence générale tous les 4 ans dans un lieu déterminé à l'avance. Les délégués sont des ministres et des laïques en nombre égal. Les élus ont plein pouvoir; cependant ils doivent respecter les points suivants : 1° ne changer, ni altérer aucun article de religion, ni établir aucune règle nouvelle de doctrine contraire à ce qui est actuellement établi; 2° ne point toucher au système de l'amovibilité des ministres; 3° ne rien changer aux règles de la société qu'aux trois quarts des voix; ne rien changer à la base de l'union en ce qui regarde la constitution, les droits et privilèges des ministres et des laïques qu'aux trois quarts des suffrages. Outre cette conférence générale, il en est de particulières et annuelles qui s'assemblent dans chaque division territoriale, appelée conférence. Il y a de plus les assemblées de districts; et encore, des comités, des sociétés, soit pour aviser aux nominations, soit pour fixer les émoluments, soit enfin pour promouvoir l'extension de la secte et de ses œuvres.

4° *Baptistes.* — Leur centre est dans les provinces maritimes où leur nombre atteint 120 000; alors qu'ils ne sont que 116 000 dans Ontario. Ils paraissent être venus au Canada de l'île de Jersey vers 1760. Ils se propagèrent lentement. En 1774 ils avaient 4 temples dans ces contrées. En 1800 se forma leur première association. Ils en eurent deux en 1821, l'une pour la Nouvelle-Écosse, l'autre pour le Nouveau-Brunswick. Plus tard (1847), cette dernière province se divisa en deux associations, l'une pour l'Est, l'autre pour l'Ouest; et la Nouvelle-Écosse en trois : l'Est, le Centre et l'Ouest. En 1897, les baptistes avaient 405 temples dans les provinces maritimes et 496 dans le reste du Canada. Dans la province de Québec, ils n'ont jamais pu s'implanter profondément; et le recensement de 1901 indique qu'ils n'y sont qu'au nombre de 8 480.

III. État actuel des sectes. — A ces sectes protestantes, les principales au Canada, s'en ajoutent un grand nombre d'autres moins importantes : luthériens, congrégationalistes, disciples du Christ, frères unis dans le Christ, adventistes, quakers, universalistes, unitariens et d'autres encore. Toutes ces sectes prises ensemble forment à peu près les 58 100 de la population canadienne; les catholiques seuls en forment les 42/100.

TABLEAU GÉNÉRAL

	1881		1891		1901	
	NOMBRE.	PROPORTION A LA POPULATION TOTALE.	NOMBRE.	PROPORTION	NOMBRE.	PROPORTION.
Catholiques	1 791 982	41,43	1 992 017	41,21	2 229 900	41,50
Méthodistes	742 981	17,18	847 765	17,54	916 862	17,07
Presbytériens	676 525	15,63	755 326	15,63	842 304	15,68
Anglicans	577 414	13,35	646 059	13,37	680 346	12,67
Baptistes	296 165	6,85	303 839	6,29	349 077	6,50
Luthériens	46 650	1,07	63 982	1,32	92 394	1,72
Congrégationalistes	26 900	0,62	28 157	0,58	28 283	0,53
Disciples du Christ	20 193	0,47	12 763	0,26	14 872	0,27
Frères unis	8 831	0,20	11 637	0,24	8 071	0,15
Adventistes	7 211	0,16	6 354	0,13	8 064	0,15
Quakers	6 553	0,15	4 650	0,10	4 087	0,07
Protestants	6 519	0,15	12 253	0,25	11 607	0,22
Universalistes	4 513	0,10	3 186	0,07	2 589	0,05
Unitariens	2 126	0,05	1 777	0,04	1 934	0,03
Armée du Salut	»	»	13 949	0,29	10 307	0,20
Autres dénominations	14 269	0,33	33 756	0,70	96 176	1,79
Juifs	2 393	0,06	6 414	0,13	16 432	0,13
Non spécifiés	93 881	2,17	89 355	1,85	58 652	1,09

Nous avons ajouté les juifs et les non spécifiés à ce tableau afin de donner une idée complète de l'état actuel de la population au point de vue religieux. A ce tableau joignons celui de la province de Québec, qui intéresse particulièrement la France, puisqu'elle est habitée surtout par les Canadiens français.

DATES.	POPULATION TOTALE.	CATHOLIQUES.	PROTESTANTS.	NOMS.	1891	1901
1831	511 000	425 000	86 000	Anglicans	75 472	81 563
1844	681 763	572 600	109 163	Presbytériens	52 673	58 013
1851	886 356	746 866	139 490	Méthodistes	39 544	42 014
1861	1 110 664	942 724	167 940	Baptistes	7 981	8 480
1891	1 488 535	1 291 709	196 826	Congrégationalistes	4 296	5 173
1901	1 658 898	1 429 260	229 638	Autres sectes	11 275	14 771

2° *Écoles.* — L'instruction primaire est distribuée dans les *public schools* (écoles publiques), qui dépendent d'une commission scolaire, choisie par la municipalité. Dans la province de Québec, les protestants bien qu'en minorité reçoivent une partie des taxes pour le soutien de leurs écoles. Dans les provinces où la majorité est protestante, les autorités n'ont pas la même courtoisie envers la minorité catholique. En 1864, un député du Bas-Canada proposa que *la minorité catholique du Haut-Canada fût mise sur le même pied, quant à l'éducation, que la minorité protestante du Bas-Canada.* Cette proposition si juste a toujours été rejetée. Le Haut-Canada se retranche derrière les nécessités de son système d'éducation, dont l'unité serait brisée, assure-t-on, si on y reconnaissait l'égalité de toutes les écoles. Cf. E. Rameau, *Situation religieuse de l'Amérique anglaise,* dans *Le correspondant,* juillet 1866. C'est à peine si l'on a pu obtenir çà et là, à force de réclamations, une petite part du fonds commun de l'éducation. Presque partout les catholiques paient l'impôt commun qui va aux écoles protestantes et doivent de plus suffire aux besoins de leurs propres écoles. Il est même arrivé que la législature du Nouveau-Brunswick supprima, en 1871, les écoles françaises d'Acadie et décida qu'à l'avenir tous les enfants, sans distinction d'origine, seraient éduqués dans les écoles publiques. Cf. C. Derouet, *La nationalité française en Acadie,* dans *Le correspondant,* septembre 1893. Même chose est arrivée au Manitoba (1890), où une Chambre inspirée par le fanatisme a supprimé du même coup, en dépit de la constitution de cette province, la langue française, comme officielle, et les écoles séparées. Cf. Ph. Demers, *Les écoles séparées du Manitoba,* dans la *Revue canadienne,* novembre 1892. Dans ces deux provinces l'attitude des catholiques a été telle que, faute de pouvoir mettre leurs lois à exécution, les protestants en sont venus à des compromis, qui tolèrent les écoles séparées, leur accordent même parfois de parcimonieuses allocations, mais ne leur donnent pas une existence légale et laissent en définitive suspendue sur leur tête l'épée de Damoclès.

L'instruction secondaire est donnée par des instituts collégiaux (*collegiate institutes*) et par des écoles supérieures (*high schools*) et s'achève dans les universités. Le *high school* tient le milieu entre l'école publique et l'université. On y étudie parfois les langues anciennes, mais assez superficiellement. Le cours classique se fait aux universités. Un *high school* doit avoir pour principal un gradué d'une université d'Angleterre ou des colonies, et peut devenir institut collégial à condition d'avoir une moyenne de 60 élèves. La province d'Ontario comptait, en 1902, 40 instituts et 94 *high schools* réunissant 24 472 élèves.

Un tableau des universités protestantes destinées à la haute éducation, indiquant le nombre des élèves qui les fréquentent, les dotations qui les enrichissent, permet-

tra de juger plus rapidement de l'état actuel des choses. Nous y ajoutons les collèges, qui sont des écoles de préparation pour les futurs ministres. Chaque secte en a un ou plusieurs, ordinairement attenant à une université dont il forme la faculté de théologie.

NOMS.	DATE DE FONDATION.	DOTATION.	VALEUR DE LA PROPRIÉTÉ.	REVENU.	NOMBRE D'ÉLÈVES.
		dollars.	dollars.	dollars.	
Universités.					
De King's College, à Windsor (N.-Éc.). .	1790	155 000	250 000	9 000	24
Du Nouveau-Brunswick, à Fredericton (Nouveau-Brunswick).	1800	78 844	»	12 000	80
Mac Gill, à Montréal	1821	2 977 000	2 026 894	303 000	1 114
Dalhousie, à Halifax.	1821	340 000	80 000	22 700	340
De Toronto.	1827	1 187 683	1 457 339	119 087	1 322
D'Acadia College, à Wolfville (N.-É.). . .	1838	155 000	120 000	12 000	142
De Queen's College, à Kingston	1841	400 000	125 000	46 400	635
De Bishop's College, à Lennoxville. . . .	1843	190 300	157 000	21 150	221
De Trinity College (Toronto).	1852	750 000	325 000	35 000	350
Mount Allison (N.-Br.).	1862	117 500	120 000	22 500	175
De Manitoba, à Winnipeg.	1877	150 000	600 000	5 500	135
Victoria (Toronto).	1836	280 000	320 000	26 000	234
Mc Master (Toronto).	1837	»	»	»	134
Collèges.					
Knox (Toronto).	1844	270 000	200 000	13 000	119
Presbytérien à Montréal.	1867	215 000	160 000	16 000	175
Presbytérien à Winnipeg	1870	15 000	50 000	23 000	55
Presbytérien à Halifax.	1820	120 000	»	»	70
Wesleyen, à Montréal.	1873	50 000	60 000	6 000	71
Méthodiste, à Winnipeg.	1888	»	»	»	»
De Wycliffe (Toronto).	»	63 900	65 000	10 000	40
Albert, à Belleville (Ontario).	1857	»	75 000	»	250

En général la culture classique est moins répandue chez les protestants que chez les Canadiens français catholiques. En revanche, ils ont plus d'écoles commerciales et industrielles. Ils apprennent peu le français, non par antipathie, mais parce qu'ils n'en sentent pas le besoin pour leurs affaires. Sauf en certains centres où le catholicisme est mal connu, il n'y a pas de fanatisme contre lui. Si à diverses époques du passé les protestants ont essayé du prosélytisme à l'égard des catholiques, comme nous l'avons dit et comme en témoignent, pour des temps postérieurs, des mandements de Mgr Lartigue (21 juillet 1839) et de Mgr Bourget (12 avril 1841), leur peu de succès les a invités à y renoncer. Eux-mêmes en font l'aveu. On trouve bien çà et là des colporteurs de pamphlets hérétiques ou de bibles interpolées ou falsifiées, agents des sociétés bibliques; mais leur action n'ose s'afficher en public de peur d'y rencontrer l'indignation ou le ridicule. Cet apostolat de contrebande porte peu de fruits. Nous dirons la même chose des maisons ouvertes gratuitement à la jeunesse canadienne-française par des ministres parlant notre langue. Quelques hôpitaux protestants s'ouvrent également à nos coreligionnaires, comme le grand hôpital Victoria, à Montréal, mais les prêtres catholiques y ont libre accès pour l'administration des sacrements. L'école mixte et les mariages avec hérétiques sont plus à redouter, parce qu'ils minent lentement la foi, en en supprimant peu à peu les pratiques et en habituant à n'envisager l'erreur qu'à travers un cœur aimé ou un maître respecté. Aussi, à maintes reprises, les évêques ont-ils élevé la voix pour rappeler aux parents catholiques leurs devoirs et pour donner aux curés des directions concernant les mariages mixtes. Grâce à la vigilance du clergé, le protestantisme s'est heurté vainement contre la citadelle de l'Église catholique. Entre elles les sectes vivent de luttes. L'anglicanisme semble stationnaire; il est dépassé par le méthodisme et le presbytérianisme. Ces dernières sectes se recrutent aux dépens de la première et aussi des sectes moins nombreuses qui sont en baisse évidente. Pour accroître leurs forces, les presbytériens ont conçu le projet de s'unir dans tout le monde. Le comité exécutif de cette *Alliance* projetée s'est transporté à Toronto le 27 janvier 1904 afin d'y former la section de l'Ouest, c'est-à-dire des deux Amériques. Cette section de l'Alliance se composerait des onze Églises presbytériennes répandues sur le continent américain; et réunirait 38 000 000 d'adhérents, se présentant comme le groupe presbytérien le plus nombreux du monde. Le conseil général de l'Alliance doit s'assembler tous les cinq ans. Liverpool a été désigné pour le lieu de la première session, qui s'est tenue au mois de juin 1904.

3° Le protestantisme n'a-t-il pas subi l'influence de l'Église catholique et dans quelle mesure? A cette question nous répondrons en citant les paroles que M. Rameau écrivait dans *Le correspondant*, juillet 1866, au cours d'un article très documenté *sur la situation religieuse de l'Amérique anglaise*. Pour dater de quarante ans elles n'ont point vieilli et conviennent à la situation actuelle du catholicisme en face des sectes protestantes. « En constatant, écrivait-il, l'influence active et passive que le catholicisme exerce depuis un demi-siècle (et maintenant depuis un siècle) sur les populations anglo-américaines, il serait impossible, d'ailleurs, d'expliquer autrement l'histoire flagrante de ses énormes progrès; si cette influence n'avait point existé, la religion catholique, au lieu de se fortifier, aurait inévitablement décliné dans ces contrées, surtout au Canada, où elle présentait une masse préexistante et vulnérable; elle était dans cette alternative, qu'elle devait dominer les esprits, entraîner les convictions, ou céder sous la pression des événements. Contre une propagande habile et redoutable qui possédait tous les avantages matériels,

elle ne pouvait lutter que par le dévouement de ses ministres, par une puissance supérieure dans le domaine intellectuel, et par la grâce providentielle qui vient d'en haut. Se confier à la force des habitudes et au courant de la routine, eût été tout compromettre; il fallait empêcher l'attiédissement du zèle, et, pour relever sans cesse dans les intelligences une foi bien comprise et vivante, il fallait constamment le travail vigilant et infatigable de l'esprit. Les adversaires étaient actifs, habiles et puissants; l'affadissement dans les idées, entraînant le refroidissement des cœurs, leur eût donné trop de facilités pour pénétrer dans les consciences défaillantes. Tels sont les périls et les angoisses de la lutte, il n'est point loisible d'y sommeiller, mais aussi quels profits ne retire-t-on pas de ces opiniâtres labeurs. Les catholiques du Canada ne se plaignent point de cette existence militante; ils savent en effet qu'ils ont trouvé, dans les difficultés même de cette libre concurrence des opinions, le principal élément de leur force. »

Outre les ouvrages ou articles de revues cités au cours de ce travail, nous avons consulté : Castell Hopkins, *Canada, an encyclopædia of the country*, 6 in-4°, Toronto, 1899; cet ouvrage contient de nombreux articles sur les sectes protestantes, rédigés par des ministres; Nicolas Flood Davin, *The Irishman in Canada*, in-8°, Londres et Toronto (1877); J. Guérard, *La France canadienne, La question religieuse, Les races française et anglo-saxonne*, in-8°, Paris, 1877, ouvrage écrit sous ce pseudonyme par M. Lefaivre, consul français à Québec; Hawkins, *Historical notices of the missions of England in the North American colonies previous to the independance of the United States*, in-8°, Londres, 1845; Gregg, *History of the presbyterian Church in Canada*, Toronto, 1893; Kempt, *Hand-Book of the presbyterian Church in Canada*, Ottawa, 1883; J. Robertson, *Hist. of the mission of the secession Church to Nova-Scotia and Prince-Edward Island*, Édimbourg, 1847; R. Campbell, *An history of the Scotch presbyterian Church S. Gabriel*, in-8°, Montréal, 1887; Taylor (Fennings), *The last three bishops appointed by the crown for the anglican Church of Canada*, Montréal, 1870; S. Pagnuelo, *La liberté religieuse en Canada*, Montréal, 1872.

Pour les statistiques nous avons consulté le compte rendu du recensement de 1901, *Fourth census of Canada 1901*, Ottawa, 1902; le *Canadian Almanac* et les *Annuaires* des différentes sectes.

A. Fournet.

CANAL Joseph, théologien espagnol, naquit en 1768 dans le diocèse de Santander. Dans sa jeunesse, il fréquenta les écoles des augustins et des dominicains à Burgos, et en 1785, il prononça ses vœux dans le couvent des augustins de la même ville. Après plusieurs années consacrées à l'enseignement, ses supérieurs l'appelèrent à Madrid pour y continuer l'*España sagrada*, œuvre monumentale de son confrère en religion, le P. Henri Florez. L'invasion française en Espagne sous Napoléon l'obligea à quitter son couvent et ses études, et pour vivre il dut traduire en espagnol plusieurs ouvrages français de Mgr Mérault, d'Arnould, de Barruel, etc. Rentré dans son couvent en 1814, il fut nommé membre de l'Académie d'histoire de Madrid, et aidé par son confrère le P. Antoine Merino, publia cinq volumes de l'*España sagrada*. Son humilité lui fit refuser l'évêché de Gérone, qui lui avait été offert par le gouvernement. Il mourut en 1845 à l'âge de 78 ans. Citons parmi ses ouvrages : 1° *España sagrada*, t. XLIII (Madrid, 1819), XLIV (1826), XLV (1832), XLVI (1836); le t. XLVII, composé par lui, fut édité par Baranda; 2° *Engelberti Klupfel, Institutiones theologiæ dogmaticæ in usum auditorum curantibus autem DD. Josepho de la Canal augustiniano, et Gregorio Gisbert, juvenum hispanorum studio accommodatæ*, Madrid, 1836; 3° *Manual del cristiano*, Madrid, 1813, 1841.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 289-291; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 1082; Morat, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1897, t. XLIII, p. 442-459; t. XLIV, p. 128-136. Dans le t. XLVII de l'*España sagrada*, Sainz de Baranda a inséré un *Ensayo historico* sur la vie et les œuvres du célèbre théologien espagnol.

A. Palmieri.

CANALES Jean, de Ferrare, fils de Donat *de Curribus*, agrégé vers 1450 au collège théologique de sa ville natale, où il enseigna, mourut à Bologne en mars 1462. Nous avons de lui : *Liber. . de celesti vita in quo infrascripta continentur. In primis de natura animæ rationalis. De immortalitate animæ. De inferno et cruciatu animæ. De paradiso et felicitate animæ*, publié à Venise en 1494, par les soins d'Antoine Cauchorius; *Opus quadragesimale*, Florence, 1494; *Commentarium de Ferraria*, édité en partie par Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XX, col. 437-474. Ce commentaire historique est dédié comme le premier ouvrage à Borso, duc d'Este. Wadding, qui l'appelle Jérôme Cavallus, lui attribue aussi des *Sermones* imprimés à Venise en 1539.

Aug. Superbi, min. conventuel, *Apparato degli huomini illustri di Ferrara*, Ferrare, 1620, p. 31; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hayn, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, n. 6982.

P. Édouard d'Alençon.

CANDIDO Vincent, né à Syracuse d'une noble famille, 11 février 1573, fait ses études à l'université romaine, entre dans l'institut des frères prêcheurs au couvent de la Minerve, 1594; provincial de Sicile, 1609, professeur à Camérino, 1611, pénitentier de Sainte-Marie-Majeure, 1617-1642, poste qu'il abandonna temporairement pour être prieur de la Minerve, 1628-1630, régent de ce collège, 1630-1633, et provincial de la province romaine, 1633-1637; vicaire général de l'ordre en 1642 et 1649; maître du Sacré-Palais, 1645, mort le 7 novembre 1654. — *Illustriorum disquisitionum moralium tomi duo quibus omnes casus conscientiæ maxime practicabiles explicantur, ex sacris canonibus, et probatis auctorum sententiis, ad instructionem confessariorum et pænitentium*, in-fol., Rome, 1637; 2 in-fol., Lyon, 1638; Venise, 1639; in-fol., Rome, 1643. t. III, IV. Candido est mort en odeur de sainteté, bien que probabiliste.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 580; J. Catalanus, *De magistro Sacri Palatii*, Rome, 1751, p. 169; P. Th. Masetti, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinæ ordinis prædicatorum*, Rome, 1864, t. II, p. 139.

P. Mandonnet.

CANDIDUS Alexandre, carme allemand, né à Utrecht, portait dans le monde le nom de Nicolas Blanckart. Il entra au couvent de Cologne, et après avoir conquis en 1546 le grade de licencié en théologie par une discussion sur le feu de l'enfer, il occupa en 1551 la chaire de théologie à l'université de cette ville. La même année il assista au concile de Trente en qualité de théologien envoyé par Marguerite d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas. Il donna deux sermons aux Pères du concile, l'un le 25 octobre, l'autre le quatrième dimanche de l'avent. Il était doyen de l'université de Cologne depuis un an quand il mourut (31 décembre 1555). Outre ses deux sermons du concile, il avait fait imprimer sous le titre de *Judicium Joannis Calvini de sanctorum reliquiis collatum cum orthodoxorum S. Ecclesiæ catholicæ Patrum sententia*, in-8°, Cologne, 1551, une réfutation du traité de Calvin *De perquirendis reliquiarum, quas vocant, frustulis*. Blanckart publia encore, la même année, un traité *De retributione justorum post mortem*, in-8°, Cologne. Il avait fait imprimer, en 1548, une version de toute la Bible en bas-allemand.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, p. 27; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 889.

P. Servais.

CANDORSKY Jean, protopope de Moscou, édita plusieurs œuvres théologiques au commencement du XIXe siècle, entre autres : 1° *Le pieux spectateur de la*

nature, Moscou, 1800, 1822; 2° *L'incroyant convaincu de l'immortalité de l'âme*, Moscou, 1801; 3° *La foi de l'homme pieux, qui terrasse les adversaires du christianisme*, Moscou, 1803.

Philaréte, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 419.

A. Palmieri.

CANGIAMILA François-Emmanuel, prêtre savant et zélé du diocèse de Palerme, docteur en théologie et *in utroque jure*, fut d'abord curé de Palma au diocèse de Girgenti, puis chanoine théologal de Palerme et inquisiteur pour le royaume de Sicile. Ses premiers écrits sont des ouvrages d'édification et d'instruction populaire, comme la *Coronella di S. Michele arcangelo*, Palerme, 1729; *Compendio della vita di S. Atanasio*, in-8°, *ibid.*, 1731; *Relazione della vita di Suor Maria Maddalena Romano, ibid.; Ragionamento sulla utilità e necessità della buona educazione delle fanciulle*, in-12, *ibid.*, 1732. Il donna en dialecte sicilien, avec une préface, un *Compendiu della dottrina cristiana, ristampatu per ordini di Mons. Viscuvu di Girgenti*, Palerme, 1732. Ces opuscules, pas plus que son *Discorso recitato nell' accademia del Buon-gusto*, sur les noyés et les secours à leur donner (paru dans la *Raccoltà di opuscoli Siciliani*, Palerme, 1771, t. XII, p. 273-329), n'auraient assuré la célébrité à son nom. Il la doit à son ouvrage intitulé : *Embriologia sacra, ovvero dell' ufficio de' sacerdoti, medici e superiori circa l'eterna salute dei bambini racchiusi nell' utero*, in-4°, Palerme, 1745. Non content d'avoir cité ce livre dans son traité *De synodo diœcesana*, l. XI, c. VII, a. 13, Benoit XIV adressait un bref à l'auteur le 26 mars 1756. Cangiamila traduisit son œuvre en latin : *Embryologia sacra, sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa æternam parvulorum in utero existentium salutem*, in-fol., Palerme, 1758; Venise, 1763; Ypres, 1775, etc. Il avait publié auparavant un *Compendio dell' embriologia sacra*, in-12, Palerme, 1748; Livourne, 1756, que l'on dit traduit en plusieurs langues; il parut en français par les soins de l'abbé Dinouart : *Abrégé de l'embryologie sacrée*, in-12, Paris, 1762, 1764. Cangiamila mourut le 7 janvier 1763, laissant plusieurs manuscrits, entre autres un *Trattato dei parrochi e delle parrochie*. On dit aussi qu'il avait fortement contribué à l'érection d'un hospice pour les enfants abandonnés : *Ospizio dei proietti*. Après sa mort on édita un traité de lui plus ascétique que médical sous ce titre : *Medicina sacra, opera postuma... con in fine l' elogio dell' autore*, 2 in-4°, Palerme, 1802.

A. Narbone, S. J., *Bibliografia Sicola sistematica*, 4 in-8°, Palerme, 1850-1855, passim; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1559.

P. Édouard d'Alençon.

CANI Louis, théologien italien du XVIIIe siècle, de l'ordre des trinitaires, a publié : 1° *Tractatus de recta administratione sacramenti pænitentiæ*, Turin, 1775; 2° *Istruzione pratica per amar Dio ed il prossimo*, Turin, 1788; 3° *Il governo interiore ed esteriore delle monache con tutte le di lui relazioni*, Verceil, 1780.

Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1899, t. II, p. 511.

A. Palmieri.

CANISIUS (Le B. Pierre), premier jésuite allemand, théologien distingué et insigne promoteur de la réforme ecclésiastique au XVIe siècle. — I. Notice biographique. II. Écrits. III. Caractéristique.

I. Notice biographique. — La vie du saint que fut Canisius comporterait des développements qui ne rentrent pas dans le cadre du présent article; il ne sera question que du théologien et de l'apôtre, dans la mesure où les deux rôles se compénètrent.

1° *Préparation de l'apôtre*, 1521-1548. — Pierre Canisius naquit à Nimègue, en Gueldre, le 8 mai 1521, l'année même où Luther brisa définitivement avec Rome, et où le futur fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola, blessé sous les murs de Pampelune, dit adieu au monde. Le père du Bienheureux avait été plusieurs fois bourgmestre de sa ville natale et honoré par d'importantes missions à la cour de divers princes. Sur l'orthographe multiple et l'origine incertaine du nom de famille des Canis, voir O. Braunsberger, *Beati Petri Canisii epistulæ et acta*, t. I, p. 70. Un souvenir d'enfance, rapporté par le Bienheureux au l. Ier de ses *Confessions*, exerça toujours sur son âme une vive impression : sa mère Égidie van Houweningen, sur le point de mourir, adjura les siens de rester inviolablement fidèles à la foi de leurs pères. Après avoir reçu d'abord à Bois-le-Duc, puis à Arnheim, une éducation littéraire et religieuse soignée, Pierre, âgé de quatorze ans, alla compléter ses études à l'université de Cologne. Ses études de philosophie eurent pour couronnement le grade de maître ès arts, conquis le 25 mai 1540. Ordonné diacre le 20 décembre 1544, il devint, le 26 juin de l'année suivante, bachelier en théologie, et commença dès lors à donner des leçons d'Écriture sainte à l'université; en même temps il s'exerçait à la prédication et préparait des éditions ou des traductions d'ouvrages théologiques. En juin 1546, il reçut la consécration sacerdotale.

Dans cette vie de Canisius à Cologne, trois circonstances méritent d'être relevées pour l'influence qu'elles eurent sur sa formation morale ou la suite de sa vie. D'abord, la direction dévouée et vigilante d'un saint prêtre, Nicolas van Esche, auteur d'exercices de théologie mystique, jointe à des relations intimes avec les chartreux, notamment le prieur Jean Landsperge et le futur hagiographe Laurent Surius. Dans ce milieu, Canisius n'entra pas seulement dans une voie de haute perfection, attestée par le vœu de chasteté perpétuelle qu'il fit le 25 février 1540; il s'adonna encore, suivant l'expression de Sacchini, à la théologie mystique. De là son premier ouvrage, une traduction allemande des œuvres de Tauler. Une seconde circonstance fut plus décisive : au début de 1543, Pierre allait trouver à Mayence le B. Pierre Lefèvre, l'un des premiers compagnons de saint Ignace, faisait sous sa direction les *Exercices spirituels*, et le 8 mai devenait la première recrue de la Compagnie de Jésus en Allemagne. Événement qu'un auteur protestant considère à bon droit « comme très important pour toute l'Allemagne et son avenir religieux ». P. Drews, *Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit*, in-8°, Halle, 1892, p. 10. La troisième circonstance est d'un autre ordre; elle fit faire au Bienheureux un apprentissage de ce qui sera plus tard un de ses plus délicats ministères. Les catholiques de Cologne étaient en lutte ouverte avec leur archevêque, Hermann de Wied, circonvenu par les novateurs. Canisius fut chargé à trois reprises différentes de plaider la cause du catholicisme : une première fois, en août 1545, auprès de l'empereur Charles-Quint de passage à Cologne; une seconde, trois mois plus tard, auprès du même prince dans les Pays-Bas; une troisième, en décembre 1546 et janvier 1547, auprès de l'évêque de Liège, Georges d'Autriche, oncle de l'empereur, puis auprès du monarque lui-même, qu'il vit à Ulm. *Epist.*, t. I, p. 162, 164, 234. Le résultat final répondit aux souhaits des catholiques : Charles-Quint confirma la déposition de l'archevêque apostat, et son remplacement par un digne prélat, Adolphe de Schauenbourg.

Canisius ne retourna pas à Cologne. Un personnage, dont l'estime et la protection seront bientôt son plus ferme appui, Othen Truchsess, cardinal d'Augsbourg, le députa au concile de Trente. Il arriva, vers la mi-avril, à Bologne où le concile venait d'être transféré, et prit part aux travaux des théologiens. Son rôle fut secondaire; il aida les Pères Laynez, Salmeron et Le Jay dans

la préparation de décrets dogmatiques, et dans les congrégations particulières du 23 avril et du 6 mai, émit deux votes sur des articles relatifs aux sacrements de pénitence et de mariage. *Epist.*, t. I, p. 684; S. Merkle, *Concilii Tridentini diariorum pars prima*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 632, 644, 646, 649. Du reste, l'assemblée de Bologne fut bientôt dissoute, et saint Ignace fit venir le Bienheureux à Rome; il voulait mettre lui-même la dernière main à la formation d'un sujet si précieux pour l'avenir de son ordre en Allemagne. Cinq mois après, en mars 1548, il l'envoya enseigner la rhétorique à Messine; mais dès l'année suivante, il le rappelait, recevait à Rome sa profession solennelle, le 4 septembre 1549, et comblait enfin ses plus chers désirs en lui assignant définitivement l'Allemagne comme champ d'apostolat; il devait se rendre à l'université d'Ingolstadt. Canisius partit, encouragé par la bénédiction du vicaire de Jésus-Christ et portant en son âme, comme l'attestent ses notes intimes, la ferme conviction d'une grande œuvre à accomplir. Sur le désir de saint Ignace et pour pouvoir se présenter sans désavantage devant les champions humanistes de la Réforme, il subit à Bologne, avec ses deux compagnons, Salmeron et Le Jay, l'épreuve du doctorat en théologie. *Epist.*, t. I, p. 53, 685.

2° *Apostolat de Canisius en Allemagne*, 1549-1580. — Ces trente années marquent le point culminant dans la vie du Bienheureux; elles comprennent tout le temps qu'il passa en Allemagne depuis son arrivée à Ingolstadt, en novembre 1549, jusqu'à son départ pour la Suisse, à la fin de 1580. Années pleines, où Canisius apparaît tour à tour, ou même à la fois, éducateur de la jeunesse, prédicateur et missionnaire, organisateur et soutien de son ordre, conseiller et directeur de princes, champion du catholicisme dans les diètes de l'Empire, nonce des papes, publiciste. Mais dans cette vie si variée, une idée domine, qui en fit l'âme et l'unité : opposer à la prétendue réforme des novateurs un mouvement de vraie et salutaire réforme religieuse, pour consolider la foi catholique dans les territoires restés fidèles à Rome, et faire de ces contrées un rempart contre le protestantisme qui menaçait d'envahir l'Allemagne entière. Aussi protestants et catholiques ont-ils souvent caractérisé l'œuvre de Canisius en lui donnant le nom de *Contre-réforme*.

L'œuvre était urgente. Quelques années plus tard, dans une lettre au cardinal Truchsess, Canisius émettait cette pensée, en parlant de l'Autriche et de la Bavière : si ces deux pays les plus importants, sinon les seuls où le catholicisme subsiste encore, tombent au pouvoir des hérétiques, c'en est fait de l'Église d'Allemagne. *Epist.*, t. I, p. 596. Et que de sujets de crainte il éprouvait en voyant le terrible contrecoup que la prédication du nouvel Évangile avait eu dans ces pays! Pour avoir un tableau vivant de l'anarchie morale et religieuse qui régnait dans les centres où s'exerça l'action du Bienheureux, il suffit de parcourir les nombreuses lettres que d'Ingolstadt, de Vienne, de Prague, de Cracovie, d'Augsbourg et autres lieux, il écrivit aux généraux de son ordre ou à ces grands cardinaux, Othon Truchsess et Stanislas Hosius, dont il fut le zélé collaborateur et l'intime confident. Dans les universités et les écoles, une jeunesse licencieuse et sans goût pour l'étude; des maîtres imprégnés souvent de luthéranisme ou laissant libre carrière à la diffusion des livres hérétiques. Dans le peuple, la négligence des pratiques les plus vitales du catholicisme, le mépris pour l'autorité des pasteurs et de l'Église et, comme conséquence, une ignorance profonde et des tendances anticatholiques qui se traduisaient par des demandes impérieuses, comme celle de la communion sous les deux espèces. Dans le clergé, plus de discipline ni de respect pour la loi du célibat ecclésiastique, l'ignorance atteignant là aussi des proportions incroyables, la rareté des vocations faisant que beaucoup de paroisses restaient sans pasteurs ou étaient desservies par des prêtres hérétiques. Chez les souverains catholiques, menacés par leurs ennemis protestants et peu soutenus par la noblesse de leurs propres États, beaucoup de timidité et d'indécision; de là une politique louvoyante, toute de compromis et de concessions, qui tournait finalement à l'avantage des novateurs. Même attitude, ou à peu près, dans les princes ecclésiastiques, très inégalement zélés, mais toujours gênés dans leurs bons désirs par l'élément hétérodoxe de leurs diocèses et la résistance qu'ils trouvaient dans leur clergé, surtout dans leurs chapitres. Voir le résumé des lettres du Bienheureux dans les préfaces des *Epistulæ*, t. I, p. XXXV; t. II, p. XX; t. III, p. XIX. Cf. Janssens, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, t. IV, p. 101 sq.

Sans s'effrayer de ces difficultés multiples, mais fort de la mission qu'il avait reçue, Canisius se mit à l'œuvre avec une confiance sans bornes, et il poursuivit l'entreprise avec une énergie de fer; il la poursuivit surtout avec une intelligence parfaite des circonstances où il vécut et des moyens à prendre. C'est là ce qui mérite de fixer l'attention, beaucoup plus que les détails de sa laborieuse carrière.

3° *Action sur la jeunesse; réforme des universités, fondation de collèges et de séminaires.* — Parmi les moyens propres à consolider ou réveiller la foi des catholiques, Canisius mettait au premier rang la bonne éducation de la jeunesse, *tantum facit proba et catholica educatio*. Par là, il entendait la double formation du cœur et de l'esprit, la vertu et la science, *vitæ sinceritas cum sancta eruditione conjuncta*. *Epist.*, t. I, p. 326; t. II, p. 139. Dans ses lettres au P. Lefèvre, il se plaint de l'insuffisance des études à l'université de Cologne. Les circonstances le servaient à souhait, en lui donnant Ingolstadt pour premier théâtre de son apostolat; car, en demandant des jésuites à saint Ignace, le duc de Bavière, Guillaume IV, avait eu principalement en vue la réforme de l'instruction publique dans ses États. Tant qu'avait vécu Jean Eck, le grand antagoniste de Luther, l'université d'Ingolstadt était restée le boulevard du catholicisme et de l'ancienne formation en Allemagne; après sa mort, arrivée en 1543, la décadence avait été rapide, pour les études comme pour la discipline. La campagne faite par les novateurs contre la scolastique avait eu pour conséquence l'affaiblissement des études théologiques, alors même qu'elles étaient plus nécessaires que jamais : *collapsa nimirum theologiæ studia, quæ nunc florere potissimum oportuerat*. Et il suffit de lire une lettre que le Bienheureux adressa, le 30 avril 1551, à un professeur de Cologne, pour voir que dans ces études il faisait à la scolastique sa bonne place : *non omissa etiam illa theologiæ parte, quam scholasticam appellamus, et hoc tempore necessariam ducimus, ne alioquin hæreticorum sophismata, quæ passim occurrunt, non satis a nobis discerni repellique possint*. *Epist.*, t. I, p. 336, 366.

Canisius passa un peu plus de trois ans à Ingolstadt, du 13 novembre 1549 à la fin de février 1552. Il y enseigna la théologie, prêcha en ville et à l'université, fut recteur du 18 octobre au 24 avril 1551, et remplit pendant plusieurs mois les fonctions de pro-chancelier. Toute son influence tendit à relever les études, en même temps que la discipline et la piété, afin de préparer à l'Église d'Allemagne une génération de prêtres dignes de ce nom. Voir les *Monumenta Ingolstadiensa Canisii*, dans *Epist.*, t. I, p. 686 sq. Quand il partit, l'œuvre de la réforme n'était que commencée, mais elle se poursuivit sous sa direction et avec sa coopération. Les conseils qu'il donna, en particulier une note qu'il rédigea sur la fin de 1555, servirent dans la rédaction des nouveaux statuts de l'université, qui se fit en 1562.

Deux articles trahissent surtout son influence : réintroduire dans l'école la dialectique d'Aristote; ne pas admettre de professeurs publics qui n'appartiennent à l'ancienne croyance. *Ibid.*, t. I, p. 582; t. III, p. 682; cf. C. Prantl, *Gesehichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München*, 2 in-8°, Munich, 1872, t. II, p. 195 sq.; Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berlin, 1887, 1890, t. I, p. 355; t. III, p. 480.

A Vienne, où il arriva le 9 mars 1552, Canisius porta le même esprit. Attaché à la faculté de théologie comme professeur, puis doyen en octobre 1553, il fut à l'université l'adversaire déclaré de l'hérésie et de ses tenants. *Epist.*, t. I, p. 732 sq. Les documents qui nous restent ne permettent pas de préciser quelle part il eut dans la réforme opérée par Ferdinand Ier, alors roi des Romains; mais il est certain qu'il ne fut pas étranger aux délibérations où le plan de réforme s'élabora, et que parmi les nouveaux statuts publiés le 1er janvier 1554, quelques-uns témoignent de son influence personnelle; tels les articles 17 et 18, qui concernent la bonne tenue des maisons d'étudiants et le contrôle des nouveaux livres. *Ibid.*, p. 740; R. Kink, *Gesehichte der kaiserlichen Universität zu Wien*, in-8°, Vienne, 1854, t. II, p. 62. L'université de Vienne a conservé le nom du Bienheureux parmi ceux des personnages qu'elle s'honore plus particulièrement de compter au nombre de ses illustrations.

Le 7 juin 1556, Canisius fut nommé premier provincial de la Compagnie de Jésus pour l'Allemagne, l'Autriche et la Bohême. Cette charge étendait le champ de son influence; désormais il pouvait poursuivre plus activement et plus efficacement la réforme de l'éducation, en créant dans les pays soumis à sa juridiction des collèges de son ordre. Non qu'il ait fait de cette œuvre, comme on l'a dit, le but de sa vie; ce n'était qu'un moyen, mais à ses yeux le plus puissant moyen d'action pour son vrai but, le relèvement ou la conservation de la foi catholique en Allemagne : *nullum enim subsidium magis idoneum novimus*, avait-il écrit d'Ingolstadt à saint Ignace, le 2 novembre 1550. *Epist.*, t. I, p. 340. Ses efforts, favorisés par le crédit dont il jouit auprès des princes séculiers et ecclésiastiques, ne furent pas infructueux. Sous son administration, de 1556 à 1569, des collèges importants et destinés presque tous à un avenir brillant, furent fondés à Ingolstadt, à Prague, à Munich, à Inspruck, à Trèves, à Mayence, à Dillingen, à Spire et à Wurzbourg. Une dizaine d'autres, établis en Hongrie, ou dans les provinces d'Autriche et du Rhin déjà séparées du tronc primitif, ou dans la province même de la Haute-Allemagne sous le gouvernement de son successeur, durent en réalité au Bienheureux leur première origine.

En fondant ces centres d'éducation catholique, Canisius n'avait pas seulement en vue la formation des classes élevées; il songeait aussi au recrutement et à la réforme du clergé. Aussi s'attachait-il avec une constante sollicitude à fournir aux enfants pauvres les moyens d'étudier. Partout où il le put, il obtint pour eux des bourses dans les universités, ou fit annexer aux collèges de son ordre des maisons pour les recevoir. Ainsi en fut-il à Vienne, à Ingolstadt, à Munich, à Inspruck, à Dillingen et à Wurzbourg. A Prague, en 1559, il fit imprimer un écrit pour amener les Bohémiens à fonder un établissement de ce genre, et deux ans plus tard, il plaida personnellement la même cause auprès de l'archiduc Ferdinand II. A la diète d'Augsbourg, il se fit quêteur et put prendre à sa charge jusqu'à deux cents étudiants pauvres qu'il réunit sous un même toit. Quand le concile de Trente eut recommandé l'érection de séminaires ecclésiastiques, Canisius fut auprès des évêques l'apôtre de cette grande œuvre, qu'il estimait nécessaire pour le maintien et le progrès de la religion en Allemagne. Le peu de zèle qu'il rencontra chez un certain nombre l'attrista beaucoup. « Sans de bons séminaires, les évêques ne parviendront jamais à remédier au mal actuel, » écrivait-il encore en 1585 dans un mémoire adressé au P. Aquaviva.

Ce fut dans le même esprit que Canisius soutint de tout son pouvoir, par les aumônes qu'il recueillit et plus encore par les sujets d'élite qu'il lui envoya, le Collège germanique, fondé à Rome par saint Ignace en 1552. Il fit plus; ce furent ses conseils, joints à ceux du cardinal Truchsess, qui déterminèrent Grégoire XIII à assurer l'avenir de ce collège en le dotant de revenus fixes et suffisants pour une centaine d'élèves. Cardinal Steinhuber, *Gesehichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. I, p. 87 sq. Le même pape réalisa des idées chères au Bienheureux quand il fit ouvrir des séminaires pontificaux à Dillingen, à Fulda, à Prague, à Olmutz, à Braunsberg, à Vilna et jusque dans les nouvelles chrétientés de l'Inde et du Japon, tandis que par ses soins, les collèges des Anglais, des Grecs, des Maronites, s'élevaient à Rome même et rivalisaient avec le Collège germanique.

En 1879, les catholiques allemands et Rome ont rendu hommage à ce grand apôtre de l'éducation catholique : ceux-ci, en fondant une Société du Bienheureux Canisius, *Canisius-Verein*, destinée à promouvoir la formation de la jeunesse allemande; Rome, en approuvant cette fondation et en lui donnant officiellement le Bienheureux pour protecteur. Voir J. Knabenbauer, S. J., *Der selige Canisius und die Schulfrage*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1879, t. XVII, p. 352 sq.

4° *Action sur le peuple; apostolat de la parole.* — A l'éducation de la jeunesse, Canisius joignit dès le début, à Ingolstadt comme à Vienne, un ministère qui lui permettait d'atteindre non pas seulement une classe d'individus, mais la masse même du peuple. Partout où les devoirs de son état et les grands intérêts de la religion le firent résider ou simplement passer, à la ville ou à la campagne, dans les milieux les plus modestes comme à la cour des princes ou dans les diètes de l'Empire, il exerça le ministère de la prédication; il l'exerça pendant près d'un demi-siècle, avec un zèle infatigable et sans y chercher jamais autre chose qu'un moyen d'instruction et de réforme religieuse. Calme, net et logique dans l'exposition de la doctrine, animé d'une conviction intime et pénétrante, sachant faire de l'Écriture et de la tradition un heureux et continuel usage; instruit des erreurs protestantes, mais modéré dans la réfutation et attentif à saisir les occasions, celle d'un jubilé par exemple, pour donner et expliquer la vraie pensée catholique, *Epist.*, t. III, préf., p. XXXIII sq., il eut sur ses auditeurs une puissance que rehaussait encore la vénération inspirée à tous par son caractère et sa sainteté. Sa parole se fit entendre, et porta fruit dans la plupart des grandes cathédrales de l'Empire, Vienne, Prague, Ratisbonne, Worms, Cologne, Strasbourg, Osnabruck, Wurzbourg et surtout Augsbourg, où il fut, pendant plusieurs années, prédicateur ordinaire. Cette ville, la première de l'Empire à cette époque, était dans un tel état de décadence religieuse, que l'année même où le Bienheureux commença d'y prêcher, on compta tout au plus huit cents communions à Pâques, et vingt personnes présentes à la procession de la Fête-Dieu. Le prédicateur n'eut au début qu'une cinquantaine d'auditeurs; mais bientôt le nombre s'accrut, et des auditeurs, et des pratiquants; des conversions éclatantes se produisirent, en particulier dans la noble et puissante famille des Fugger. La renaissance catholique provoquée par le zèle de Canisius fut telle, qu'au siècle suivant un évêque d'Augsbourg consignait cette note dans le compte rendu de sa visite pastorale de 1629 :

« Augsbourg doit le reconnaître pour son apôtre, et s'avouer grandement redevable envers lui. » *Der selige Canisius. Eine kurze Lebensgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in Augsburg,* in-16, Augsbourg, 1865, p. 53.

A la prédication de Canisius se rattache son enseignement catéchétique, digne d'une mention spéciale pour la part si grande qu'il eut dans son action sur les catholiques. L'ignorance religieuse qu'il voyait régner parmi eux excitait tout à la fois sa pitié et son zèle; de là ce souci constant d'enseigner la doctrine chrétienne au peuple, aux enfants surtout. On l'a représenté le catéchisme en main, entouré d'enfants. Ce fut la réalité partout où il demeura, partout où il donna des missions, en Autriche, en Bavière, dans la Hesse, en Alsace, en Souabe, dans le Tyrol, plus tard en Suisse. De ce zèle pour l'instruction religieuse des catholiques est sortie cette *Summa doctrinæ christianæ,* qu'il composa à Vienne, de 1552 à 1554, le plus célèbre sans contredit et le plus populaire de ses ouvrages, celui qui mit le plus en émoi les théologiens protestants du XVIe siècle, et qui perpétua le plus l'influence du Bienheureux.

5° *Action sur les princes catholiques; diètes, légations.* — Une des forces de Canisius fut dans l'appui que lui prêtèrent les princes de l'Empire, surtout trois souverains qui pouvaient faire beaucoup pour le maintien de la foi catholique, Ferdinand Ier d'Autriche et les ducs de Bavière, Albert V et Guillaume V. La position de ces princes était difficile; le Bienheureux s'en rendait compte, comme on le voit par une lettre du 17 janvier 1556, où il énumère judicieusement tous leurs sujets de préoccupation. *Epist.*, t. I, p. 596. Il n'en restait pas moins convaincu qu'une politique timide et louvoyante, comme celle de l'*Interim,* était contraire aux vrais intérêts du catholicisme. Tous ses efforts tendirent à encourager ces souverains, à exciter leur zèle, à leur faire réaliser dans leurs États le plan de réforme qu'il avait exposé, le 14 mars 1555, à un conseiller du duc Albert: *Per nostros catholicos principes exturbentur pestes, tollantur errorum magistri, dissensionum studia sopiantur, agnoscatur Christi vicarius et Ecclesiæ pastor, ac tamdiu desiderata nobis pax redeat Ecclesiarum. Ibid.*, p. 518.

En Bavière, les résultats répondirent aux vœux de Canisius. Pendant quelques années, le duc Albert suivit une politique de concessions; mais, vers 1563, il changea d'attitude et entra résolument dans une ligne de conduite qui fut toujours ensuite de plus en plus conforme au programme du Bienheureux. *Epist.*, t. III, préf., p. XX. La Bavière devint le centre de la contre-réforme, et Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 457, a pu dire d'Albert V et des deux princes qui lui succédèrent, qu'ils furent « les patrons, les guides temporels de l'Allemagne catholique ». En Autriche, l'influence de Canisius, sans être aussi décisive, fut considérable. Son zèle apostolique, ses solides prédications à la cour de Vienne, son ardeur à combattre l'hérésie, son désintéressement lui gagnèrent très vite l'estime et la confiance du roi des Romains, Ferdinand Ier, dont il devint le conseiller écouté dans les affaires les plus importantes. C'est à peine si, fidèle à l'esprit de sa vocation, il put réussir à se soustraire à la dignité épiscopale. Administra-t-il réellement en 1554, comme on l'avait cru jusqu'ici, le diocèse de Vienne, c'est un point mis en question par le Dr N. Paulus dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1898, t. XXII, p. 742 sq. Le Bienheureux profita de son influence pour suggérer au roi des Romains diverses mesures en faveur du catholicisme; il ne craignit pas d'entrer en lutte ouverte avec Sébastien Phauser, prédicateur luthérien de Maximilien, fils aîné de Ferdinand, ni même d'attirer l'attention de celui-ci sur les sympathies que son futur héritier semblait avoir pour les doctrines nouvelles. *Epist.*, t. I, p. 529 sq.; t. II, p. 194; cf. Hopfen, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus,* in-8°, Munich, 1895, p. 28.

Bientôt les circonstances donnèrent à l'action du Bienheureux une portée plus considérable. Ferdinand et le cardinal d'Augsbourg voulurent qu'il prêchât à Ratisbonne pendant la diète de 1556-1557, où il devait être question d'une entente entre les divers partis religieux. Les protestants demanderent un colloque. Ferdinand, désireux d'obtenir des subsides pour combattre les Turcs en Hongrie, et suivant du reste en cela sa politique de conciliation, soumit la demande à une commission composée de deux évêques et de cinq théologiens, dont le premier fut Canisius. Convaincu personnellement que ces sortes de discussions n'aboutiraient à rien et qu'un concile général pouvait seul porter remède à la situation, le Bienheureux se prononça résolument contre la demande des protestants et justifia par écrit son sentiment. *Epist.*, t. II, p. 40. Le colloque ayant été néanmoins résolu, les membres catholiques de la diète nommèrent Canisius parmi les six principaux théologiens qui devaient soutenir leur cause à Worms, contre un nombre égal de luthériens. Les princes protestants désignèrent Mélanchthon, Brentius et quatre autres coryphées du parti, tous fermement décidés à ne rien céder de leurs prétentions doctrinales et chantant victoire avant même d'avoir commencé la lutte. *Ibid.*, p. 63, 83, 127. Canisius ne s'inquiétait guère de ces bravades, mais bien plutôt de l'indolence et de la pusillanimité des catholiques, *hostem nondum visum metuunt.* Il fit beaucoup prier, se prépara soigneusement au combat, releva le courage de ses compagnons et se préoccupa surtout d'obtenir l'entente dans l'action.

Le colloque s'ouvrit à Worms le 11 septembre 1557, sous la présidence de Jules Pflug, évêque de Naumbourg. La discussion devait s'engager, d'après le recez de Ratisbonne, sur la base de la Confession d'Augsbourg. Dès la première séance, Mélanchthon s'emporta contre les catholiques et leurs abus, contre « les décrets impies du prétendu concile de Trente et le livre intitulé *Interim* ». Les catholiques proposèrent vingt-trois articles, disposés à peu près dans l'ordre de l'*Augustana* et dont on possède une liste, *Index articulorum controversorum,* écrite de la main même de Canisius, *Epist.*, t. II, p. 795. Quand on en vint à la discussion, l'accord ne put se faire sur des principes communs, les théologiens luthériens n'acceptant pas le canon intégral des saintes Écritures, tel qu'il était en usage dans l'Église depuis mille ans, ni le consentement des Pères et de l'ancienne chrétienté comme règle d'interprétation en matière douteuse. Canisius parla le 16 et le 20 septembre, dans la cinquième et la sixième session; il releva les écarts de Mélanchthon qui, sans tenir compte du programme tracé, s'était emporté en invectives contre l'Église catholique, puis rappelant que le colloque devait se faire sur la base de la Confession d'Augsbourg, il demanda qu'en face des graves divergences qui se manifestaient parmi les partisans de cette Confession, on s'en tînt au texte primitif de 1530, et il leur proposa de condamner les sectes qui professaient des doctrines opposées. Cette demande jeta dans le désarroi les théologiens protestants, divisés d'opinion sur des points de première importance; ils se querellèrent, et la majorité, inspirée par Mélanchthon, finit par exclure du colloque ceux qui voulaient accéder à la proposition faite par Canisius et les catholiques. Désorganisée et désormais irrégulière, l'assemblée fut interrompue, puis dissoute le 8 décembre. Sur toute cette question, voir le rapport rédigé par Canisius et ses collègues le 6 décembre, la lettre écrite le même jour par le Bienheureux au P. Laynez et les *Monumenta vormatensia* relatifs aux actes du colloque, *Epist.*, t. II, p. 160, 174, 795 sq.; cf. F. Fornerus, *Historia hactenus sepulta col-*

loquii Wormatensi, an. MDLVII, Ingolstadt, 1624; Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 23 sq.

Les novateurs ne manquèrent pas de rejeter sur les catholiques, et sur Canisius en particulier, la responsabilité de cet avortement. Tel était le sens d'un écrit qui parut à Francfort-sur-le-Main, d'abord en allemand, puis en latin sous ce titre : *Scriptum colloquutorum Augustanæ Confessionis qui in urbe Vangionum fuerunt, donec adversarij colloquium abruperunt, anno 1557.* Canisius répondit, au mois de mars de l'année suivante, par un contre-récit intitulé : *Vom Abschiedt des Colloquii zu Wormbs.* M. D. LVII. *Wahrhafftiger gegenbericht auff das Büchlin zu Frankfurt am Mein den* IV. *Decembris ausgangen. Epist.*, t. II, p. 181, 893. Mais cette victoire sur les théologiens protestants, jointe à ses autres succès et surtout au bien fait par la *Summa doctrinæ christianæ,* valut à ce terrible *canis austriacus* une haine implacable, qui se traduisit dès lors et plus tard par toute une littérature de pamphlets injurieux, parfois ignobles. *Ibid.*, p. 800, 802, 915; t. III, p. 800 sq.; cf. Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 444 sq. Dans le camp catholique, au contraire, l'autorité du Bienheureux grandit, et le gain fut considérable : beaucoup furent fortifiés dans leur foi; les princes restèrent convaincus qu'il ne fallait rien attendre de sérieux de ces sortes de colloques, et comprirent quelle force ils trouveraient dans l'union. Canisius profita surtout de la circonstance pour exciter leur zèle : *utinam non timeremus imbecilles,* écrivait-il au roi Ferdinand. *Ibid.*, p. 173. Deux mois après, en février 1558, il visitait à Nuremberg ce prince, inquiet alors et presque désespéré : encouragé par le Bienheureux, Ferdinand se rendit à la diète de Francfort où, le 24 du même mois, il fut proclamé empereur.

Au mois de mai, Canisius était à Rome pour l'élection d'un nouveau général. Le pape Paul IV venait de décider l'envoi d'un nonce, Camille Mentuati, à la diète polonaise de Piotrkow; il désigna le Bienheureux pour l'accompagner comme théologien. Le triste état où se trouvait le royaume de Pologne, gouverné par un prince indolent, la faveur que prêtait aux hérétiques une noblesse hostile aux évêques et défiante à l'égard de Rome, l'impuissance ou le manque de zèle dans le clergé lui-même, paralysèrent l'action du nonce et de son compagnon; ils empêchèrent du moins qu'on ne prît aucune mesure contre l'Église et qu'on ne fît aucune innovation en matière religieuse. Personnellement, Canisius obtint davantage des évêques; il sema des germes féconds pour la réforme du clergé, et reçut plusieurs demandes de colléges. *Epist.*, t. II, p. 340, 362, 826 sq. De retour en Allemagne, il eut un rôle délicat à remplir. Une nouvelle diète allait s'ouvrir à Augsbourg dans des circonstances difficiles, à cause du conflit survenu entre Paul IV et Ferdinand Ier. Blessé de ce qu'on avait agi sans le consulter dans l'élection de Francfort, le pape refusait de reconnaître le nouvel empereur, et les princes hérétiques cherchaient à profiter de l'occasion pour semer la discorde. Par ses prédications, par les lettres qu'il adressait à Rome, surtout par son action personnelle sur Ferdinand et les membres catholiques de la diète, Canisius fut réellement l'ange de la paix. L'empereur fit taire ses ressentiments, ferma l'oreille aux suggestions des novateurs et s'engagea avec les évêques dans le plan de réforme que le Bienheureux patronnait. *Ibid.*, p. 469, 502. Le conflit avec Rome s'aplanit à l'avènement de Pie IV, élu pape le 25 décembre 1559. Si la conduite de l'empereur Ferdinand à l'égard du saint-siège ne fut pas toujours irréprochable, s'il comprit et voulut réaliser à sa manière la réforme de l'Église, on ne peut douter qu'il n'ait conservé dans ses projets, souvent utopistes, un sincère attachement à la religion catholique.

6° *Action pour la réforme du clergé et de l'Église; concile de Trente; conférences d'Inspruck.* — Canisius employa toute son influence auprès des évêques, comme auprès des princes, pour exciter leur zèle et les encourager. Il leur montrait, *Epist.*, t. I, p. 597, les loups à écarter du troupeau, les écoles et les bibliothèques à assainir, les ministres du sanctuaire à préparer, plutôt bons que nombreux, en un mot la réforme à opérer, celle de leurs Églises et de leur clergé sans doute, mais la leur aussi et d'abord. De là un écrit *De officio et reformatione episcopi,* composé à Ratisbonne, vers la fin de 1556, sur les instances du cardinal Truchsess. Ni la vénération qu'il portait aux premiers pasteurs, ni l'amitié dont plusieurs l'honorèrent, ne firent faiblir sa voix, quand il crut devoir parler; témoin cette lettre apostolique qu'il écrivit au même cardinal, pour lui rappeler l'obligation de la résidence épiscopale et la prohibition portée contre la pluralité des bénéfices. *Epist.*, t. II, p. 228. Il obtint beaucoup des évêques, mais non pas tout ce qu'il aurait voulu : *Desperata cleri consilia, ubi de reformatione agitur, morbos fatentur, pharmaca respuunt,* écrivait-il d'Augsbourg le 20 mai 1559. *Ibid.*, p. 419. Aussi, plus le temps avançait, plus sa pensée allait au concile œcuménique, *necessarium Ecclesiæ remedium.* On suit en lisant sa correspondance les divers sentiments par où il passa, désirs ou regrets, joie ou tristesse, suivant que les obstacles qui en différaient la reprise paraissaient s'aplanir ou s'aggraver. Personnellement il s'appliqua si bien à les faire disparaître, que, dans une lettre pastorale de 1865 sur le Bienheureux, le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne, n'a pas craint d'attribuer en grande partie à son influence le succès final. *Der selige Canisius,* Vienne, p. 46.

Quand le concile se rouvrit, le 18 janvier 1562, Canisius était à Augsbourg, où sa présence semblait indispensable. Mais les légats, Hosius surtout, insistèrent tellement auprès du cardinal Truchsess qu'il dut leur céder momentanément l'apôtre de son diocèse. *Epist.*, t. III, p. 753 sq. Des questions allaient se traiter à Trente, qui concernaient particulièrement l'Allemagne, et faisaient partie de tout un ensemble de mesures réclamées par l'empereur Ferdinand : communion sous les deux espèces, mariage des prêtres, mitigation de diverses lois positives, comme celles de l'abstinence, du jeûne et de l'index, réforme de la cour romaine, etc. Ces vues avaient été exposées d'abord dans un écrit présenté le 20 juin 1560 à Hosius, nonce apostolique à Vienne, puis dans un *Libellus reformationis,* remis le 7 juin 1562 aux présidents du concile. Résumé dans Raynaldi, *Annales,* an. 1560, n. 55; an. 1562, n. 59, Lucques, 1756, t. XV, p. 86, 234. Texte complet du mémoire de 1560 dans Siekel, *Zur Geschichte des Concils von Trient,* Vienne, 1872, p. 55 sq.; du *Libellus,* dans *Archiv für österreichische Geschichte,* Vienne, 1871, t. XLV, p. 35 sq.

Canisius arriva à Trente le 14 mai. Il n'y resta guère plus d'un mois, mais ce temps fut utilement employé. Sans compter de fréquents entretiens avec le premier orateur impérial, Antoine Brus de Muglitz, archevêque de Prague, et surtout avec le cardinal Hosius, le Bienheureux se trouva mêlé à deux discussions d'inégale importance. Il fut annexé au comité d'évêques et de théologiens chargé d'examiner et de réformer l'index de Paul IV. Son opinion personnelle est connue par ses lettres; il désirait beaucoup qu'on mitigeât les règles relatives à la lecture des livres hérétiques, *Epist.*, t. III, p. 27, 490. Beaucoup plus importante fut la discussion de cinq articles sur l'eucharistie, proposés le 6 juin à l'examen des théologiens. *Ibid.*, p. 463. Le 2e et le 3e articles touchaient directement aux questions brûlantes que Ferdinand Ier avait soulevées, car on y demandait ceci : « Les raisons qui ont amené l'Église à restreindre à une seule espèce la communion des laïques, excluent-elles la possibilité de toute concession

du calice? S'il paraissait expédient de faire quelque concession de ce genre, faudrait-il l'accompagner de quelques conditions, et de quelles conditions? » Canisius fit le 15 juin un discours dont le résumé se trouve dans Massarelli, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini*, édit. Theiner, Agram, 1874, t. II, p. 16. Cf. *Epist.*, t. III, p. 742. Il posait en principe qu'il fallait se montrer difficile à concéder le calice aux laïques. On ne devait pas l'accorder aux hérétiques, *ne sanctum detur canibus*. Restait à considérer sérieusement s'il ne serait pas expédient de le permettre à certains catholiques entourés d'hérétiques et chancelant dans la foi, au cas où ce serait le seul moyen de les maintenir dans l'orthodoxie, et surtout aux Bohémiens que l'absence de prêtres avait fait tomber dans quelques erreurs, et qu'on pourrait ainsi ramener à la foi en tout le reste. Cet avis du Bienheureux ne passa pas inaperçu; les théologiens de l'empereur essayèrent même de s'en faire une arme contre le P. Laynez, dont la décision fut plus intransigeante. *Epist.*, t. III, p. 754 sq.

De retour à Augsbourg, Canisius ne cessa pas de s'intéresser aux travaux du concile. Dans ses lettres au cardinal Hosius, il encourage ce légat et l'instruit des bruits qui courent; le 3 août, il lui envoie un écrit *De abusibus missæ;* il insiste pour qu'on s'occupe de la réforme du clergé. *Ibid.*, p. 470, 474, 485. Aussi regretta-t-il la très vive discussion qui s'éleva parmi les Pères sur l'origine de la juridiction épiscopale. Ce n'est pas qu'il méconnût l'importance de la question, ou désapprouvât la doctrine brillamment soutenue par le P. Laynez dans un discours resté célèbre; sa correspondance prouve le contraire, *ibid.*, p. 527, 537, 551; mais il voyait là un retard apporté à l'œuvre plus urgente de la réforme ecclésiastique. Il craignait aussi le mécontentement qui se manifestait à la cour de Vienne. Quand la question du calice des laïques eut été, le 17 septembre, renvoyée au pape par les Pères du concile, l'empereur soumit à plusieurs théologiens ces questions : Faut-il persévérer dans la demande faite précédemment? Faut-il la renouveler auprès du concile ou auprès du pape, et comment procéder? Canisius répondit d'Augsbourg, le 23 octobre, par un mémoire important, accompagné d'une lettre où il rappelait la gravité de l'affaire et la nécessité d'éviter à tout prix ce qui semblerait une atteinte aux droits de l'Église et à ses institutions. Dans ce mémoire, le Bienheureux donnait en substance les mêmes conclusions qu'à Trente, mais avec beaucoup plus de développements et de précision. Rien ne s'oppose, en principe, à la concession du calice, mais c'est au pape de décider s'il est expédient de l'accorder. L'empereur peut demander cette faveur pour une partie de ses sujets; non pour les hérétiques, qui réclament le calice comme un droit appuyé sur l'autorité divine, ni pour les bons catholiques, à qui cette concession serait plutôt nuisible, mais pour les catholiques peu fermes dans la foi, qu'on a l'espoir, assez faible du reste, de retenir ainsi dans l'Église. Cette faveur doit être accompagnée de conditions propres à écarter les fausses interprétations et à distinguer les catholiques des hérétiques. Qu'on ait soin, en outre, de bien instruire les fidèles de tout ce qui concerne la sainte eucharistie et la primauté du pontife romain. *Epist.*, t. III, p. 419-513.

Telle était la théorie ; mais une lettre du 7 novembre au cardinal Hosius montre que le Bienheureux était préoccupé des conséquences pratiques qui pourraient résulter d'un changement de discipline. *Ibid.*, p. 528. La conduite de Ferdinand Ier augmenta ses appréhensions. Au mois de janvier 1563, Georges Draskoviez, évêque de Pecs (Funfkirchen) et ambassadeur au concile pour le royaume de Hongrie, rédigea un nouveau mémoire, *Capita quædam ad fructuosam concilii celebrationem*, où il demandait à l'empereur de veiller à la liberté des Pères et de s'interposer pour qu'on entamât enfin sérieusement l'œuvre de la réforme ecclésiastique, dans le sens du programme impérial. Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient*, p. 427 sq. Au début de février, Ferdinand envoya le mémoire à Trente, et convoqua près de lui à Inspruck, sous la présidence de Draskovicz, une commission de théologiens, qui furent chargés d'examiner dix-sept articles, ou questions relatives à la continuation ou à la suspension, à la liberté, à la direction et aux travaux du concile, aux concessions précédemment réclamées, et à la réforme de l'Église dans son chef comme dans ses membres. *Ibid.*, p. 431.

Canisius faisait partie de la commission, il en était même le membre le plus influent; au jugement des nonces Commendon et Delfini, présents à Inspruck, l'issue dépendait en grande partie de sa prudence et de son habileté. J. Pogiani, *Epistolæ et orationes olim collectæ ab Antonio Maria Gratiano...*, Rome, 1756, t. III, p. 232; Archiv. Vatic., *Concilio di Trento*, t. XXX, fol. 28. Le Bienheureux, qui dès son premier entretien avec Ferdinand avait compris que l'autorité du concile et du saint-siège était en jeu, marcha de concert avec les nonces. Dans son avis du 22 février, il se prononça fortement contre toute ingérence du pouvoir laïque dans l'ordre spirituel; le concile devait continuer, mais pleinement indépendant dans sa sphère propre; c'était au pape à nommer les légats et à diriger l'assemblée conciliaire; à lui aussi de décider la réforme de la cour romaine et de l'appliquer. Pour le reste, les choses devaient se traiter à l'amiable; il ne fallait pas reprendre à Trente la question du calice, mais s'adresser au pape lui-même. Du reste, que ne travaillait-on d'abord à l'amendement des mœurs dans les individus? Cela fait, la plupart des mesures qu'on proposait n'auraient plus de raison d'être. Le résultat des délibérations au conseil d'État fut qu'on entrerait en relations avec le souverain pontife, pour obtenir la réforme désirée. Deux instructions de l'empereur à ses représentants au concile témoignent également d'une attitude plus conciliante. Sickel, *op. cit.*, p. 446, 456. La conduite du Bienheureux satisfit pleinement les légats. Pogiani, *loc. cit.;* Archiv. vatic., *op. cit.*, fol. 38, 41.

Les conférences, interrompues à l'époque du carême, reprirent au mois d'avril. Quatorze nouveaux articles furent soumis, le 24, à l'examen de la commission, augmentée de plusieurs membres; rédigés sous une forme différente et plus mesurée, ils portaient presque tous sur la liberté et la direction du concile, la manière de proposer les questions, les matières à traiter ou à omettre. L'article 3e ramenait le point délicat de la réforme du pape et de sa cour : le concile devait-il intervenir ou laisser l'affaire à l'initiative pontificale? Malgré les efforts de Canisius, les conclusions de la majorité se ressentirent des idées qui de plus en plus s'affirmaient à la cour impériale : avant de se dissoudre, les Pères du concile devaient à tout prix procéder à la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*, Vienne, 1838, t. VIII, p. 545 sq., note. En désespoir de cause, le Bienheureux recourut à l'empereur; après lui avoir présenté ses observations contre l'avis de la majorité, il lui montra les inconvénients de la voie où l'on s'engageait, et rappella celle qu'il fallait prendre : ne point imposer au vicaire de Jésus-Christ la réforme de sa personne sacrée et de sa cour en vertu d'un prétendu droit qu'il ne pourrait pas reconnaître, mais agir de concert avec lui pour la réforme générale et particulière de l'Église. Ce franc langage porta ses fruits. Ferdinand promit d'examiner la chose de plus près, et d'en conférer avec le nonce et surtout avec le cardinal Morone, venu de Trente à Inspruck. Il tint parole, fit retoucher plusieurs fois le rapport de la

commission et agréa les modifications proposées par le cardinal. Sickel, *op. cit.*, p. 498 sq. Pie IV, instruit de tout ce qui s'était passé, exprima sa satisfaction de la conduite du Bienheureux et l'en fit remercier.

Une nouvelle discussion, que provoqua une requête présentée par les utraquistes de Bohême dans le dessein d'obtenir la communion sous les deux espèces et le mariage de leurs prêtres, mit encore une fois Canisius en lutte avec les autres membres de la commission. Seul contre tous, il ne craignit pas de désapprouver une concession qui, dans les conditions où se faisait la demande, lui paraissait entraîner de graves inconvénients. Il comprit bientôt que l'empereur trouvait son opposition importune et ne lui témoignait plus la même confiance qu'auparavant. L'avis définitif de la commission, ou *Liber in materia reformationis,* du 5 juin, contenait plusieurs points qu'il avait combattus. Sickel, *op. cit.*, p. 520 sq. Après de nouvelles consultations faites à Vienne, Ferdinand s'adressa enfin au pape. Au mois d'avril 1564, Pie IV accorda, non le mariage des prêtres, mais l'usage du calice pour l'Autriche, la Bohême et divers diocèses d'Allemagne. L'expérience prouva que le Bienheureux ne s'était pas trompé dans ses appréhensions; les désordres et les abus furent tels que, trois ans plus tard, le saint pape Pie V se voyait contraint de révoquer la concession faite par son prédécesseur.

La mort de Ferdinand Ier, survenue le 22 juillet 1564, livra le pouvoir à son fils Maximilien, dont la politique n'était pas celle que prêchait Canisius. L'œuvre que celui-ci avait commencée en Autriche continua à s'y faire par les membres de son ordre, mais son influence personnelle s'exerça désormais ailleurs, surtout en Bavière et dans le Tyrol, où ses prédications à la cour de l'archiduc Ferdinand II portèrent d'heureux fruits et contribuèrent beaucoup à la sanctification des cinq archiduchesses, sœurs de ce prince. Mais la plus belle récompense que ménagea la providence à celui qui avait eu tant de zèle pour le concile de Trente, fut de le choisir comme instrument pour en compléter l'œuvre en Allemagne. Venu à Rome en 1565 pour l'élection d'un nouveau général, Canisius fut créé par Pie IV nonce apostolique, avec mission de promulguer les décrets du concile et d'en promouvoir l'exécution. Augsbourg, Cologne, Nimègue, Osnabruck, Mayence, Trèves, plus tard Wurzbourg et Strasbourg furent les principales étapes de ce voyage apostolique, où le Bienheureux n'obtint assurément pas tout ce qu'il aurait désiré, mais ce qu'on pouvait attendre dans les circonstances difficiles où se trouvaient les Églises qu'il visita. Cette mission eut comme son couronnement dans la diète d'Augsbourg de 1566, où Canisius assista comme théologien du cardinal Commendon. Les décrets du concile de Trente y furent acceptés par les catholiques, et le Bienheureux y contribua une fois de plus à l'entente commune. Cette grave question ayant été posée : « La confirmation de la paix d'Augsbourg est-elle contraire aux droits de l'Église? » il n'hésita pas avec deux autres théologiens de son ordre à donner une réponse négative, et prévint ainsi une rupture désastreuse entre catholiques et protestants. Éclairé lui-même par le cardinal Commendon, l'empereur Maximilien revint à de meilleurs sentiments envers la Compagnie de Jésus.

7° *Action littéraire ; apostolat de la plume.* — Depuis treize ans Canisius dirigeait son ordre en Allemagne. Le nombre des sujets et des maisons augmentant, deux rejetons s'étaient détachés du tronc primitif : la province d'Autriche-Hongrie, en 1562, et la province de la Basse-Allemagne ou du Rhin, en 1564. Le Bienheureux était resté à la tête du tronc primitif, appelé désormais province de la Haute-Allemagne. Gouvernement d'une durée anormale dans la Compagnie de Jésus, mais nécessaire pour la consolidation de l'œuvre commencée. Souvent Canisius avait supplié ses supérieurs de le décharger d'un fardeau qui pesait lourdement sur ses épaules. Ce fut à Pâques de 1569 seulement qu'ils lui permirent enfin de confier sa province au P. Paul Hoffée. Mais Canisius n'en resta pas moins en Allemagne, suivant la juste expression de Janssens, *op. cit.*, t. v, p. 198, « l'âme de la Compagnie de Jésus. »

Un autre motif avait augmenté son désir d'être déchargé du gouvernement. Saint Pie V l'avait choisi en 1567 pour réfuter les erreurs et les faussetés accumulées par les auteurs des *Centuries* de Magdebourg dans la grande histoire ecclésiastique qu'ils avaient commencé de publier en 1559. Le Bienheureux souhaitait vivement de pouvoir se donner tout entier à cette tâche; il le souhaitait non seulement par un sentiment d'obéissance filiale au souverain pontife, mais parce qu'il voyait là un fécond apostolat. Il comprenait toute la puissance de la presse sur la direction des esprits, et voulait que, sur ce terrain comme ailleurs, on s'opposât vigoureusement aux adversaires de l'Église catholique. Il alla jusqu'à se demander s'il ne ferait pas bien de laisser le ministère de la prédication, pour se consacrer à l'apostolat de la plume. *Epist.*, t. II, p. 397. Plus l'attaque et l'erreur se multipliaient, plus il trouvait urgent d'organiser la défense et de servir aux fidèles le contre-poison. Dans les grands centres où il vécut, il se mit en rapport avec les imprimeurs et les libraires, pour leur faire publier et répandre de bons livres; il dota la ville d'Augsbourg de plusieurs imprimeries catholiques. Il encouragea et aida de tout son pouvoir ceux qui écrivaient pour la défense de la foi. Ses lettres nous le montrent attentif à leur envoyer les ouvrages dangereux qui paraissaient, ou à les leur signaler, à louer leurs travaux et à les recommander eux-mêmes à la bienveillance des princes catholiques. Pour plusieurs, pour Hosius surtout, il alla jusqu'à la collaboration.

Dans son ordre il excitait ses subordonnés à composer des ouvrages appropriés, pour le genre et pour le style, aux exigences des temps, ou à publier des textes critiques, comme les Actes du premier concile d'Éphèse. *Epist.*, t. III, p. 31, 402 sq. A plusieurs reprises, il conçut et soumit à ses supérieurs, à saint François de Borgia en 1574, au P. Aquaviva en 1583, le projet d'une société d'écrivains, qui se composerait de sujets capables et réunis de différentes provinces pour travailler de concert à la composition d'ouvrages de controverse et à la réfutation des erreurs courantes. Idée heureuse et féconde qu'il ne lui fut pas donné de réaliser, mais qui lui survécut. Enfin il écrivait lui-même dans la mesure où ses autres occupations le lui permettaient; la liste de ses écrits en fournira la preuve. Personne n'était plus attentif à saisir l'occasion favorable de lancer ces publications de circonstance qui orientent l'opinion ou l'empêchent de s'égarer. A Worms, à peine les protestants ont-ils fait paraître leur récit fantaisiste du colloque si brusquement interrompu, que le Bienheureux leur oppose son « véridique contre-récit ». A Piotrkow, il voit combien la question de la communion sous les deux espèces et celle du mariage des prêtres préoccupent les esprits; aussitôt il s'empresse de faire imprimer les *Dialogi* d'Hosius sur ces deux sujets. *Epist.*, t. II, p. 339, 897 sq. En 1561, les novateurs impriment à Nuremberg la *Supplication* des protestants de France au roi Charles IX; Canisius leur oppose la *Supplication der Catholischen* au même roi. *Ibid.*, t. III, p. 780 sq. Aux légats du concile à Trente il suggère l'idée, favorablement accueillie, d'intéresser le public et de relever le crédit de l'auguste assemblée par quelques publications, où pourraient figurer les discours les plus remarquables. *Ibid.*, p. 325 sq.

Déchargé du provincialat, Canisius s'était retiré au collège de Dillingen, dont son frère Thierry était alors recteur; il s'y consacra pleinement à la réfutation des

Centuriateurs. En 1571 parut le premier volume de ce grand ouvrage sur les altérations de la parole divine, *De corruptelis verbi Dei*, volume dont l'objet spécial est saint Jean-Baptiste. Divers empêchements retardèrent la composition du second : la nomination du Bienheureux comme prédicateur de l'archiduc Ferdinand à Inspruck; une mission auprès du duc de Bavière et autres princes dont il fut chargé par Grégoire XIII au début de 1573; un voyage à Rome à la suite de cette mission, voyage d'une portée exceptionnelle pour l'avenir de l'Allemagne catholique, à cause des mesures déjà signalées que prit le pape après ses entretiens avec le cardinal Truchsess et Canisius. De retour à Inspruck, ce dernier partagea sa vie entre le travail de la prédication et celui de la composition. Mais en 1576, il dut encore accompagner le cardinal Morone à la diète de Ratisbonne. L'empereur Maximilien étant mort le 14 octobre, l'assemblée fut dissoute, et le Bienheureux put se rendre à Ingolstadt, où, après un travail opiniâtre, il publia enfin, dans l'été de 1577, le second volume de son ouvrage, *De Maria Virgine incomparabili*.

Il avait en projet un troisième volume, et même plusieurs autres, mais il dut s'arrêter devant une opposition formelle. L'obstacle ne vint pas de Rome, mais du P. Hoffée, dont les motifs sont nettement exprimés dans une lettre encore inédite du 24 janvier 1578 au P. Everard Mercurian : la contention que le Bienheureux mettait au travail et les recherches énormes qu'entraînait la préparation de ses livres, remplis de références et de citations, créaient un grave sujet d'inquiétude pour sa santé; le besoin qu'il avait d'aides et de reviseurs pour un travail qu'il retouchait indéfiniment et dont il n'était jamais satisfait, devenait un embarras sérieux pour le provincial; les inconvénients seraient encore plus grands dans le volume que projetait Canisius, où il s'agirait de l'Église et du pape, matière grave et difficile; il serait plus utile d'employer le Père au ministère actif et à des publications de propagande en langue allemande qu'à ces grands ouvrages doctrinaux en langue latine. Canisius fut relevé du mandat qui lui avait été confié par Pie V, et fut pris par Hoffée pour compagnon dans ses visites et dans l'administration de la province, jusqu'au moment où il partit pour sa dernière étape. En 1580, le nonce Bonomio, évêque de Verceil, visita les cantons catholiques de la Suisse; il demanda et obtint la fondation d'un collège à Fribourg. Le Bienheureux fut désigné pour exécuter ce projet.

7° *Canisius en Suisse; vieillesse et mort*, 1581-1597. — Arrivé à Fribourg le 10 décembre 1580, Canisius fut présenté par le nonce aux magistrats « comme une relique, un objet sacré » qu'ils devaient garder avec soin, « sûrs d'avoir en lui un apôtre, un docteur, un père tout dévoué. » Et telle fut la réalité. Après avoir passé à un autre, en 1582, le soin du gouvernement, le vieil athlète se consacra désormais à une vie toute de dévouement apostolique. Pendant huit ans, il prêcha encore en allemand, les dimanches et fêtes, dans la cathédrale de Saint-Nicolas. Dans le courant de la semaine, toute sorte d'œuvres se succédaient : le catéchisme aux enfants, l'instruction des pauvres et des ouvriers, la visite des prisonniers et des malades, etc. En 1581 et 1582, il fonda sous le vocable de la T. S. Vierge deux congrégations d'hommes et de femmes, qui furent affiliées à la *Prima primaria* de Rome. V. Alet, S. J., *Le Bienheureux Canisius*, Paris, 1865, p. 331, note sur la première institution des congrégations de la T. S. Vierge et la part qu'y a prise Canisius. L'appui des autorités ecclésiastiques et civiles lui permit de réformer des abus invétérés et de fonder, en 1587, des écoles pour le peuple. Non seulement il y eut préservation totale de l'hérésie, mais ce fut dans le canton de Fribourg comme une renaissance du catholicisme.

Quand la maladie eut forcé le Bienheureux, en 1588, à ne plus prêcher, il consacra le reste de ses forces à cet apostolat de la plume qu'il jugeait si fructueux; toute une série d'ouvrages ou d'opuscules de piété appartiennent à cette époque. Des personnages, comme saint François de Sales, recouraient à ses conseils. Le P. Aquaviva le pria de mettre par écrit tout ce que son expérience lui suggérerait de remarques utiles aux ouvriers de la Compagnie, pour leur propre sanctification, la conversion des hérétiques et la bonne formation des élèves du Collège germanique; de là un mémoire précieux, dont Janssens a résumé les grandes lignes, *op. cit.*, t. v, p. 205 sq., et qui sera publié intégralement dans les *Epistulæ et acta*. Il donna encore au prévôt du chapitre de Fribourg, vers 1589, d'excellentes observations sur la manière d'étudier la théologie. *De ratione studiorum theologicorum quædam notationes*. Voir Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berlin, 1887, t. II, p. 514. Ainsi fut féconde, comme tout le reste de sa vie, la vieillesse de Canisius. Après quatre mois de grandes souffrances, il mourut le 21 décembre 1597. A sa mémoire s'attacha une renommée de sainteté que les miracles obtenus par son intercession accréditèrent. Aussi dès 1625 et les années suivantes, des procès se firent à Fribourg en vue de sa béatification, mais la cause ne fut introduite à Rome que beaucoup plus tard. Interrompue par la suppression de la Compagnie de Jésus et reprise sous Grégoire XVI, elle se termina sous Pie IX qui, le 24 juin 1864, donna à ce grand serviteur de Dieu le titre de bienheureux. Sa fête se célèbre le 27 avril. Le troisième centenaire de sa mort, célébré en 1897 et consacré par une lettre encyclique de Léon XIII, a montré quels sentiments de vénération et de gratitude règnent au cœur des catholiques d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse pour celui que, dans cette encyclique du 1er août 1897, Léon XIII a nommé *alterum post Bonifacium Germaniæ apostolum*. Cf. *Epist.*, t. II, préf., p. v.

I. Documents. — 1° *Epistulæ et acta*, comprenant les œuvres autobiographiques de Canisius, ses lettres, rééditées ou inédites, et de riches citations de documents contemporains. — 2° *Monumenta historica Soc. Jesu*, en cours de publication à Madrid depuis 1894; on trouve des lettres et de précieux matériaux relatifs à Canisius dans presque tous les volumes parus. Voir les *Indices*, au mot *Canisius* ou *Kanys* : *Chronicon Soc. Jesu*, du P. Polanco, t. I-VI, de 1491 à 1556; *Litteræ quadrimestres*, t. I-IV, de 1546 à 1556; *Epistolæ mixtæ*, t. I-V, de 1537 à 1556; *Epistolæ P. Hieronymi Nadal*, t. I-III, de 1546 à 1577; *Monumenta pædagogica*; *Monumenta Ignatiana*; *Epistolæ PP. Paschasii Broeti, Claudii Jaji*, etc., p. 334-374, passim. — 3° Lettres nombreuses de Canisius ou relatives à Canisius dans les ouvrages suivants : J. Hansen, *Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens, 1542-1582*, in-8°, Bonn, 1896; E. S. Cyprian, *Tabularium Ecclesiæ Romanæ sæculi XVI*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1743; *Stanislai Hosii S. R. E. cardinalis... et quæ ad eum scriptæ sunt epistolæ*, Cracovie, 1879, 1886, t. I, II. Pour les lettres disséminées dans divers livres, voir Sommervogel, *Bibliothèque*, t. II, col. 683; t. VIII, col. 1982. — 4° Ouvrages généraux : *Historia Societatis Jesu*, par les PP. Orlandini, Sacchini et Possine, Rome, 1615, etc., part. I-V; J. Agricola, S. J., *Historia provinciæ Soc. Jesu Germaniæ Superioris*, t. I, II; F. Reiffenberg, S. J., *Historia Soc. Jesu ad Rhenum inferiorem*, Cologne, 1764, t. I; A. Socher, S. J., *Historia provinciæ Austriæ Soc. Jesu*, Vienne, 1740, part. I; J. Schmidt, S. J., *Historia Soc. Jesu provinciæ Bohemiæ*, Prague, 1747, part. I; *Imago primi sæculi Soc. Jesu*, Anvers, 1640, p. 861 sq., 915 sq.; M. Tanner, S. J., *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, Prague, 1694, part. I.

II. Ouvrages spéciaux, à consulter pour l'étude des diverses périodes de la vie de Canisius : L. Ennen, *Neuere Geschichte der Stadt Köln*, Cologne, 1875, t. I; C. Warrentrap, *Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln*, in-8°, Leipzig, 1878; L. Delplace, S. J., *L'établissement de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas*, in-8°, Bruxelles, 1897; J. N. Mederer, *Annales Ingolstadiensis Academiæ*, Ingolstadt, 1872, t. I, p. 208 sq.; C. H. Verdière, S. J., *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, 2 in-8°, Paris, 1887; J. Aschbach, *Die Wiener Universität und ihre Gelehrten* (t. III de *Geschichte der Wiener*

Universität), in-8°, Vienne, 1888, p. 90 sq., 145 sq.; R. Perkmann, *Zur Geschichte der Wiener Universität*, in-8°, Leipzig, 1865, p. 88 sq.; A. Wappler, *Geschichte der theologischen Facultät der K. K. Universität zu Wien*, in-8°, Vienne, 1884; J. B. von Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*. Vienne, 1838, t. VIII, IX; Th. Wiedemann, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns*, in-8°, Prague, 1879, 1880, t. I, II; P. Braun, *Geschichte der Bischöfe von Augsburg*, Augsbourg, 1814, t. III; A. Steichele, *Archiv für die Geschichte des Bisthums Augsburg*, Augsbourg, 1859, t. II; Th. Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient*, in-8°, Vienne, 1872; A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislas Hosius*, 2 in-8°, Mayence, 1854, 1855; M. Rader, S. J., *Bavaria pia*, in-fol., Munich, 1628, p. 142 sq.; F. J. Lipowsky, *Geschichte der Jesuiten in Baiern*, in-8°, Munich, 1816; Id., *Geschichte der Jesuiten in Tyrol*, in-8°, Munich, 1822; L. Rapp, *Königin Magdalena von Œsterreich, Stiftering des königl. Stiftes zu Hall in Tirol*, in-8°, Inspruck, 1858, contient les règles données, vers 1566, par Canisius à la communauté de Hall; J. Hirn, *Erzherzog Ferdinand II von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder*, Inspruck, 1885, t. I; H. Murer, *Helvetia sancta*, in-fol., Saint-Gall, 1750; P. C. Bovet, cordelier, *Le B. Pierre Canisius et le canton de Fribourg*, Fribourg, 1865; *Revue de la Suisse catholique*, 1891, t. XXII, p. 361 sq.: *Le B. Pierre Canisius et l'université de Fribourg*, par D. Jacquier; 1894, t. XXV, p. 304 sq., 361 sq., sept lettres du nonce J. F. Bonomio au Bienheureux, de 1581 à 1584, publiées par le P. J.-J. Bertbier, O. P.

III. BIOGRAPHIES ET ÉTUDES BIOGRAPHIQUES. — 1° Biographies principales ou faisant souche : M. Rader, S. J., *De vita Petri Canisii*, in-12, Munich, 1614, la plus ancienne, mais peu développée; F. Sacchini, S. J., *De vita et rebus gestis Petri Canisii*, in-4°, Ingolstadt, 1616; J. Dorigny, S. J., *La vie du B. Pierre Canisius*, in-12, Paris, 1707; J. Boero, S. J., *Vita del Beato Pietro Canisio*, in-8°, Rome, 1864; F. Riess, S. J., *Der selige Petrus Canisius*, in-8°, Fribourg, 1865; A. Kröss, S. J., *Der selige Petrus Canisius in Œsterreich*, in-8°, Vienne, 1878. Ces trois derniers biographes ont utilisé de nouvelles sources et beaucoup enrichi la vie de Canisius.

2° Biographies subsidiaires, qui se rattachent aux précédentes comme traductions ou comme adaptations, avec plus ou moins d'additions : F. Juligatti, S. J., *Vita del P. Pietro Canisio*, in-8°, Rome, 1649, abrégé de Rader; *Leben des Ehrwürdigen P. Petri Canisii*, in-4°, Dillingen, 1621, trad. de Rader et de Sacchini; F. de Smidt, *Leven van R. P. Petrus Canisius*, Anvers, 1652, tirée de Sacchini; Longaro degli Oddi, *Vita del Venerabil servo di Dio il Padre Pietro Canisio*, in-4°, Naples, 1755, trad. libre de Sacchini; P. Python, S. J., *Vita R. P. Petri Canisii*, in-8°, Munich, 1710, trad. latine de Dorigny; *Leven van den Eeweerden Vader Petrus Canisius*, in-8°, St. Nicolaes, 1830, trad. flam. du même; D. Schelkle, *Lebensgeschichte des Ehrwürdigen Vaters P. Canisius*, 2 in-12, Vienne. 1837, trad. allem. du même; E. Seguin, S. J., *Vie du B. Pierre Canisius*, in-12, Paris, 1864, s'inspire de Dorigny et de Boero; R. Garcia, S. J., *Vida del Beato Pedro Canisio*, in-12, Madrid, 1865; Daurignac, *Histoire du B. Pierre Canisius*, in-12, Paris, 1866, adaptation de Boero; L. Michel, S. J., *Vie du B. Pierre Canisius, apôtre de l'Allemagne et de Fribourg, d'après le P. J. Boero et des documents inédits*, in-4°, Lille, 1897; E. Marcour, *Der selige Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit und zweiter Apostel Deutschlands*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1881, biographie populaire qui s'appuie sur Riess.

3° Notices biographiques très nombreuses, mais qui ne sont en général que des vulgarisations des principales vies du Bienheureux; quelques-unes méritent pourtant une mention spéciale : P. d'Outreman, S. J., *La vie du Vén. P. Pierre Canisius, composée en espagnol par le R. P. Jean Eusèbe Nieremberg*, in-8°, Douai, 1642; J. Jouvancy, S. J., *De vita B. Petri Canisii... commentarius*, in-16, Rome, 1864, trad. franç. par le P. Deynoodt sous le titre d'*Esquisse biographique du Vén. serviteur de Dieu Pierre Canisius*, in-12, Bruxelles, 1865; H. Racmy de Bertigny, S. J., *Le B. Pierre Canisius... fondateur du collège de Fribourg*, in-16, Fribourg, 1865; P. C. Bovet, *Vie et apostolat du B. Pierre Canisius*, 2e édit., Fribourg, 1881; J. B. Mohler, *Der selige Petrus Canisius, ein deutscher Glaubensheld*, in-16, Ratisbonne, 1896; A. Knöppel, *Der selige Canisius, zweiter Apostel Deutschlands*, in-16, Mayence, 1897, volume de la collection *Lebensbilder katholischer Erzieher*, éditée par W. E. Hubert.

II. ÉCRITS. — Canisius a laissé de nombreux écrits, mais tous n'ont pas la même importance ni le même caractère. Au premier rang se placent les ouvrages doctrinaux, qui ont établi la réputation théologique du Bienheureux. Viennent ensuite les publications d'édification ou de propagande religieuse, qui secondèrent son action apostolique ou la propagèrent. Sous un troisième groupement, très artificiel, se rangeront les œuvres dont Canisius ne fut qu'éditeur ou traducteur. Sous un quatrième, les écrits autobiographiques et quelques pièces inédites qui méritent d'être signalées. Les brochures de circonstance déjà citées ne seront pas rappelées.

I. OUVRAGES DOCTRINAUX. — Ce sont les catéchismes, le grand ouvrage contre les Centuriateurs et, dans une certaine mesure, les notes sur les Évangiles.

1° *Summa doctrinæ christianæ. Per quæstiones tradita, et in usum christianæ pueritiæ nunc primum edita. Jussu et authoritate sacratissimæ Rom. Hung. Bohem. etc. Regiæ Majest. Archiducis Austriæ, etc.* Une traduction allemande parut à Vienne dès 1556. *Epist.*, t. I, p. 537, 641. En 1566, le Bienheureux publia une nouvelle édition, considérablement augmentée et imprimée à Cologne sous ce titre : *Summa doctrinæ christianæ, per quæstiones luculenter conscripta.*

Cette *Summa* est le plus grand des trois catéchismes que composa successivement Canisius, celui que, dans un fragment autographe, il appelle *major*, par opposition aux deux autres, *minor* et *minimus*. *Epist.*, t. I, p. 64. La 1re édition parut à Vienne, sans nom d'auteur et sans date. Un édit de Ferdinand Ier, du 14 août 1554, qu'on lit au début du livre, en avait fait reporter la publication à cette même année, mais le P. Braunsberger, *Entstehung und erste Entwicklung der Catechismen des seligen Petrus Canisius*, p. 27 sq., a établi que la *Summa* ne parut en réalité qu'au mois de mai 1555. Point qui a donné lieu à une discussion entre le Dr Fijalek et le P. Kneller, S. J., dans l'*Historisches Jahrbuch* de Munich, 1896, 1897, t. XVII, p. 804 sq.; t. XVIII, p. 632 sq. L'ouvrage répondait au désir exprimé par le roi Ferdinand d'avoir un bon exposé de la doctrine catholique qu'on pût opposer aux nombreux manuels de religion que les protestants faisaient circuler dans ses États. On décida de diviser la tâche en trois parties, qui comprendraient une somme théologique pour la jeunesse académique, un manuel de pastorale pour le clergé et un catéchisme pour le peuple. Divers obstacles arrêtèrent ceux qui avaient été chargés des deux premières parties; la dernière seule fut menée à bonne fin par Canisius. Très satisfait du résultat, Ferdinand prit la publication sous son patronage et en procura la diffusion de tout son pouvoir. Il proposa même le catéchisme du Bienheureux au concile de Trente comme l'un de ceux dont il serait bon de prescrire l'usage aux curés et dans les écoles. Les Pères de Trente décidèrent bien la rédaction d'un catéchisme; mais celui de Canisius ne fut alors ni approuvé ni désapprouvé. *Epist.*, t. III, p. 729, 782 sq. La sanction de Rome devait venir en son temps. Dans le bref de béatification, Pie IX a fait l'éloge de ce petit livre « composé avec tant d'exactitude, de clarté et de précision, qu'aucun ouvrage n'est plus propre à instruire les peuples dans la foi chrétienne ». Dans son encyclique de 1897 sur le Bienheureux, Léon XIII a pareillement loué « cet ouvrage nourri et serré, écrit dans un beau latin et d'une façon qui n'est pas indigne des Pères de l'Église », *densum opus ac pressum, nitore latino excellens, Ecclesiæ Patrum stylo non indignum.*

2° *Summa doctrinæ christianæ, per quæstiones tradita, et ad captum rudiorum accommodata.* — Édition princeps du plus petit, *minimus*, des trois catéchismes, imprimé d'abord à la suite des *Principia grammatices* de Canisius, Ingolstadt, 1556. *Epist.*, t. I, p. 592. Il fut traduit presque aussitôt en allemand, et publié, probablement à Ingolstadt et l'année suivante, sous ce titre : *Catechismus oder die Summa Christlicher Lcer für die ainfeltigen in frasgtuck gestellet*, *Ibid.*, p. 640 sq.; t. II, p. 885 sq. C'est du même qu'il s'agit dans les édi-

tions suivantes, parues à Dillingen : *Der klain Catechismus sampt kurtzen gebetten fur die ainfältigen*, 1558; *Catechismus in Frag und Antwort gestellt für die gemeine Leyen und Kinder*, 1568; *Kleiner Catechismus Petri Canisii*, 1598.

3° *Parvus catechismus catholicorum*, sans nom d'auteur, Cologne, 1558. *Epist.*, t. II, p. 890 sq. C'est le catéchisme moyen ou *minor*, dans le sens ci-dessus indiqué. Des éditions postérieures portent des titres différents, par exemple les deux suivantes, qui sont d'Anvers : *Catechismus catholicus juventuti formandæ hoc sæculo quam maxime necessarius*, 1559; *Institutiones christianæ pietatis*, 1566. Comme les deux autres catéchismes, il fut vite traduit en allemand, la première fois, semble-t-il, en 1560, à Dillingen. *Ibid.*, p. 898 sq.

Canisius a donc fait paraître trois catéchismes, tous en latin d'abord, puis en allemand. Mais ces trois livres ne constituent en réalité qu'une seule et même œuvre; ils ne contiennent qu'une seule et même doctrine, présentée avec plus ou moins de développements et adaptée aux diverses classes de fidèles que le Bienheureux avait en vue. Le petit catéchisme, *minimus*, était pour les enfants qui débutent et pour les gens sans instruction; il formait comme le pendant du petit catéchisme de Luther. La *Summa* primitive correspondait au grand catéchisme de l'hérésiarque; elle était destinée aux universités et, dans les collèges, aux classes supérieures. Moyen terme, le *Catechismus parvus catholicorum* s'adressait aux étudiants des classes inférieures et aux jeunes gens de même portée.

Aux trois catéchismes de Canisius il convient d'ajouter l'ouvrage que composa et publia le P. Pierre Busée ou Buys, d'abord sous ce titre : *Authoritatum sacræ Scripturæ et sanctorum Patrum, quæ in Summa doctrinæ christianæ D. Petri Canisii, theologi Societatis Jesu citantur*, 4 in-4°, Cologne, 1569 sq.; puis sous cet autre titre, plus connu : *Opus catechisticum, sive de Summa doctrinæ christianæ D. Petri Canisii, theologi Societatis Jesu, præclaris divinæ Scripturæ testimoniis, sanctorumque Patrum sententiis sedulo illustratum*, in-fol., Cologne, 1577, etc. L'ouvrage, sans être de Canisius lui-même, complète son œuvre et n'en diffère pas pour le fond, puisque l'*Opus catechisticum* n'est pas autre chose que le grand catéchisme du Bienheureux, mais avec le texte intégral des références que la 2e édition portait en marge, c'est-à-dire environ deux mille citations scripturaires et douze cents passages de Pères. On a parfois appelé cet ouvrage le catéchisme des théologiens; c'est le principal de ces nombreux commentaires qui ont eu pour objet la *Summa* de Canisius. Il a été traduit en français par l'abbé A.-C. Peltier, sous ce titre qui peut paraître équivoque : *Le grand catéchisme de Canisius, ou précis de la doctrine chrétienne, appuyé de témoignages nombreux de l'Écriture et des Pères*, 6 in-8°, Paris, 1856, etc. Voir col. 1265-1266.

Canisius ramène la doctrine chrétienne aux deux idées générales de *sagesse* et de *justice*. Eccli., I, 33. Quatre chapitres développent la première idée : de la foi et du symbole; de l'espérance et de l'oraison dominicale; de la charité et du décalogue, auquel se rattachent les préceptes de l'Église et l'Église elle-même; des sacrements. Le c. V se rapporte à la justice chrétienne, qui consiste à fuir le mal et à faire le bien; ce qui amène l'auteur à traiter d'abord du péché, puis des bonnes œuvres, des vertus, des dons et fruits du Saint-Esprit, des conseils évangéliques. Le tout couronné par la doctrine des quatre fins dernières. D'un bout à l'autre du livre, Jésus-Christ apparaît comme le commencement, le principe et le terme de notre justification. Ce qui n'empêcha pas les théologiens protestants de crier bien fort que la justice enseignée dans le catéchisme du jésuite était une justice païenne et que les mérites du Sauveur étaient annihilés. Aussi le Bienheureux s'attacha-t-il, dans l'édition de 1566, à mettre encore plus vivement et plus souvent en relief l'efficacité du sang de Jésus-Christ et la nécessité absolue de la grâce. Il ajouta en outre, sous forme d'appendice, la doctrine du concile de Trente sur la chute et la justification de l'homme.

La méthode générale dont se sert Canisius est connue: il procède par demandes et par réponses, beaucoup plus nombreuses dans le grand catéchisme que dans le moyen et surtout le petit. Le grand catéchisme en contient, en effet, 211 dans la 1re édition et 222 dans l'édition de 1566; le moyen, 122; le petit, 59 seulement. Les demandes sont très courtes; les réponses plus développées, parfois assez longues dans la *Summa*; quelques-unes y atteignent jusqu'à quatre ou cinq pages, et même davantage. Le cas se présente surtout, quand l'auteur se trouve en présence de dogmes rejetés par les hérétiques de son temps; il s'attache alors à les bien établir et expliquer sous la double lumière des saintes Écritures et des anciens Pères. Mais il évite toute attaque directe, et cela par principe; car il était convaincu qu'en se bornant à exposer simplement la doctrine catholique, il obtiendrait de bien plus grands et de meilleurs résultats que par les discussions et la polémique. Aussi ce qui frappe dans son petit livre, ce n'est pas seulement la netteté du plan et de l'exposition, la richesse de la doctrine jointe à la concision du style, la saveur scripturaire et patristique; c'est aussi cette belle sérénité dans l'enseignement qui mérite d'autant plus d'être remarquée qu'elle contraste davantage avec le ton de polémique amère dont ses adversaires luthériens étaient coutumiers.

Le succès fut extraordinaire. « Aucun ouvrage peut-être, la Bible exceptée, n'a eu plus de réimpressions et de traductions dans toutes les langues de l'Europe, » a dit un auteur protestant, P. Routlet, article sur Canisius, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. II, p. 376. On compte, en effet, en moins d'un siècle et demi, quatre cents éditions; Rader pouvait déjà dire, en 1615, que ce livre avait été traduit en allemand, en slave, en italien, en français, en espagnol, en polonais, en grec, en bohémien, en anglais, en éthiopien, en indien et en japonais. Les fruits furent proportionnés à la diffusion. « Pendant trois siècles, Canisius fut regardé comme le maître des catholiques allemands, et, dans le langage populaire, *connaître Canisius* et *conserver la vérité chrétienne* étaient deux locutions synonymes. » Ainsi parle Léon XIII dans son encyclique de 1897. Tous les écrivains protestants, qui ont étudié la question de sang-froid, reconnaissent et la valeur réelle du livre et l'influence qu'il exerça; plusieurs n'ont pas hésité à dire que le catéchisme de Canisius fut son arme la plus efficace dans l'œuvre de la contre-réforme religieuse qu'il provoqua et dirigea. Voir, par exemple, P. Drews, *op. cit.*, p. 45; G. Krüger, *Petrus Canisius in Geschichte und Legende*, Giessen, 1898, p. 10 sq.; Benrath, art. *Canisius*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 709. Cf. dans le même sens, *Epistulæ et acta*, t. I, préf., p. XVIII sq.

4° *Commentariorum de verbi Dei corruptelis liber primus : in quo de sanctissimi præcursoris Domini Joannis Baptistæ historia evangelica, cum adversus alios hujus temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticæ historiæ consarcinatores sive Centuriatores pertractatur*, in-4°, Dillingen, 1571, puis 1572.

5° *De Maria Virgine incomparabili, et Dei Genitrice sacrosancta, libri quinque : atque hic secundus liber est Commentariorum de verbi Dei corruptelis, adversus novos et veteres sectariorum errores nunc primum editus*, in-fol., Ingolstadt, 1577. — Inséré dans la *Summa aurea de laudibus beatissimæ virginis Mariæ*, Paris, 1862, t. VIII, col. 613 sq.; t. IX, col. 9 sq.

Les deux ouvrages furent réunis ensuite en un seul volume, sous ce titre : *Commentariorum de verbi Dei*

corruptelis tomi duo. Prior de venerando Christi Domini præcursore Joanne Baptista, posterior de sacrosancta Virgine Maria Deipara disserit, et utriusque personæ historiam omnem adversus Centuriatores Magdeburgicos aliosque catholicæ Ecclesiæ hostes diserte vindicat, in-fol., Ingolstadt, 1583; Paris et Lyon, 1584.

Les Centuriateurs de Magdebourg avaient attaqué l'Église romaine non seulement sur le terrain du dogme et de la discipline, mais encore sur celui de l'histoire, en dénaturant beaucoup de faits au profit des nouvelles doctrines. Canisius n'entreprit pas de les suivre sur le terrain historique, ce fut l'œuvre du cardinal Baronius; il voulut seulement opposer aux erreurs les plus fondamentales des théologiens luthériens une justification des croyances et des usages catholiques prise dans la sainte Écriture et dans l'histoire évangélique. Et de là vient ce qu'il y a de caractéristique dans son plan général, à savoir s'attacher aux personnages qui ont eu le plus de rapport avec Notre-Seigneur, et grouper autour d'eux une partie des vérités que les novateurs rejetaient. Ainsi dans saint Jean-Baptiste se personnifierait en quelque sorte la conception catholique de la pénitence et de la justification. A la Vierge Marie, considérée sous la lumière des saintes Écritures et de l'antique tradition, se rattacheraient les doctrines de l'Église romaine sur la virginité, le célibat, le culte des saints et la divinité même de Jésus-Christ. Avec saint Pierre, ce serait la notion même de l'Église catholique et la primauté de son chef qui apparaîtraient. Viendraient ensuite, dans une quatrième partie, l'apôtre des gentils et, dans une cinquième, les apôtres saint Jean et saint Jacques. Tel était du moins le plan primitif de Canisius, d'après un volume manuscrit qui se conserve à la bibliothèque du lycée de Dillingen.

Le Bienheureux n'acheva et ne publia que les deux premières parties. Dans l'ouvrage sur saint Jean-Baptiste, il suit invariablement une méthode que la préface du Ier livre fait connaître. Toutes les fois qu'il commence un chapitre, il énonce un ou plusieurs textes évangéliques se rapportant au saint précurseur, par exemple Luc., I, 41, 80, où il s'agit de son enfance et de sa sanctification; Matth., III, 4, où il s'agit de sa vie au désert. Suit le commentaire des Centuriateurs cité textuellement. Puis vient la *Censura,* c'est-à-dire la discussion, où le Bienheureux s'attaque aux erreurs de ces théologiens luthériens, comme à toutes celles qui en découlent ou s'en rapprochent. La méthode n'est pas sans inconvénients pour la marche du récit, qui se trouve ralentie, et pour le développement des preuves parfois interrompu; mais elle répond au but apologétique de l'auteur. Un très grand nombre de questions agitées entre catholiques et protestants interviennent de la sorte dans les quatorze chapitres dont le volume se compose : la sanctification des adultes et des enfants, la vie érémitique et monacale, le jeûne et l'abstinence, les rapports entre la loi ancienne et la nouvelle, le baptême de saint Jean et celui de Jésus-Christ, la mission du saint précurseur et sa dignité, les bonnes œuvres, méritoires ou satisfactoires, la notion de la justice chrétienne et de la foi. L'ouvrage se termine par la réfutation des objections soulevées par les novateurs contre la sépulture, les reliques, les miracles et l'invocation de saint Jean-Baptiste. Toutes ces questions sont traitées avec une ampleur digne du sujet. Le Bienheureux y fait constamment preuve de qualités solides et appropriées à sa tâche : intime familiarité avec la sainte Écriture; vaste érudition patristique et théologique; grande connaissance de la littérature protestante. Aussi l'œuvre mérita les suffrages de juges tels que Salmeron et Stanislas Hosius. Le pape saint Pie V fut satisfait et le fit savoir à l'auteur.

Dans l'autre volume, *De Maria Virgine incomparabili,* Canisius, tenant compte de conseils reçus, divisa davantage son sujet et s'abstint de mettre en tête des chapitres les textes de la sainte Écriture qui devaient étayer sa doctrine et ceux des hérétiques qu'il avait à combattre. L'ouvrage renferme cinq livres et cent douze chapitres. Le Bienheureux traite d'abord du nom de Marie, de ses parents, de sa conception immaculée qu'il défend, c. V-VIII, avec autant de solidité que de décision, de sa naissance, de son éducation et de l'admirable vie qu'elle mena jusqu'à l'Annonciation. Le IIe livre est consacré tout entier à la perpétuelle virginité de Marie; saint Joseph n'y est pas oublié, c. XIII. L'auteur explique ensuite la salutation angélique, et établit largement la maternité divine de Marie. Au IVe livre, il discute les textes dont les novateurs abusaient pour rabaisser la Mère de Dieu; à cette occasion, il développe heureusement l'antithèse traditionnelle de la première et de la seconde Ève, c. XVI : *De Mariæ et Evæ justa collatione, sicut veteres illam tradiderunt.* Le Ve livre a pour objet les dernières années de la Vierge, sa mort et son entrée triomphante au ciel; il se termine par une histoire apologétique du culte qu'on a toujours rendu dans l'Église à l'auguste Mère de Dieu. Le Bienheureux défend les épithètes, incomprises des protestants, dont la piété chrétienne honore Marie, en particulier celle de médiatrice, c. XII. Mais il sait aussi craindre l'abus, et distingue nettement la dévotion saine et catholique de l'aveugle superstition ou des pratiques idolâtriques; pour s'en convaincre, il suffit de lire la dernière partie du c. XV.

Parmi les théologiens d'un ordre où l'on a beaucoup écrit en l'honneur de la Mère de Dieu, Canisius est le premier qui ait traité de la mariologie en un corps de doctrine aussi bien coordonné que largement construit, où se trouve réuni tout ce qui jusqu'alors avait été dit à la louange de la Vierge. Il y réfute, soit à part, soit en groupes, plus de cent adversaires de Marie; il évoque en sa faveur plus de quatre-vingt-dix Pères et docteurs orthodoxes des huit premiers siècles; pour les temps postérieurs il met à contribution les travaux d'environ cent dix écrivains. Aussi n'est-on pas étonné que, dans une lettre adressée de Rome au Bienheureux le 25 janvier 1578, le cardinal Hosius l'ait félicité de s'être mis par son *Opus Marianum* au nombre de ceux qui ont le plus honoré la très sainte Vierge, *ut vix quisquam sit a quo magis fuerit illustrata.* Mais il serait excessif d'ajouter qu'il « est impossible de rien désirer de plus » : pour ne citer qu'un point, l'érudition de Canisius, remarquable pourtant pour son époque, n'échapperait pas, sous le rapport de la critique, aux rigueurs d'une science mieux informée et plus exercée. L'œuvre n'en reste pas moins un beau monument élevé à l'honneur de la Mère de Dieu, et c'est à bon droit qu'un théologien récent l'a nommée « une apologie classique de toute la doctrine catholique sur Marie ». Scheeben, *Handbuch der katholische Dogmatik,* Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, p. 478. A quoi l'on peut ajouter que Canisius, docteur de la Vierge, fut aussi pendant toute sa vie l'apôtre infatigable de son culte. Voir dans le compte rendu allemand du Congrès marial de Fribourg, 1903, p. 355 sq., une étude spéciale du P. Braunsberger : *Der selige Petrus Canisius. Seine Arbeiten für die Verteidigung des Cultus der seligsten Jungfrau im XVI Jahrhundert.*

6° *Notæ in evangelicas lectiones, quæ per totum annum dominicis diebus in Ecclesia catholica recitantur,* 2 in-4°, l'un *De dominicis,* l'autre *De festis,* Fribourg, 1591, 1593. — Nombreuses réimpressions, et plusieurs traductions allemandes, dont la dernière et principale est celle du Dr Haid : *Petri Canisii Homilien oder Bemerkungen über die evangelischen Lesungen,* etc., 5 in-8°, Augsbourg, 1844 sq.

Sous ce titre modeste de *Notes sur l'Évangile,* Canisius a caché le fruit principal de sa laborieuse vieillesse. Quand la maladie l'eut empêché de monter en chaire, il songea, sur les conseils de ses amis, à revoir

les sermons qu'il avait prêchés, mais au lieu de les publier simplement, il crut préférable d'en extraire la substance, afin d'être plus utile au clergé paroissial et aux missionnaires. *Epist.*, t. II, préf., p. LIV. En dehors du texte même des Épîtres et des Évangiles, l'ouvrage contient des résumés succincts et des paraphrases ou développements qui rappellent l'homélie; d'où le titre d'*Homilien* dont s'est servi le Dr Haid dans son édition. Maintenant encore les *Notæ in evangelicas lectiones* peuvent être d'un réel secours pour la prédication pastorale, au jugement du Dr Keppler, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1892, p. 99. Cf. Riess, *Der selige Petrus Canisius*, Fribourg, 1865, p. 485 sq. Le Bienheureux avait préparé une 2e édition qui est restée manuscrite. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. II, col. 684.

II. OUVRAGES D'ÉDIFICATION ET DE PROPAGANDE RELIGIEUSE. — Tous ces écrits, en eux-mêmes secondaires, ont néanmoins leur place marquée dans l'apostolat de Canisius, dans l'influence qu'il exerça sur les catholiques de son temps et d'après. Par ce côté, le Bienheureux se rapproche des docteurs de l'Église, qui ne furent pas seulement des théologiens de haute volée, mais aussi des écrivains populaires comme saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori. Les ouvrages seront donnés par ordre chronologique de publication.

1° *De consolandis ægrotis, præsertim ubi de vitæ periculo agitur, in usum sacerdotum et ministrorum, qui circa ægros versantur in hospitali Regio Viennæ Austriæ salutaris formula*, in-4°, Vienne, 1554. — Le titre de l'ouvrage en indique suffisamment la nature. La préface est de Canisius. Est-il l'auteur de tout le livre? Plusieurs l'affirment; en tout cas, il y eut une grande part. *Epist.*, t. I, p. 718.

2° *Lectiones et precationes ecclesiasticæ. Opus novum et frugiferum plane, in usum scholarum catholicarum, omniumque pietatis veræ studiosorum*, in-8°, Ingolstadt, 1556 et 1557. — Manuel de piété pour les étudiants. Il contient les épîtres et les évangiles des dimanches et des fêtes, avec un court sommaire qui aide à les comprendre, puis les prières ordinaires du chrétien et divers morceaux tirés des livres liturgiques, collectes, hymnes, antiennes, etc. *Epist.*, t. I, p. 592; t. II, p. 889.

3° *Betbuch*, Dillingen, 1560. — Petit livre de prières qui fut d'abord imprimé avec la 1re édition allemande du *Parvus catechismus catholicorum*, et peut-être dès lors tiré à part. Il a été souvent réimprimé sous le même titre, ou ceux de *Betbüchlein, Catholisch Betbüchlein*, etc. Beau recueil de prières où la naïveté et la tendresse s'unissent à la doctrine et à l'onction, et qu'on a fort heureusement appelé « une fleur posthume de la mystique allemande du moyen âge ». Il plut singulièrement à l'empereur Ferdinand qui en demanda une traduction latine *de verbo ad verbum;* mais on ne connaît aucun exemplaire certain de cette traduction. *Epist.*, t. I, p. 766, 898 sq.; t. III, p. 785.

4° *Selectæ preces*, publié entre 1558 et 1562. — Choix de prières latines dont il est question dans une lettre adressée au Bienheureux par le cardinal Hosius, le 10 février 1562, *selectas preces quas edi curasti*. Au concile de Trente, les légats pontificaux en firent réciter publiquement des extraits avec les litanies du carême. *Epist.*, t. III, p. 375, 785. Des biographes de Canisius, comme les PP. Sacchini et Boero, ont vu dans ces prières la traduction latine du *Betbuch*, mais cette identification n'est nullement certaine. Dans une note bien documentée, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1902, p. 574 sq., le Dr N. Paulus a montré que les prières récitées au concile se rattachent au livre suivant, dont Canisius aurait été l'éditeur : *Preces speciales pro salute populi christiani, ex sacra Scriptura et Ecclesiæ usu a Reverendiss. patre D. Petro a Soto pro collegialibus collectæ. Quibus addita est letania Loretana, cum devotissimis vocalibus et mentalibus orationibus lingua germanica pro invocanda gratia divina, contra imminentia pericula compositis. Dilingæ..., anno 1558.* L'auteur de la note conclut de ce fait, qu'on doit au Bienheureux l'introduction en Allemagne des litanies de Lorette.

Notons ici l'habitude fréquente chez Canisius d'insérer à la suite de ses ouvrages, surtout de ses catéchismes, des prières ou d'autres exercices de piété. Ainsi le *Catechismus catholicus*, imprimé à Anvers en 1561, contient cet appendice : *Preces horariæ de æterna Dei sapientia Jesu Christo Domino nostro, cum piis quibusdam et christianis exercitationibus. Epist.*, t. II, p. 721, 778. Parmi ces pieux exercices se trouvaient sept méditations sur les vertus de Jésus-Christ, dont la lecture contribua en partie à l'entrée de saint Louis de Gonzague dans la Compagnie de Jésus. J. Agricola, S. J., *Historia provinciæ Societatis Jesu Germaniæ Superioris*, Augsbourg, 1729, t. II, p. 221 sq.; *Acta sanctorum*, Anvers, 1707, junii t. IV, p. 897.

5° *Institutiones et exercitamenta christianæ pietatis*, in-16, Anvers, 1566. Une quinzaine d'autres éditions. — Ce volume renferme le *Parvus catechismus*, un choix de textes scripturaires qu'il est bon d'avoir toujours sous la main pour répondre aux hérétiques, trois sentences remarquables de saint Augustin, puis les *Lectiones et precationes* dont il a été parlé au n. 2. — Réimprimé sous divers titres, spécialement sous celui de *Palestra hominis catholici*, in-12, Douai, 1599.

6° *Beicht und Communion Büchlein*, in-16, Dillingen, 1567. — Opuscule d'instruction catéchétique sur la manière de se préparer à la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie, souvent réimprimé avec le petit catéchisme, ou séparément sous des titres un peu modifiés.

7° *Christenliche und wolgegründte Predig von den vier Sontagen im Advent, auch von den heiligen Christag*, in-4°, Dillingen, 1569, 1570; Ingolstadt, 1592, 1594. — Recueil de sermons sur les évangiles des dimanches de l'Avent et des fêtes de Noël, où le Bienheureux parle des quatre venues du Christ.

8° *Epistolæ et Evangelia quæ dominicis et festis diebus de more catholico in templis recitantur*, in-16, Dillingen, 1570; puis une quinzaine d'éditions en latin, et une dizaine en allemand. — Cet ouvrage n'est, à proprement parler, qu'une reproduction partielle ou une édition abrégée des *Lectiones ecclesiasticæ* (n. 2). Dans la 1re édition, les Évangiles étaient suivis du *Parvus catechismus*.

9° *Zwei und neunzig Beobachtungen und Gebett des gottseligen Einsiedlers Bruder Clausen von Unterwalden, sampt seinen Lehren, Spruchen und Weissagungen, von seinen thun und wesen*, in-4°, Fribourg, 1586. — Méditations, prières, enseignements, maximes et prédictions du Bienheureux Nicolas de Flue, appelé par les Suisses frère Colas d'Unterwald. Le volume fut réimprimé l'année suivante à Ingolstadt, avec addition d'une notice biographique sur les saints Béat et Meinrad.

10° *Manuale catholicorum in usum pie precandi*, in-16, Fribourg et Ingolstadt, 1587. — Manuel de prière, composé sur la demande des religieuses de Hall dans le Tyrol. Nombreuses éditions en divers pays. Traductions en allemand, *Catholisch Handbüchlein, Gebetbuch für Katholiken;* en français, *Le manuel des catholiques*, Anvers, 1589, etc.; en flamand, en anglais.

11° *Wahrhaftige und gründliche Historie vom Leben und Sterben des hl. Einsiedels und Martyres St. Meinradis*, in-4°, Fribourg, 1587. — Biographie de saint Meinrad, le fondateur de Notre-Dame-des-Ermites (Einsiedeln).

12° *Wahrhaftige Historie van dem berümbten Abbt St. Fridolins und seinen wunderbarlichen Thaten*, in-

4°, Fribourg, 1589. — Biographie de saint Fridolin, abbé de Seckingen, premier missionnaire de cette ville et de Glaris.

13° *Zwo wahrhafte, lustige, recht Christliche Historien... Die erste von dem Uralten Apostolischen Mann S. Beato ersten Prediger im Schweitzerland, die ander von dem berümten Abbt S. Fridolino*, in-4°, Fribourg, 1590. — Canisius a réuni dans ce volume deux des biographies précédentes : celle de saint Fridolin et celle de saint Béat, donné par les traditions suisses pour le premier apôtre de l'Helvétie et pour un disciple de saint Barnabé.

14° *Kurze Beschreibung der Gottseligen Frauen S. Yta, Gräfin von Kirchberg*, in-8°, Fribourg, 1590; Constance, 1612. — Courte biographie de sainte Ida ou Yde, comtesse de Kirchberg et de Tockembourg, en Suisse, célèbre par la vie de réclusion qu'elle mena.

15° *Wahrhaffte Christliche Historie von Sanct Moritzen... und seiner thebaischen Legion. Auch insonderheit von Sanct Urso... und von andern thebaischen Christi Blutzeugen die in der alten Stadt Soloturn gelitten*, in-4°, Fribourg, 1594. — Histoire de saint Maurice et des soldats de la légion thébéenne qui souffrirent avec lui le martyre près de Martigny, dans le Valais; de ceux aussi qui subirent leur passion avec saint Ours à Soleure. Canisius réimprima cet ouvrage en 1596, avec quelques additions et en lui donnant pour premier titre : *Kriegsleut Spiegel, Le miroir du soldat*. Aux officiers et aux soldats qui guerroyaient alors contre les Turcs, il voulait montrer des modèles, en même temps que des protecteurs, dans les glorieux martyrs de la légion thébéenne.

Toutes les biographies qui précèdent, composées de 1586 à 1596, se rapportent à des saints patrons de la Suisse. Elles furent faites, comme le remarque justement le P. Riess, *op. cit.*, p. 488 sq., pour l'édification des simples fidèles, et non pour les savants. On lit dans une lettre du Bienheureux, adressée à un bénédictin d'Einsiedeln, le 1er juin 1588, la pensée qui les inspira : « Je voudrais qu'on publiât les biographies de tous les saints qui ont travaillé à sauver les âmes, et en particulier de ceux qui se sont le plus signalés par leurs vertus, afin que leurs exemples fussent plus connus et plus aimés, sinon des hérétiques, du moins des catholiques... Plût à Dieu que nous eussions un évêque qui eût à cœur de faire rechercher, dans les différents couvents, ce qui a été dit et fait sur les saints patrons de la Suisse! » L. Michel, S. J., *Vie du B. Pierre Canisius*, Lille, 1897, p. 398.

16° *Miserere. Das ist : Der 50 Psalm Davids, Gebettsweiss... aussgelegt*, in-12, Munich et Ingolstadt, 1594. — Exposition, sous forme de prière, du psaume *Miserere*, pour exciter les chrétiens pieux à la confiance, à la pénitence et à l'amendement de leur vie.

17° *Andachtige Betrachtungen auff alle Tage in den Wochen*, in-16, Thierhaupten, 1595. — Pieuses méditations pour tous les jours de la semaine. Réimprimées à Fribourg en 1607, sous ce titre : *Petri Canisii Betrachtung durch die ganzte Wochen*.

18° *Catholisch Handbüchlein, das ist ausserlesene Spruch neues und altes Testaments*, in-8°, 1598. — Petit manuel catholique, ou recueil de textes, tirés du Nouveau et de l'Ancien Testament, et pouvant servir utilement aux catholiques en ces temps extraordinaires.

19° *Enchiridion itinerantium*, in-16 ou in-32, Anvers, 1599, 1618. — Manuel du voyageur, contenant divers exercices de piété.

20° *Enchiridion pietatis quo ad precandum Deum instituitur princeps catholicus... a P. Petro Canisio Societatis Jesu theologo olim conscriptum. Nunc primum in lucem editum*, petit in-8°, s. l., 1751. — Manuel de piété composé, comme le titre complet l'indique, pour l'archiduc Ferdinand II d'Autriche, *in usum Serenissimi Archiducis Austriæ Ferdinandi junioris*. Canisius en écrivit la dédicace à Fribourg, le 1er octobre 1592. Traduction allemande ms. à la bibliothèque de Vienne, *Catal. mss.*, t. VII, n. 11758.

21° *Beati Petri Canisii S. J. exhortationes domesticæ collectæ et dispositæ a Georgio Schlosser, ejusdem Societatis presbytero*, in-16, Ruremonde, 1876. — Recueil d'exhortations prêchées par Canisius aux religieux de son ordre. Elles ont pour objet les règles et divers points qui s'y rapportent, les fêtes de l'année, l'oraison dominicale, le renouvellement des vœux ou quelques autres matières de circonstance. Aux p. 435 sq., se trouvent les sept méditations sur les vertus de Jésus-Christ dont il a été question au n. 4. L'éditeur a clos le volume par une note sur la dévotion du Bienheureux au Sacré-Cœur de Jésus.

III. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS FAITES PAR LE B. CANISIUS. — 1° *Des erleuchten D. Johannis Tauleri, von eym waren evangelischen Leben, Götliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien*, in-fol., Cologne, 1543. — Édition allemande des sermons et autres ouvrages ascétiques du célèbre dominicain et mystique Jean Tauler. C'est le premier livre qui ait été publié par le Bienheureux, et même par un jésuite. La dédicace, où l'auteur explique comment il fut amené à faire cette édition et donne son jugement sur Tauler, se trouve reproduite, et accompagnée de notes instructives, dans les *Epistulæ*, t. I, p. 79 sq.

2° *Divi Cyrilli archiepiscopi alexandrini operum omnium, quibus nunc præter alia complura nova, recens accessere undecim libri in Genesim, nunquam antea in lucem æditi*, t. I, II; *Epistolæ et synodicæ constitutiones, præsertim adversus Nestorium hæresiarcham : quibus et alia pleraque nunc recens adjecta, summoque studio restituta cohærent*, 3 in-fol., Cologne, 1546. *Epist.*, t. I, p. 176, 182, où se trouvent les deux dédicaces de l'auteur. — Le travail était présenté comme une édition plus correcte des œuvres de saint Cyrille déjà imprimées, et de plus enrichie de parties jusqu'alors inédites, en particulier de onze livres sur la Genèse. Cette nouvelle édition, incomplète elle-même et souvent défectueuse, semble avoir été fort peu connue.

3° *D. Leonis papæ hujus nominis primi, qui summo jure Magni cognomentum jam olim obtinet, opera, quæ quidem extant, omnia*, in-fol., Cologne, 1546. *Epist.*, t. I, p. 215 sq. — Dans une lettre du 20 juin 1546 à Frédéric Nausca, évêque de Vienne, Canisius parle du travail considérable qu'il a dû faire pour rétablir « le texte mutilé et fautif » des écrits de saint Léon. *Ibid.*, p. 205. Le succès fut sensible, puisqu'on compta quatre rééditions à Cologne, Vienne et Louvain, de 1547 à 1573, sous le titre de *Sermones et homiliæ*. Le P. Quesnel, passant en revue les éditions des œuvres de saint Léon, a dit du travail de Canisius : *Laudanda viri adhuc tum junioris diligentia; non laudandus ubique successus. P. L.*, t. LIV, col. 54. La *Vita sancti Leonis*, mise par le Bienheureux au début de son édition de 1546, a été insérée par les bollandistes dans les *Acta sanctorum*, Anvers, 1675, aprilis t. II, p. 17.

Plus tard, Canisius recueillit encore de nombreux et importants matériaux pour une nouvelle édition des œuvres de saint Cyprien; mais il abandonna son projet, quand il sut que d'autres s'occupaient activement du même travail. *Epist.*, t. III, p. 110 sq., 781 sq.

4° *Principia grammatices*, petit in-8°, Ingolstadt, 1556, 1568; Dillingen, 1561. — Cet ouvrage n'est qu'une adaptation, à l'usage des écoliers allemands, de la grammaire latine élémentaire du P. Annibal Codret, dont Canisius s'était servi pendant son professorat de Messine. C'est à la suite de cette grammaire que parut l'édition princeps du petit catéchisme. *Epist.*, t. I, p. 592 sq.; t. III, p. 774 sq. Cf. Braunsberger, *Entstehung*, p. 100 sq.

5° *Breviarium Augustanum*. — Canisius travailla, en

octobre 1559, à une revision du bréviaire d'Augsbourg; revision qui, vraisemblablement, eut quelque rapport avec la nouvelle édition de ce livre qui se fit à Rome en 1570. *Epist.*, t. II, p. 522, 541, 897.

6° *Epistolæ B. Hieronymi... in libros tres distributæ. Nunc primum opera D. Petri Canisii selectæ, magnoque studio in ordinem redactæ*, petit in-8°, Dillingen, 1562. — Édition nouvelle et pratique des lettres de saint Jérôme, que le Bienheureux voulait opposer à celle d'Érasme. *Epist.*, t. III, p. 119, 283 sq., 783 sq. L'ouvrage fut dédié à l'université de Dillingen. *Ibid.*, p. 274 sq., 288 sq. Il eut beaucoup de vogue; on compte une quarantaine de réimpressions en divers pays.

7° *Martyrologium. Der Kirchen Kalender*, petit in-4°, Dillingen, 1562, 1573, 1583; Vienne, 1632. — Canisius n'est pas l'auteur de ce martyrologe, composé d'abord en latin, puis traduit en allemand par Adam Walasser; mais la traduction allemande se fit et se publia sous son influence, il y contribua personnellement par une ample étude sur le culte des saints. *Epist.*, t. III, col. 394, 640, 791 sq.

8° *De justificatione doctrina universa... authore R. P. et præstanti theologo Andrea Vega*, in-fol., Cologne, 1572. — Ouvrage réimprimé d'après les conseils de Canisius; la préface, qui a seize pages, est de lui.

9° *Das Leben unsers erledigers Jesu Christi*, in-8°, Dillingen, 1575. — Canisius aurait donné une nouvelle édition de cette vie de notre Sauveur Jésus-Christ, publiée à Nuremberg, en 1514, par Jean Stuchs. *Archiv für österreichische Geschichte*, Vienne, 1873, t. L, p. 251.

10° *D. Stanislai Hosii... opera omnia in duos divisa tomos*, in-fol., Cologne, 1584. — Canisius fut l'éditeur de ces deux volumes des œuvres du cardinal Hosius et probablement l'auteur de la dédicace, signée par l'imprimeur. Agricola, *op. cit.*, t. II, p. 228. Auparavant, en 1557 et en 1558, il avait déjà collaboré à la première publication de divers ouvrages réimprimés dans cette édition de 1584, et traduit en allemand plusieurs écrits d'Hosius. *Ibid.*, p. 424, 888, 894.

11° *Varia*. — En lisant la correspondance de Canisius, on rencontre les titres de quelques livres dont il n'est pas l'auteur, mais qui paraissent avoir été réédités sous son influence. Tels, l'*Enchiridion* de Jean Eck, Ingolstadt, 1556; *Ein edel Kleinot der Seelen*, Dillingen, 1562; *Der Seelen Garten*, trad. allemande de l'*Hortulus animæ*, Dillingen, entre 1560 et 1563. *Epist.*, t. I, p. 593; t. III, p. 773, 785.

IV. ÉCRITS AUTOBIOGRAPHIQUES ET ŒUVRES INÉDITES. — 1° *Confessiones*. — Mémoire intime que le Bienheureux composa, vers 1570, à Dillingen ou à Inspruck, sur le modèle des *Confessions* de saint Augustin. On n'en possède plus que le Ier livre et quelques autres fragments, reproduits intégralement dans les *Epistulæ et acta*, t. I, p. 5 sq. La Société fribourgeoise du B. Pierre Canisius en a publié une traduction française, œuvre du P. Alet.

2° *Testamentum*. — Testament spirituel du Bienheureux, rédigé à Fribourg, en 1596 ou 1597. *Acta, ibid.*, p. 31 sq. Trad. franç., en appendice, dans la *Vie du B. Pierre Canisius*, par le P. Michel, p. 462 sq. Le *Testament* et les *Confessions* constituent deux documents d'une grande importance pour l'histoire de Canisius; ils fixent sur beaucoup de points la trame de sa vie extérieure, mais jettent surtout une vive lumière sur sa vie intime.

3° *Epistulæ*. — Jusqu'à ces derniers temps, les lettres de Canisius n'avaient pas été réunies; on en trouvait seulement un certain nombre dans les biographies du Bienheureux et dans divers ouvrages historiques. Le projet de publier une collection complète, formé par le P. Riess, a été réalisé par le P. Braunsberger dans les *Beati Petri Canisii epistulæ et acta*, dont il a été fait si souvent usage au cours de cet article. Trois volumes ont déjà paru, en 1896, 1898 et 1901; le Ier va de 1541 à 1556, le IIe de 1556 à 1560, le IIIe de 1561 à 1562. L'œuvre comprend les lettres du Bienheureux et celles qui lui ont été adressées, des notes explicatives qui accompagnent le texte et, à la fin de chaque volume, des *Monumenta*, ou documents historiques propres à éclairer l'action du Bienheureux dans les divers centres où elle s'exerça. Travail énorme, qui a mérité d'être appelé, dans les *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 363, « un splendide monument d'histoire ecclésiastique, civile et littéraire. »

4° *De corruptelis verbi Dei*. — Deux fragments mss. se rapportant à la continuation du grand ouvrage contre les Centuriateurs de Magdebourg. Tous deux portent le titre de *Liber tertius* : l'un, *De Jesu Christo mundi redemptore*, 192 p.; l'autre, *De Petro apostolorum principe*, 250 p. Ces manuscrits, comme les deux qui suivent, se conservent aux archives de la province d'Allemagne.

5° *Contiones*. — Sermons pour l'avent, le carême, les dimanches et fêtes, prêchés surtout dans la cathédrale d'Augsbourg. Voir la description des manuscrits, et des extraits de ces sermons dans les *Epistulæ*, t. II, préf., p. LVI sq., 388 sq.; t. III, préf., p. LXII sq., 615 sq.

6° *Liber argumentorum. Loci communes*, in-4°, de 592 p., contenant des preuves et des pensées en matière de controverse religieuse.

7° *Commentaria in Epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos*, in-4°, signalé dans le catal. LXXX de Rosenthal, 1892, n. 629.

8° *Varia*. — Plusieurs mémoires ou avis du Bienheureux, sur les affaires religieuses d'Allemagne et les moyens de propager le catholicisme en ce pays, n'ont pas encore été publiés ou ne l'ont été que d'une façon incomplète. Sommervogel, *op. cit.*, t. II, col. 672, 687; t. VIII, col. 1982; W. E. Schwartz, *Zehn Gutachten über die Lage der katolischen Kirche in Deutschland*, in-8°, Paderborn, 1891, p. 29 sq. La plupart, sinon tous, se trouveront dans les volumes des *Epistulæ* qui restent encore à paraître.

Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, 2e édit., Bruxelles et Paris, 1891, 1898, t. II, col. 617-687, et append., p. VII; t. VIII, col. 1974-1983; O. Braunsberger, S. J., notes et documents des *Epistulæ et acta*; Id., *Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1890, t. XIV, p. 720 sq. Diverses publications du Bienheureux ou relatives au Bienheureux ont paru dans les *Annales du B. Pierre Canisius* ou les *Canisius-Stimmen*, organe de la Société du B. Pierre Canisius, *Canisius-Verein*, à Fribourg.

Sur les catéchismes en particulier : C. Sommervogel, *op. cit.*, t. II, col. 619 sq., pour les traductions, éditions, commentaires, critiques et apologies; O. Braunsberger, *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, paru d'abord dans les *Ergänzungshefte zu den « Stimmen aus Maria-Laach »*, n. LVII, monographie qui épuise à peu près la matière, mais que l'auteur a corrigée sur quelques points de détails dans ses notes bibliographiques des *Epistulæ et acta*; J. B. Rieser, *B. Petrus Canisius als Katechet in Wort und Schriften*, 2e édit., in-16, Mayence, 1882; C. Moufang, *Katholische Katechismen des XVI Jahrhunderts in deutscher Sprache*, in-8°, Mayence, 1881; F. X. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, exposition critico-historique, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, 2e édit., Paris, 1852, t. XXIV, p. 264 sq., plan d'ensemble et extraits du catéchisme de Canisius.

III. CARACTÉRISTIQUE ET RÔLE DE CANISIUS. — La doctrine de Canisius ne donne pas lieu à une étude spéciale: c'est la doctrine traditionnelle de l'Église catholique, exposée avec clarté dans le catéchisme, défendue avec dignité dans le grand ouvrage contre les Centuriateurs et proposée avec onction à la pratique des fidèles dans les livres d'édification et de propagande religieuse. Les points de doctrine que les circonstances amenèrent le Bienheureux à mettre plus particulièrement en relief ressortent suffisamment des deux premières parties de cet article. Un seul exige quelques mots

d'explication. Dans le camp protestant on n'a pas craint d'avancer que le principal obstacle à la continuation de l'ouvrage contre les Centuriateurs fut une certaine défiance qu'auraient éprouvée les supérieurs de Canisius à le voir traiter de la primauté de saint Pierre et des pontifes romains, à cause de ses tendances *épiscopalistes*. Drews, *op. cit.*, p. 133 sq. Supposition de pure fantaisie, dont la fausseté est pleinement démontrée par les lettres qui s'échangèrent, dans l'occasion, entre le P. Hoffée et les généraux de l'ordre. Au reste, il suffit d'ouvrir la *Summa doctrinæ christianæ*, aux articles qui concernent les préceptes de l'Église. Qu'on lise l'art. 9 : *Age vero quid est Ecclesia Dei?* et l'art. 11 : *Per quos tandem nos docet Spiritus in Ecclesia veritatem?* et l'on se convaincra facilement que les supérieurs de Canisius n'avaient pas à se délier de sa doctrine sur le siège romain, *hanc Petri cathedram, hunc Ecclesiæ primatum*, ni sur l'autorité suprême des pontifes romains, *penes quos de sacris definiendi suprema semper potestas fuit*. Cf. Braunsberger, *Entstehung*, p. 87 sq. Qu'on lise encore le *Testament* du Bienheureux, l'*Authoris confessio* placée à la fin du livre *De Maria Virgine*, sa correspondance où la préoccupation de sauvegarder la primauté du pape dans toute son intégrité revient si souvent, où il souhaite de voir se former un ordre de vrais chevaliers de saint Pierre, composés de savants, de nobles et de grands, qui se dévoueraient sans réserve à la défense du pontife romain. *Epist.*, t. II, p. 368. Canisius marcha toujours de concert avec les évêques dans l'œuvre de la réforme religieuse, c'est vrai; mais quel rapport y a-t-il entre cette conduite et l'*épiscopalisme* protestant? Rome ne s'y est pas trompée; elle a dit du Bienheureux dans le bref de béatification : « Son attachement et son dévouement au souverain pontife ne connaissaient point de bornes. Il avait consacré aux successeurs de Pierre tous ses talents, ses efforts, ses peines, sa vie tout entière. »

Si la caractéristique de Canisius n'est pas dans la doctrine, où la trouver? Dans l'ordre pratique; il fut surtout, et il fut à un degré éminent un homme d'action. L'esquisse faite de sa vie l'a prouvé. Les rapports que ses premières fonctions lui créèrent avec les deux principales universités de Bavière et d'Autriche; les ressources dont il disposa comme fondateur et premier provincial de son ordre en Allemagne; l'influence qu'il acquit bientôt sur les princes catholiques, séculiers ou ecclésiastiques; la part qu'il prit aux diètes de l'Empire; sa présence, si courte qu'elle fut, au concile de Trente; les ministères qu'il exerça dans les plus grandes villes, tout convergea vers le même but pratique : développer parmi les catholiques un mouvement de foi active et militante, et opposer ainsi au protestantisme une résistance efficace.

Son apostolat littéraire, dogmatique ou populaire, porte le même cachet. S'il fallait, suivant l'antique usage, donner à ce docteur un titre, aucun ne lui conviendrait mieux que celui de *Doctor practicus*, en ce double sens qu'il portait les autres à l'action, et qu'il ne s'arrêtait pas lui-même à la pure spéculation. Rien de plus évident pour la série de ses écrits qui tendent directement à l'instruction et à l'édification spirituelle de ses coreligionnaires. Parmi les autres ouvrages, tel qui, à première vue, semblerait plutôt rentrer dans la ligne de l'érudition critique, a, dans la pensée du Bienheureux, une tout autre signification; par exemple, l'édition des œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie ou celle des œuvres de saint Léon le Grand. On a justement fait observer que le choix de ces personnages ne fut pas chose indifférente pour l'éditeur; ses préfaces montrent que dans l'enseignement de ces deux illustres docteurs de l'Église, il voulait offrir aux catholiques d'irréfutables arguments contre l'hérésie, mais qu'en même temps il les proposait eux-mêmes aux évêques de son temps comme des modèles à imiter, *quales si profecto haberemus episcopos*. *Epist.*, t. I, p. 378.

Il serait inutile d'insister sur le côté pratique des écrits publiés par Canisius contre le protestantisme. Avec quelle netteté et quelle profondeur il comprit l'essence même et la portée de cette hérésie, on peut en juger par les notes autographes, encore inédites, dont parle le P. Riess, *op. cit.*, p. 449 sq. En face de la fausse liberté évangélique, que prêcha Luther, le premier jésuite allemand se fit l'apôtre de la vraie, celle qui délivre réellement les âmes de l'erreur et du péché; de là son rôle de réformateur vis-à-vis des siens, de contre-réformateur vis-à-vis des autres.

Parce qu'il combattit pour Rome, on lui a reproché parfois de n'avoir pas été véritablement Allemand. G. Kruger, *op. cit.*, p. 4 sq. Assurément, il ne fut pas Allemand à la manière de ceux qui font de l'opposition à l'Église romaine un article de leur charte patriotique; il ne voulut pas l'être ainsi, pas plus qu'il ne voulut dans son ordre d'un nationalisme étroit. *Stat apostolica semper sententia : In Christo Jesu non est Judæus; neque Græcus, non est barbarus, neque Scytha*, etc. *Epist.*, t. I, p. 326. Il fut Allemand comme l'avaient été ses ancêtres, il aima l'Allemagne catholique comme ils l'avaient aimée; c'est cette Allemagne des ancêtres qu'il rêva de voir revivre. Mais toute sa correspondance, et particulièrement les relations qu'il envoyait à Rome et dont beaucoup passèrent sous les yeux des papes, montrent combien il aima l'Allemagne de son temps, avec quel dévouement et quelle constance il se fit l'avocat de sa nation auprès du saint-siège, avec quelle indulgence il jugeait et excusait les égarés de son peuple, avec quelle insistance il suppliait de traiter les Allemands doucement et délicatement : *Memores nos esse oportet delicatiores esse Germanos*. *Epist.*, t. III, p. 252; cf. Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 409 sq. C'est dans le même esprit qu'au concile de Trente, il conseilla et persuada de faire précéder d'une exposition de la doctrine les canons dogmatiques où seraient condamnées les erreurs relatives à la communion sous les deux espèces et à la communion des enfants. *Epist.*, *ibid.*, p. 735 sq.

Cette mansuétude et cette délicatesse, il les voulait en tout, même dans la polémique. En 1557, il écrivait à un ami, Guillaume van der Lindt (Lindanus) : « C'est la modération jointe à la gravité du langage et à la force des arguments, que tous aiment et recherchent... Ouvrons les yeux aux égarés, ne les exaspérons point. » *Epist.*, t. II, p. 75, 77. Ce n'était pas faiblesse; Canisius devait stigmatiser l'erreur et, quand il le fallait, les coryphées de l'erreur et leurs œuvres de destruction. *Ibid.*, p. 267, 670. S'il s'agissait de préserver la foi de sujets catholiques contre le venin de l'hérésie, il n'hésitait point, on l'a vu, à sanctionner ni même à conseiller la répression des apôtres de l'erreur. En cela pourtant il faudrait distinguer ce qu'il admettait en principe avec tous les théologiens de son temps, et ce que les souverains d'alors se croyaient en droit de faire suivant la législation courante. *Epist.*, t. I, p. 462; Janssens, *op. cit.*, t. V, p. 484.

Si maintenant nous passons de l'œuvre aux résultats, le jugement, ou plutôt la constatation est facile. Maint auteur a fait le tableau de cette contre-réforme religieuse ou renaissance catholique dont Canisius fut, non pas le seul ouvrier, l'œuvre fut collective et de longue durée, mais le promoteur et l'apôtre. C'est un fait que le catholicisme se maintint et refleurit dans les pays où s'exerça son apostolat; des évêques et beaucoup d'autres personnages qualifiés ont souvent exprimé l'intime conviction qu'il fallait en grande partie en savoir gré à Pierre Canisius. Voir dans les Actes de la béatification, *Positio super virtutibus*, in-fol., Rome, 1833, la série des *Elogia* ou *Encomia*. *Summarium*, § 123 sq. Sur ce point, d'ailleurs, catholiques et protestants sont d'accord. Après

avoir parlé de l'action du Bienheureux en Bavière, en Autriche et en Bohême, l'auteur de l'article *Canisius*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, conclut : « Non seulement il a imposé à la marche en avant du protestantisme un arrêt définitif, mais il a en partie préparé, en partie achevé le plein triomphe du catholicisme en ces contrées. » De son côté, P. Drews ne se contente pas de proclamer « que jamais l'Église catholique n'a eu de champion plus infatigable »; il ajoute plus loin : « On doit reconnaître que du point de vue romain, il mérite le nom d'apôtre de l'Allemagne. » *Op. cit.*, p. 80, 103.

Et tel est bien le glorieux titre dont la reconnaissance des catholiques a honoré le zèle apostolique de Canisius; titre qui domine parmi tant d'éloges, rapportés dans les Actes de sa béatification, *loc. cit.* Titre officiellement consacré par l'Église dans les leçons de sa fête, et solennellement rappelé par Léon XIII, dans l'encyclique du troisième centenaire : *hominem sanctissimum, alterum post Bonifacium Germaniæ apostolum.*

Le caractère et le rôle de Pierre Canisius ont été appréciés dans la plupart des biographies citées précédemment; il suffira d'ajouter quelques études d'ensemble ou articles de circonstance. A. Werler, *Leben ausgezeichnete Katholiken*, in-8°, Schaffhouse, 1852, t. II; *Il B. Pietro Canisio e i tempi moderni*, dans la *Civiltà cattolica*, 1864, 5e série, t. XII, p. 385 sq.; card. O. Rauscher, *Der selige Petrus Canisius*, lettre pastorale, Vienne, 1865; V. Alet, S. J., *Le B. Canisius et son œuvre*, trois articles dans les *Études religieuses*, 3e série, Paris, 1865, t. VI, puis brochure déjà citée; O. Baumgartner, S. J., art. *Canisius*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 1796 sq.; C. Germanus (H. Grisar, S. J.), *Reformatorenbilder. Historische Vorträge*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 114 sq.; O. Braunsberger, S. J., *Zum dritten Centenarium des sel. Petrus Canisius*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. LII, p. 1 sq.; Id., *Der selige Petrus Canisius und die deutsche Welt-und Ordensgeistlichkeit seiner Zeit*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1897, p. 509 sq.; E. Portalié, *Le troisième centenaire du B. Canisius*, dans les *Études religieuses*, Paris, 1897, t. LXXIII, p. 759 sq. Des discours, où l'apôtre de l'Allemagne et de Fribourg est envisagé sous des points de vue multiples, ont été imprimés dans le *Canisius-bote*, journal des fêtes du troisième centenaire, publié à Fribourg et contenant dix numéros, du 17 août au 23 septembre 1897.

X. Le Bachelet.

CANIVETZKY Épiphane, théologien russe, recteur de l'académie de Kazan en 1808, et en 1815 évêque de Voronèje, mort en 1825. On a de lui un traité apologétique intitulé : *L'influence bienfaisante de la foi sur l'homme* (*O blagtovornom sliianii sv. viery na liudei*), Saint-Pétersbourg, 1807.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 431.

A. Palmieri.

CANO Melchior. — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrines.

I. Biographie. — Cano est né en 1509, à Tarancon, dans la province de Cuenca, en Espagne. Il reçut au baptême le nom de François. Son père, Fernand Cano, juriste distingué, s'établit, l'année d'après, à Pastrana, où le jeune François reçut sa première éducation. Il fut envoyé de bonne heure pour ses études à l'université de Salamanque; il y prit l'habit des frères prêcheurs, au mois d'août 1523, dans le couvent de Saint-Étienne, et fit profession le 12 août de l'année suivante. Il continua ses études jusqu'en 1527, où il avait pour professeur de théologie, au couvent de Salamanque, Diégo de Astudillo. Pendant les années scolaires 1527-1531, il fut disciple, à l'université, de François de Victoria qui devait occuper la première chaire de théologie pendant vingt années (1526-1546). Le 3 octobre 1531, il est admis au collège de Saint-Grégoire, à Valladolid, une école supérieure où les dominicains de Castille achevaient la formation scientifique de leurs meilleurs sujets. Il y trouva Louis de Grenade comme condisciple, et Barthélemy de Carranza parmi les professeurs. Il fut lui-même successivement promu aux fonctions de professeur de philosophie, de maître des étudiants (septembre 1534), de second professeur de théologie (1536), et nommé, cette même année, bachelier par le chapitre général tenu à Rome. C'est de ce séjour à Saint-Grégoire de Valladolid que date, entre Carranza et Cano, l'esprit de contention, plus encore que de rivalité, qui devait troubler leur vie et entraîner à leur suite un grand nombre de leurs disciples et de leurs confrères. Ils devinrent l'un et l'autre, par la dissemblance de leur caractère et de leurs aspirations, comme deux chefs d'école, bien que les doctrines théologiques proprement dites fussent pour peu de chose dans leurs dissentiments. En 1542, Cano se rendit au chapitre général de Rome comme électeur de sa province, et y reçut le titre de maître en théologie. Il obtint cette même année la première chaire de théologie à l'université d'Alcala, dont il prit possession au mois de mars l'année suivante. François de Victoria étant mort le 17 août 1546, Cano concourt pour l'obtention de sa chaire à l'université de Salamanque et en demeure le titulaire jusqu'en 1552. Au commencement de 1551, il est envoyé par l'empereur au concile de Trente et quitte Salamanque le 11 février en compagnie de Dominique Soto. L'année d'après, Charles-Quint le présente pour l'évêché des Canaries. Cano est préconisé le 24 août. Il semble avoir été passif dans cette nomination; aussi se démet-il de son évêché dès le 24 septembre. Nous le retrouvons en Espagne en 1553, donnant de nombreuses consultations dans les plus graves affaires de l'Église et de l'État. Il revient cette même année à Saint-Grégoire de Valladolid comme recteur du collège, sans être chargé de cours. La part principale prise par Cano dans les démêlés entre la cour d'Espagne et Paul IV lui vaut l'inimitié du pape. Nommé prieur de Saint-Étienne de Salamanque au commencement de 1557, le chapitre provincial de Placencia le place à la tête de la province. Ses adversaires font opposition à son élection. Elle est renouvelée le 29 mai 1559 au chapitre de Ségovie, malgré l'opposition de Carranza devenu archevêque de Tolède et primat d'Espagne. Paul IV casse l'élection. Cette même année, Cano refuse le poste de confesseur de Philippe II dont il possédait toute la confiance. Paul IV étant mort, le 18 août, Cano se rend à Rome et obtient du nouveau pape, Pie IV, la confirmation de son élection. De retour en Espagne, au printemps de 1560, il se rend à Tolède, où se trouvait la cour, et y meurt le 30 septembre de la même année, âgé de moins de 52 ans.

II. Écrits. — 1° *Relectio de sacramentis in genere habita in Academia Salmanticensi anno 1547*; 2° *Relectio de pænitentia habita in Academia Salmanticensi anno 1548*, édité avec l'écrit précédent, in-4°, Salamanque, 1550; le second seul, in-4°, Salamanque, 1555; les deux, in-8°, Alcala, 1558; in-fol., 1563; in-8° Milan, 1580. Ces deux rélections ont été souvent rééditées avec l'ouvrage suivant : 3° *De locis theologicis libri duodecim*, in-fol., Salamanque, 1563; in-8°, Louvain, 1564; Venise, 1567; Louvain, 1569; Cologne, 1574, 1585. Depuis l'édition de Cologne, 1605, les trois ouvrages précédents ont été publiés sous le titre d'*Opera*, in-8°, Paris, 1662; Cologne, 1678; Lyon, 1704. En 1714, Hyacinthe Serry, O. P., donna une édition à Padoue, in-4°, précédée d'un *Prologus galeatus*, où il défend Cano contre ses critiques. C'est avec cette introduction qu'ont été données les nombreuses éditions parues pendant le XVIIIe siècle, au nombre d'une vingtaine environ, dont on trouvera la liste, d'ailleurs incomplète, dans F. Caballero, Madrid, 1871, p. 375; 4° *Tratado de la victoria de si mismo, traducido del toscano*, in-16, Valladolid, 1550; in-8°, Tolède, 1553; Madrid, 1767, 1780, etc. C'est une réfection de l'ouvrage de Baptiste de Crema,

O. P. : *Opera utilissima della cognitione et vittoria di se stesso,* Venise, 1545. On possède différentes consultations théologiques de Cano, dont six ont été éditées par son historien Caballero. La plus importante est celle sur le catéchisme de Barthélemy de Carranza. Le même historien a publié un curieux mémoire de Cano sur lui-même, adressé à Philippe II, pour qu'il renonçât à le prendre comme confesseur. On trouve vingt-deux lettres de Cano dans le même ouvrage. La célèbre censure de Cano sur la Compagnie de Jésus, dont tant d'auteurs ont parlé, et que presque personne n'a vue, fut publiée en Espagne sans lieu ni date, au temps de la suppression de la Compagnie, mais elle fut confisquée en 1777, après son apparition. Elle a été rééditée, d'après deux manuscrits, dans *Crisis de la Compañia de Jesús,* Barcelone, 1900, p. 152-159. On possède des annotations manuscrites de Cano sur la IIª IIæ de saint Thomas. Elles se trouvent dans les manuscrits vaticans 4647 et 4648; le manuscrit original est conservé aujourd'hui dans la bibliothèque de l'université de Salamanque.

III. Doctrines. — C'est le *De locis theologicis* qui a fait la réputation théologique de Melchior Cano et l'a placé au premier rang des théologiens classiques. Cette œuvre, en effet, n'est pas seulement remarquable par la forme littéraire qui l'égale aux plus belles productions de la Renaissance, ni par la liberté d'esprit, la finesse de jugement, le sens critique et l'érudition de son auteur; elle est surtout une création, et marque, à ce titre, une étape dans l'histoire de la théologie. Cano a voulu établir scientifiquement les bases de la science théologique. Son œuvre est un traité de la méthode en théologie. Il suffit d'en indiquer le plan général pour en révéler l'économie et l'importance. Après un court avant-propos dans lequel il indique son dessein, il emploie le Ier livre, qui n'a que quelques pages et peut être considéré comme une introduction, à distinguer entre l'argument d'autorité et l'argument de raison et à énumérer les parties de l'ouvrage. Il énumère dix lieux ou sources théologiques. Chacun d'eux fait l'objet d'un livre spécial. C'est ainsi qu'il traite successivement : 1° de l'autorité de l'Écriture sainte; 2° de l'autorité de la tradition orale; 3° de l'autorité de l'Église catholique; 4° de l'autorité des conciles; 5° de l'autorité de l'Église romaine; 6° de l'autorité des saints Pères; 7° de l'autorité des théologiens scolastiques; 8° de la valeur de la raison naturelle telle que la manifestent les sciences humaines; 9° de l'autorité des philosophes; 10° de l'autorité de l'histoire. Ces matières sont traitées dans les l. II-XI. Le l. XII est consacré à l'usage que l'on doit faire des lieux théologiques dans la dispute scolastique, c'est-à-dire dans la théologie polémique. C'est la section la plus étendue de l'ouvrage. Cano devait traiter, dans le l. XIII, de l'emploi des lieux théologiques dans l'exposition de l'Écriture sainte; et, dans le dernier livre, de l'usage des lieux théologiques contre les différentes catégories d'adversaires de la foi catholique. Sa mort prématurée ne lui permit pas d'achever une œuvre à laquelle il avait travaillé pendant de longues années.

Le *De locis theologicis* est un véritable manifeste théologique. Il est le résultat de l'action rénovatrice exercée sur la théologie en Espagne par François de Victoria dont Cano fut le plus brillant et le plus fidèle disciple. Retour à l'érudition patristique et emploi d'une langue littéraire dans les sciences théologiques, tels furent les points de vue prédominants dans la direction créée par Victoria, et que Cano réalisa avec une remarquable maîtrise dans l'œuvre qui a illustré son nom. On peut se demander si la forme littéraire préconisée par Cano se prête aisément à l'exposé et à la discussion des matières théologiques, et si l'érudition ecclésiastique n'expose pas à placer au second plan la partie systématique de la théologie. En tout cas, la direction donnée par Victoria et Cano aux études théologiques répondait au vœu de beaucoup d'esprits de leur temps, et elle brisait, entre les mains des humanistes malveillants à l'égard de l'école, un argument dont ils ne cessaient depuis longtemps d'abuser.

Quelques idées ou jugements émis par Cano ont soulevé des critiques. On les trouvera indiqués et débattus dans l'apparat littéraire que Serry a placé en tête de son édition des *Lieux théologiques.* Nous devons néanmoins signaler pour mémoire l'opinion soutenue par Cano sur le ministre du sacrement de mariage. En présence de l'incertitude des théologiens antérieurs sur cette question, Cano a cherché à établir que les contractants dans le mariage peuvent former par eux-mêmes le contrat, mais le contrat n'est sacrement que par l'intervention du prêtre. Cette doctrine, exposée au c. v du l. VIII, eut assez d'autorité pour entraîner un grand nombre de théologiens, et en faire, un instant, l'opinion commune.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 176; F. Caballero, *Vida del Ill. Melchior Cano,* in-8°. Madrid, 1871; M. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* Madrid, s. d., t. II, p. 359 sq.; *Crisis de la Compañia de Jesús,* Barcelone, 1900, p. 126-168; E. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert,* Gutersloh, 1902; voir l'index du t. III.

P. Mandonnet.

1. CANON DE LA MESSE. On appelle ainsi cette partie principale et à peu près invariable de la messe qui commence, dans le missel romain, après le *Sanctus* et qui finit au *Pater.* Son nom lui vient de sa fixité réglée par les lois de l'Église; de là les termes de prière légitime, *legitimum,* S. Optat de Milève, l. II, *P. L.,* t. XI, col. 965, ou canonique, *canon,* S. Grégoire le Grand, *Epist.,* l. IX, epist. XII; l. XIV, epist. II, *P. L.,* t. LXXVII, col. 956, 1305, employés pour la désigner. On l'appelle encore *secretum* ou *secretam,* prière secrète, en raison de l'usage existant à Rome, mais qui ne devint général en Occident que vers la fin du Xe siècle, de réciter le canon à voix basse. Enfin, attendu que le canon comprend l'acte essentiel du saint sacrifice, celui par lequel se consomme l'immolation mystique de Jésus-Christ, il est une prière mystique, *mysticam precem,* S. Augustin, *De Trinitate,* l. III, c. v, n. 10, *P. L.,* t. XLII, col. 874, ou encore la prière par excellence, *precem,* S. Innocent Ier, *Epist.,* XXV, *ad Decent.,* *P. L.,* t. XX, col. 553; S. Grégoire le Grand, *Epist.,* l. IX, epist. XII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 956, et surtout l'action par excellence, *actio,* puisqu'en récitant le canon on répète, conformément à l'ordre de Notre-Seigneur : *Hoc facite in meam commemorationem,* ce qu'il a fait à la dernière Cène. A la vérité ce nom d'*action,* encore employé aujourd'hui, ne désigne strictement que la consécration, Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis,* c. XXII, *P. L.,* t. CXIV, col. 948; cf. t. LXXVIII, col. 273-274, mais il était naturel de l'étendre aux autres parties du canon, vu leur intime liaison avec l'action sacramentelle proprement dite. De là l'expression : *infra actionem,* qui sert, dans le missel, à repérer l'endroit du canon où doivent se faire, à certaines fêtes de l'année, les intercalations qui leur sont spéciales. Dans les textes liturgiques, le canon est souvent désigné par le nom de *canon actionis.* Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol, t. I, col. 446-449. — I. Genèse. II. Composition actuelle et signification du canon de la messe, et principalement du canon en usage dans l'Église d'Occident.

I. Genèse du canon de la messe. — D'après le concile de Trente, sess. XXII, *De sacrif. missæ,* c. IV, le canon de la messe est composé des paroles de Jésus-Christ, des traditions apostoliques et des institutions des saints pontifes. Toutes sommaires qu'elles soient, ces indications résument bien l'histoire des origines du canon et même

celle des divergences qu'il présente dans les différentes liturgies d'Occident et d'Orient.

1° *Le canon de la messe dans les Églises orientales.* — 1. Les paroles de Jésus-Christ, par lesquelles s'opère la consécration, sont l'élément fondamental du canon de la messe; aussi les retrouve-t-on encadrées dans le récit de l'institution de l'eucharistie, dans toutes les liturgies, sans aucune exception. Les termes sont empruntés aux récits évangéliques et à l'exposition de saint Paul, I Cor., XI, 23-26. Cependant aucune liturgie, orientale ou occidentale, ne s'en tient exclusivement aux textes scripturaires ou ne reproduit celui de saint Paul sans omission. La plus remarquable des variantes est signalée par Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1902, p. 216; elle consiste dans la glose qui suit la seconde consécration. On lit à cet endroit, dans le missel mozarabique, cette formule qui s'inspire visiblement d'un texte de saint Paul, I Cor., XI, 26 : *Quotiescumque manducaveritis hunc panem et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritatem de cælis.* Un développement analogue se rencontre dans la liturgie des Constitutions de saint Jacques, de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem. Voir CONSÉCRATION.

2. « Faites ceci en mémoire de moi, » avait dit Jésus-Christ en instituant l'eucharistie. Il n'est pas douteux que les apôtres ont obéi à cet ordre, qu'ils ont célébré les saints mystères, d'abord à Jérusalem, avant de se séparer, puis, dans les régions où ils allèrent porter la lumière de l'Évangile. Cf. Act., XX, 7, 11. Il est d'ailleurs logique de supposer que dans les Églises fondées par eux, ils ont implanté la liturgie qu'ils avaient pratiquée en commun à Jérusalem; mais quelle était cette liturgie? Les apôtres se contentaient-ils de répéter les paroles de l'institution, ou bien y ajoutaient-ils certaines prières? Et ces prières étaient-elles fixes ou chaque célébrant pouvait-il les varier à volonté? La réponse à ces questions justifierait du même coup les hypothèses qui en sont le point de départ.

3. Or, la solution de ces problèmes n'est pas donnée par l'Écriture, mais on peut la conclure de ce fait que les liturgies orientales du IVe siècle, c'est-à-dire les liturgies les plus anciennes dont le texte est arrivé jusqu'à nous, s'accordent entre elles pour les parties principales du canon. Sans doute, l'accord n'est pas littéral : telle prière est plus développée et telle autre est raccourcie; l'ordre des parties est parfois changé, mais le sens reste le même. Ce fait ne peut s'expliquer que par l'unité d'origine des différentes liturgies, et dès lors qu'on ne peut attribuer cette origine à aucun concile général, on est fondé, d'après la règle connue, S. Augustin, *De bapt.*, l. IV, 24, *P. L.*, t. XLIII, col. 174, à la faire remonter aux apôtres eux-mêmes. Saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVII, n. 60, *P. G.*, t. XXXII, col. 188, signale expressément, entre autres traditions apostoliques, les paroles de l'institution de l'eucharistie qu'il faut réciter pour consacrer le pain et le vin, et il demande qui, sinon les apôtres, nous a transmis les paroles de l' « épiclèse » : Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; Le pape Vigile affirme que *canonicæ precis textum ... ex apostolica traditione accepimus*, et c'est la raison sur laquelle il se fonde pour recommander le canon à la vénération des Espagnols, à qui il l'envoie. Labbe, *Concil.*, t. V, col. 313. Au cours de la discussion qui eut lieu au concile de Trente au sujet des traditions apostoliques, un Père de l'assemblée soutint, à la congrégation générale du 5 avril 1546, que c'était une impiété de recevoir ces traditions et les Écritures *pari pietatis affectu*. Le cardinal de Sainte-Croix, qui présidait, lui demanda *an traditio canonis missæ sit recipienda pari pietate cum libris sacris*, il répondit : *Sic, ut Evangelium.* A. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. conc. Tridentini*, Agram, s. d. (1874), t. I, p. 85.

4. L'unité de liturgie dans les Églises apostoliques serait directement démontrée s'il était vrai que la liturgie primitive de l'Église est contenue, sans notables altérations, dans le l. VIII des *Constitutions apostoliques*. D'après Mgr Probst, *Liturgie des drei ersten christlichen Jahrhunderte*, p. 341 sq., et d'après Bickell, *Messe und Pascha*, Mayence, 1872, cette liturgie serait bien antérieure à l'an 200; mais son étroite ressemblance avec les liturgies syriennes, telles que celle de saint Cyrille de Jérusalem et celle dite des homélies de saint Jean Chrysostome, justifie l'opinion de Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 57, 64, qui l'attribue à la fin du IVe siècle et y voit l'exacte représentation de la liturgie des grandes Églises de Syrie. Néanmoins, puisque la liturgie des *Constitutions apostoliques* n'était en usage, au IVe siècle, dans aucune Église déterminée, Duchesne, p. 64, il est admissible qu'elle soit la restitution d'une liturgie plus ancienne; de fait, elle est remarquablement d'accord avec les données liturgiques éparses dans les ouvrages les plus anciens des Pères et écrivains du Ier au IVe siècle. On serait donc fondé à dire que la liturgie de ce VIIIe livre et les autres liturgies syriennes du IVe siècle reflètent avec une particulière fidélité les traits généraux de la liturgie en usage chez les premiers successeurs des apôtres.

5. Cependant, une sérieuse objection à cette conclusion se présente à la lecture de la *Doctrine des douze apôtres*. Cet écrit fort ancien, à tout le moins contemporain de saint Justin, dit Mgr Duchesne, p. 52, indique en effet, c. IX, X, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 20-24, touchant la manière de « faire » l'eucharistie et sur le rôle laissé aux « prophètes » en cette circonstance, des formules, ou plutôt permet un arbitraire, qui contredisent manifestement la fixité de rites et de prières institués par les apôtres. Plusieurs solutions sont en présence. La première, de Mgr Duchesne, p. 53-54, cf. p. 48-49, consiste à y reconnaître des usages particuliers et à dire que, le prophétisme n'ayant duré que peu de temps, l'anomalie liturgique qui en est résultée disparaît dans l'ensemble de l'histoire des premiers siècles de l'Église. D'ailleurs, saint Justin, *I Apol.*, 67, *P.G.*, t. VI, col. 429, reconnaît que l'évêque improvise les formules. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 25. C'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter saint Grégoire le Grand, *Ad Joannem Syracusanum*, l. IX, epist. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 957, lorsqu'il semble dire qu'au temps des apôtres il n'y avait de fixe, dans les prières accompagnant la consécration, que la seule oraison dominicale. Les deux autres réponses interprètent les c. IX-X de la *Doctrine* dans un sens différent de la célébration proprement dite de l'eucharistie. M. l'abbé Ladeuze, *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, p. 339 sq., y voit la célébration des agapes; d'après Mgr Probst, *op. cit.*, p. 324 sq., il s'agirait de la manière de donner la communion à domicile et de faire l'action de grâces, tant en présence de docteurs qu'en leur absence. Toutefois, ces deux dernières interprétations, trop éloignées du texte, paraissent devoir être rejetées.

6. La préface et le *Sanctus* trois fois répétés, puis après la consécration, l'anamnèse *Unde et memores* et l'offrande qui l'accompagne, l'épiclèse, le *Memento* des vivants et le recours à l'intercession des saints, enfin le *Memento* des morts, se retrouvent plus ou moins explicitement dans toutes les liturgies orientales du IVe siècle, qui, du reste, se ressemblent beaucoup entre elles, même pour les autres parties de la messe. Duchesne, *op. cit.*, p. 61-62; G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 3, p. 4-6. On ne peut pas toutefois leur attribuer avec certitude une origine apostolique. Dans les premiers temps de l'Église ou pro-

cédait partout a peu près de la même manière et il y avait uniformité pour l'essentiel du sacrifice; mais il est impossible d'admettre une complète identité de tous les détails, même dans les Églises fondées par les apôtres. « Ce n'est pas aux premiers jours que l'on peut attacher aux choses de cet ordre l'importance qui les consacre et les fixe. Peu à peu les habitudes devinrent des rites; les rites s'épanouirent en cérémonies de plus en plus imposantes et compliquées; en même temps, on arrêta le thème des prières et des exhortations : l'usage indiqua à l'officiant les idées qu'il devait développer et l'ordre dans lequel il devait les traiter. On fit plus tard un dernier pas en adoptant des formules fixes qui ne laissèrent plus rien à l'arbitraire individuel et aux hasards de l'improvisation. » Duchesne, p. 54. Cf. Renaudot, *Dissertatio de liturgiarum orientalium origine et auctoritate,* dans *Liturgiarum orientalium collectio,* Francfort-sur-le-Main, 1847, t. I, p. I-XX; Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe,* Paris, 1726, t. III, p. 572-694; Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte,* Tubingue, 1870.

2° *Le canon de la messe dans les Églises occidentales.* — Le canon occidental est donc en substance identique au canon oriental. Il n'en peut être autrement si, comme il est naturel, saint Pierre et saint Paul ont apporté à Rome la liturgie qu'ils avaient introduite à Jérusalem, Antioche, etc. Cf. S. Isidore de Séville, *De officiis,* l. I, c. XV, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 752. D'ailleurs ce n'est point là une simple hypothèse, car la première lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens, n. 59-61, Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, p. 174-180, et la première Apologie de saint Justin, n. 65, *P. G.,* t. VI, col. 428, semblent bien établir que la liturgie primitive était, dans sa disposition générale, la même en Orient et en Occident. Toutefois, on n'en pourrait conclure que le canon romain, sauf quelques modifications introduites plus tard, est d'origine apostolique. Il faut descendre jusqu'à la fin du IVe siècle pour trouver des détails précis sur le canon de l'Église romaine. Les dernières modifications qu'il a subies ont été arrêtées par le pape saint Grégoire (590-604), *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 312; au commencement du VIe siècle, l'auteur du *Liber pontificalis* en parle comme d'une formule fixe et de teneur connue. On pense généralement que dès le commencement du Ve siècle, l'ordre du canon romain était déjà ce qu'il est maintenant. Ainsi son histoire ne s'étend guère au delà de deux siècles. Elle peut se résumer comme il suit :

1. Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 128, cf. p. 56-57, attribue à saint Xyste Ier (117-126) l'insertion du *Sanctus intra actionem;* mais cet hymne, commun à toutes les liturgies, fait partie du noyau primitif de la messe. Dans la plupart des liturgies orientales, la préface et le *Sanctus* sont reliés à la consécration par une courte transition destinée à amener le *Qui pridie quam pateretur.* Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 61. A Rome, au contraire, comme à Alexandrie et à Milan, dès le IVe siècle, le *Memento* précédait la consécration. Duchesne, *op. cit.,* p. 179; Probst, *Liturgie des IV Jahrhundertes,* p. 249.

2. Dans sa lettre XXV à l'évêque Decentius, *P. L.,* t. XX, col. 553, qui l'avait consulté sur la coutume, suivie en certains endroits, de faire le *Memento* avant le commencement du canon, *ante precem,* Innocent Ier (401-417) répondait qu'il fallait d'abord recommander à Dieu les dons du sacrifice, puis désigner ceux pour qui il était offert, de façon qu'ils fussent nommés pendant le canon. Par conséquent, au temps d'Innocent Ier, la prière *Te igitur,* où se fait la recommandation des dons du sacrifice, *rogamus ut accepta habeas hæc dona,* etc., faisait déjà partie du canon de la messe et y précédait le *Memento.* De même, les mots : *pro Ecclesia, quam adunare, regere, custodire digneris,* sont cités par le pape Vigile (537-555), *Epist. ad Justinianum, P. L.,* t. LXIX, col. 22, comme appartenant de date ancienne au canon. Quant à la mention : *una cum famulo tuo papa et antistite nostro,* son antiquité résulte, semble-t-il, avec toute la certitude désirable, de la coutume attestée par le pape Léon Ier, *Epist.,* LXXX, *P. L.,* t. LIV, col. 914, de réciter à l'autel, pendant l'offrande, les noms des évêques.

Dans les liturgies orientales du IVe siècle, cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 62, on recommandait également à Dieu les malades, les nécessiteux, les prisonniers, les voyageurs, les absents, et encore les vierges, les veuves et en général toutes les classes de fidèles; le canon grégorien s'est contenté de les comprendre dans la formule générale : *Et omnibus orthodoxis,* etc.

3. C'était autrefois le diacre qui lisait, au moment du *Memento,* après *et omnium circumstantium,* les noms de ceux dont les dons étaient offerts à l'autel. Puis le prêtre continuait par les mots : *quorum fides tibi cognita est,* qui se rapportaient à la fois aux donateurs et aux assistants. Il est à remarquer que dans le missel romain, après les mots : *pro quibus tibi offerimus,* on lit la formule primitive : *vel qui tibi offerunt.* Sans doute, le premier de ces deux textes a été inséré à l'époque où les fidèles ont cessé d'offrir la matière du sacrifice.

4. L'existence du *Communicantes* dans le canon romain avant l'époque grégorienne devient hors de doute si l'on observe de quelle façon les sacramentaires léonien et gélasien présentent l'intercalation relative à la fête du jour qui se faisait plusieurs fois dans l'année à cet endroit du canon. Ainsi, le gélasien, *P. L.,* t. LXXV, col. 1113, porte à la veille de Pâques : *Communicantes et noctem sacratissimam celebrantes... resurrectionem D. N. J. C. secundum carnem, sed et memoriam,* et à cinq autres fêtes il indique de la même manière que les mots à insérer doivent se placer entre *Communicantes* et *Sed et memoriam venerantes.* Or ces derniers mots appellent évidemment la suite qui se lit dans le grégorien : *Sed et memoriam venerantes inprimis,* etc. Quant à l'auteur de ces intercalations, il est rationnel de désigner le pape Léon Ier (440-461), car le texte de plusieurs d'entre elles, du moins tel qu'il existe dans le sacramentaire léonien, *P. L.,* t. LV, col. 38, 40, se trouve presque littéralement dans les écrits de ce pape. *P. L.,* t. LIV, col. 395, 419.

Sous le pape Vigile (537-555), le canon recevait des insertions de ce genre, *capitula,* même aux fêtes des saints, *Epist. ad Euth., P. L.,* t. LXIX, col. 18, mais le pape Grégoire Ier coupa court à cette invasion du propre du temps dans le canon de la messe en limitant, comme elles l'ont été depuis, ces insertions aux fêtes principales de l'année, Noël, Épiphanie, jeudi saint, Pâques et sa vigile, Ascension, Pentecôte et sa vigile.

En tête des saints dont l'intercession est demandée, vient la B. V. Marie, toujours vierge et mère de Dieu. Ces derniers mots visent l'hérésie de Nestorius (431), comme ceux de « toujours vierge » sont opposés à celle de Jovinien. Il est vraisemblable que ces additions datent du milieu du Ve siècle.

Viennent ensuite les noms des douze apôtres et l'on a remarqué qu'ils sont rangés dans un ordre qui n'est point celui de l'édition Vulgate des Évangiles. On en tire cette conclusion que cette partie du canon est antérieure au travail de saint Jérôme qui a remis en ordre le texte des Évangiles en le corrigeant sur les exemplaires grecs. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. *Canon de la messe.*

Suivent les noms de douze martyrs, dont six pontifes, tous évêques de Rome, excepté saint Cyprien. La suite des trois premiers successeurs de saint Pierre est conforme au catalogue d'Hégésippe : le pape Clet y est donné

comme le successeur de Lin et le prédécesseur de Clément, tandis que dans le catalogue de Libère, Clet est le prédécesseur d'Anaclet et le successeur de Clément. Donc les noms des trois premiers papes ont été inscrits au canon antérieurement au pape Libère (352-359). Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. LXX.

Tous ces évêques martyrs sont rangés selon la date de leur mort, sauf les trois saints Xyste, Corneille et Cyprien. En effet, saint Corneille mourait à Centumcelles le 14 septembre 253, cinq ans avant saint Xyste et saint Cyprien martyrisés tous deux en 258, le premier le 6 août, le second le 14 septembre. Tout s'explique si l'on observe que saint Corneille est placé dans le canon d'après l'année de la translation de ses reliques à Rome, laquelle eut lieu en 258. Si, de plus, on remarque que saint Corneille et saint Cyprien sont morts le même jour, quoiqu'en des années différentes, il paraîtra naturel que dans le missel, comme dans le bréviaire romain, on les ait associés dans un même souvenir. Leur inscription au canon de la messe semble dater au plus tard de commencement du IVe siècle. Cf. Probst, *Die abendländische Messe*, p. 160.

Quant aux six martyrs non pontifes, il est probable que les noms de saint Laurent (258) et de saint Chrysogone (304), particulièrement vénéré à Rome, furent insérés au canon longtemps avant ceux des saints Jean et Paul (362), Cosme et Damien (287?). Quoi qu'il en soit, il est certain que tous les six étaient inscrits au canon vers le milieu du VIe siècle; d'où il suit que le pape Grégoire a pris dans quelque sacramentaire antérieur la liste toute faite de ces noms et l'a adoptée sans rien y changer. Un autre argument, qui n'est point sans valeur, peut se tirer de ce qu'il n'est fait mention dans le canon que des seuls martyrs et aucunement des confesseurs. C'est là en effet une coutume caractéristique des trois premiers siècles de l'Église. Cf. Martigny, *loc. cit.*

Dans toutes les liturgies, excepté celle de saint Grégoire et celles qui en sont dérivées, le *Memento* des défunts se reliait à celui des vivants et au *Communicantes*, à ce point que les noms des vivants, ceux des saints et ceux des défunts ne formaient qu'une seule liste. De là des confusions, de la part de certains fidèles, entre ceux que l'on priait et ceux pour qui l'on priait. Grégoire Ier y remédia en séparant du *Communicantes* le *Memento* des morts.

5. La prière *Hanc igitur* est caractéristique du canon romain : elle est destinée à achever l'oblation commencée dans le *Te igitur* et interrompue par le *Communicantes*. Ni le sacramentaire léonien ni le gélasien ne donnent le texte de cette prière telle qu'elle se récitait à la messe quotidienne, mais en revanche, on y trouve de nombreuses messes ayant un *Hanc igitur* spécial, relatif aux circonstances ou aux personnes pour lesquelles la messe était célébrée. Ces variations si multipliées transformaient le *Hanc igitur* en une prière pour les nécessités particulières des fidèles : pour la ramener à son véritable but, Grégoire Ier supprima toutes ces mentions, excepté celle des néophytes à Pâques et à la Pentecôte, et les résuma dans la formule *diesque nostros in tua pace disponas*, qu'il prescrivit d'ajouter à cet endroit du canon. Jean Diacre, *Vita S. Gregorii*, *P. L.*, t. LXXV, col. 94. Aussi est-ce par la présence ou par l'absence de cette formule que l'on distingue les sacramentaires postérieurs au VIIe siècle de ceux qui sont d'une époque antérieure. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 313. Il est possible toutefois que cette prière pour la paix temporelle ait été inspirée par les maux incessants de l'invasion lombarde.

Il peut paraître étrange que pendant les octaves de Pâques ou de la Pentecôte les néophytes baptisés le samedi précédent aient place dans le *Hanc igitur* et non pas au *Memento* des vivants. C'est qu'autrefois les néophytes n'étaient admis à offrir leurs dons à l'autel qu'après l'octave de leur baptême : jusque-là ils étaient remplacés par leurs parrains. Par suite, au *Memento*, les mots *qui tibi offerunt* concernaient les parrains et non les nouveaux baptisés.

Les sacramentaires léonien et gélasien indiquent plusieurs fois, après le *Hanc igitur* spécial à plusieurs messes, que le canon se continue par une prière dont ils citent les premiers mots : *Quam oblationem tu Deus in omnibus*. D'autre part, l'auteur des six livres *De sacramentis*, attribués à saint Ambroise, donne la suite : *hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem*. L. IV, c. V, n. 21, *P. L.*, t. XVI, col. 443. Ainsi la prière *quam oblationem* existait déjà au commencement du Ve siècle.

6. C'est évidemment par erreur que l'auteur du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 127, attribue au pape Alexandre l'insertion dans la liturgie du *Pridie quam pateretur*. Les paroles commémoratives de l'institution de l'eucharistie sont le centre même du canon de la messe, et leur insertion dans la liturgie est plutôt une prescription de Jésus-Christ que du pape Alexandre. Voir t. I, col. 709. Toutefois la formule : *Qui pridie quam pateretur* diffère des anaphores orientales, qui toutes contiennent : ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο. Voir dom Cagin, *Paléographie musicale*, Solesmes, 1896, t. V, p. 55; Duchesne, *Origine de la liturgie gallicane*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 38.

7. L'anamnèse : *Unde et memores* se retrouve aussi, à peu près littéralement, dans la liturgie des six livres *De sacramentis*. L. IV, c. VI, n. 27, *P.L.*, t. XVI, col. 445. Il en est de même de la prière : *Supra quæ propitio*, excepté les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, mais le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 239, témoigne que c'est le pape Léon Ier qui prescrivit d'ajouter dans le canon *sanctum sacrificium*, ce qui prouve bien que la prière *Supra quæ* faisait déjà partie du canon. Les qualifications de saint et immaculé se rapportent à l'offrande de Melchisédech, composée de pain et de vin. Les manichéens avaient horreur du vin et leur liturgie eucharistique n'en comportait pas. C'est peut-être à cause d'eux que saint Léon releva la sainteté des dons offerts par le roi de Salem. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 241. D'ailleurs, cette prière existait déjà du temps du pape saint Damase. On en a la preuve dans un écrit du diacre Hilaire, *Quæstiones ex utroque Testamento*, *P.L.*, t. XXXV, col. 2239, où il cite, en les interprétant d'ailleurs d'une façon erronée, les mots : *Summus sacerdos tuus Melchisedech*. Or il est généralement admis que cet auteur écrivait sur la fin du IVe siècle.

8. On sait que dans les liturgies grecques l'épiclèse avait la forme d'une invocation où l'on demandait au Saint-Esprit de descendre sur les dons eucharistiques afin que par leur conversion au corps et au sang de Jésus-Christ, ils devinssent, pour ceux qui les recevraient, une source de sanctification. La liturgie romaine contenait certainement, au temps de Gélase, une invocation de ce genre; une lettre de ce pape à Elpidius, *P. L.*, t. LIX, col. 143, confirme absolument ce fait. Mais alors pourquoi cette invocation manque-t-elle dans l'épiclèse grégorienne : *Supplices te rogamus?* L'hypothèse la plus vraisemblable est la suivante : La forme de l'ancienne épiclèse prêtait à croire que la transsubstantiation s'opérait ou se renouvelait par la vertu de cette prière; c'est pourquoi Grégoire Ier a modifié l'invocation de façon à éviter toute confusion et n'a gardé que la partie finale : *ut quotquot ex hac altaris*, etc. C'est ainsi, en effet, qu'elle se termine dans la liturgie mozarabique, où elle fait partie du canon au moins depuis le VIIIe siècle. Probst, p. 179. Une formule d'épiclèse se lit dans le bréviaire romain parmi les oraisons *ad libitum* de la préparation à la messe, *feria* VI; il semblerait donc

qu'elle ait été autrefois en usage à Rome, avant saint Grégoire.

9. On a vu plus haut que le *Memento* des défunts était primitivement uni à celui des vivants (et au *Communicantes*) et que, au temps d'Innocent Ier, ils se faisaient tous deux avant la consécration. Toutefois il est très possible qu'avant Innocent Ier les deux *Memento* aient été reliés, comme dans la plupart des liturgies, à l'épiclèse, c'est-à-dire placés après la consécration. En fixant le *Memento* des défunts à sa place actuelle, Grégoire Ier aurait donc remis partiellement les choses en leur premier état. Il a eu certainement cette intention et peut-être aussi celle de rapprocher par là le rite romain du rite grec. S. Grégoire, *Epist.*, l. IX, epist. XII, *ad Joannem Syracusanum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956-957.

10. L'exomologèse, à laquelle répond le *Nobis quoque peccatoribus*, existe également dans les anciennes liturgies : tantôt elle suit immédiatement l'épiclèse, tantôt elle en est séparée par le *Memento*. Quant à l'époque où le *Nobis quoque peccatoribus*, dans sa forme actuelle, a pris place dans le canon romain, il est malaisé de la préciser. On sait seulement qu'il en faisait partie avant Grégoire Ier, car Aldhelme, évêque de Salisbury, mort en 709, dit que ce pape a modifié dans le canon l'ordre des noms en réunissant ceux des vierges Agathe et Lucie. *P.L.*, t. LXXXIX, col. 142. Benoit XIV, *De sacrif. missæ*, l. II, c. XVIII, n. 7, s'appuie sur ce témoignage pour attribuer à Grégoire Ier l'insertion des noms des vierges martyres dans le *Nobis quoque peccatoribus*.

11. La conclusion *Per quem hæc omnia*, etc., se rencontre dans les sacramentaires léonien et gélasien : du moins elle y est indiquée par les premiers mots. Il n'est guère douteux que, longtemps avant saint Grégoire, le canon se terminait par la même formule qu'aujourd'hui.

II. Composition actuelle et signification du canon de la messe. — Cf. Gihr, *Das heilige Messopfer*, p. 534 sq.

1° Les premiers mots, *Te igitur*, du canon le rattachent intimement à la solennelle action de grâces qu'exprime la préface. Après y avoir remercié Dieu de ses bienfaits, après avoir uni à cet effet sa voix avec celle des anges dans le *Sanctus* trois fois répété, le prêtre lui demande par Jésus-Christ d'agréer et de bénir les dons présents sur l'autel, afin que ce sacrifice profite à tous ceux pour lesquels il est offert. C'est d'abord l'Église entière; ce sont nommément les supérieurs ecclésiastiques, le pape, l'évêque diocésain; ce sont enfin les autres évêques, les prêtres et, en général, tous les ouvriers de la foi catholique et apostolique. Viennent ensuite les fidèles qui ont une part spéciale dans le fruit de la messe, soit en raison de l'intention du prêtre, soit du fait de leur contribution matérielle ou de leur assistance au saint sacrifice. Étant unis par la foi et par la prière au prêtre qui l'offre, ils l'offrent eux-mêmes tous ensemble, spirituellement avec lui. Ils l'offrent également en union, *communicantes*, avec l'Église du ciel en vertu du lien de la communion des saints qui les unit à elle. C'est pourquoi, par la bouche du prêtre, ils font mémoire et appellent l'intercession de divers illustres martyrs. C'est au commencement de cette prière que se placent les interrelations relatives à huit fêtes de l'année : Noël, Épiphanie, le jeudi saint et le samedi saint, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte et sa vigile. Deux autres additions se font aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte ainsi qu'à leur vigile, à la prière *Hanc igitur*, mais elles se rapportent moins à ces fêtes qu'à l'ancienne coutume de conférer le baptême la veille de Pâques et le samedi de la Pentecôte.

2° *Hanc igitur*. — Ainsi, l'oblation présentée par le prêtre est offerte au nom des fidèles de la terre et du ciel. Confiant donc dans l'efficacité de sa prière, le prêtre la fait plus instante et, les mains étendues sur les *oblata*, il conjure Dieu d'accorder aux fidèles, eu égard à ce sacrifice, les biens de cette vie, de les préserver du malheur éternel et de les inscrire au nombre de ses élus.

3° *Quam oblationem*. — Cette prière forme la liaison naturelle entre ce qui précède et ce qui va suivre. Une dernière fois, mais avec une particulière solennité, le sacrifice qui va s'accomplir est recommandé à Dieu afin qu'il en fasse un sacrifice parfait, et cette fois, le prêtre spécifie en toutes lettres quelle sera la victime : Jésus-Christ, dont le corps et le sang vont devenir présents sur l'autel pour le salut de tous, *nobis*.

4° *Qui pridie quam pateretur*. — Ici commence le récit évangélique de l'institution de l'eucharistie. Toutefois, en prononçant les paroles sacramentelles avec l'intention requise, le prêtre n'est plus un simple narrateur : il parle comme ministre de Jésus-Christ, tenant de lui le pouvoir de répéter le prodige opéré la veille de la passion.

5° Jésus-Christ avait donné ordre de consacrer l'eucharistie en mémoire de lui : *in mei memoriam facietis*. C'est pourquoi, aussitôt après la consécration, le prêtre rappelle les mystères de la passion, de la résurrection et de l'ascension, qui ont un rapport spécial avec l'eucharistie ; puis, il offre à Dieu la sainte victime : ne s'est-elle pas offerte, ne s'offre-t-elle pas encore dans l'état d'immolation où elle est sur l'autel?

Cependant, si l'offrande que Jésus-Christ fait de lui-même est infiniment agréable à Dieu, celle que l'Église fait de Jésus-Christ plaît à Dieu plus ou moins, selon le degré variable de la sainteté de l'Église, c'est-à-dire des prêtres et des fidèles. Telle est la raison de la prière *Supra quæ propitio*, où l'on demande à Dieu de daigner jeter sur ce qui lui est offert un regard favorable comme celui dont il a accueilli les offrandes figuratives d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. Ceci montre clairement que les choses qui sont offertes à Dieu sont à la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ, mais qu'elles sont ce corps et ce sang avec nous tous et avec nos vœux et nos prières et que tout cela constitue une même oblation que nous voulons rendre en tous points agréable à Dieu et du côté de Jésus-Christ qui est offert et du côté de ceux qui l'offrent aussi avec lui. Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*.

La même pensée se retrouve avec plus de netteté et de profondeur dans la prière : *Supplices te rogamus*. Dieu y est supplié de recevoir ces choses, *hæc*, des mains sans tache de l'ange qui assiste à son autel, de telle sorte que le corps et le sang de Jésus-Christ procurent à tous ceux qui y participeront une pleine mesure de grâces et de bénédictions. Cette prière occupe exactement la place de l'épiclèse grecque, et elle est adressée à Dieu pour qu'il intervienne dans le mystère. Mais elle est loin d'avoir la précision des formules grecques et elle s'enveloppe de formes symboliques. Enfin, le mouvement symbolique a lieu en sens contraire : tandis que les formules grecques demandent que le Saint-Esprit descende vers l'oblation pour la transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, ici c'est l'oblation qui est emportée au ciel par l'ange de Dieu. Mgr Duchesne, *op. cit.*, p. 181, 182. Mais quel est au juste l'ange dont il est ici question? Cet ange ne serait-il pas Jésus-Christ lui-même qui est appelé l'ange du grand conseil? Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 4, ad 8um. Ou bien s'agirait-il de l'ange qui préside à l'oraison? Tertullien, *De oratione*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 1174. Ne serait-ce pas l'ange gardien de l'Église où s'offre le saint sacrifice ou celui du prêtre qui le célèbre, ou plutôt, l'archange Michel, qui se tient devant l'autel l'encensoir à la main et qui y offre l'encens, c'est-à-dire les prières des fidèles? Toutes ces opinions ont été émises. Du reste, aucune n'exclut la présence simultanée de légions d'anges faisant par consentement ce qu'un d'eux fait

par exercice de sa mission particulière. Cf. Bossuet, *loc. cit.*

6° Or cette pluie de grâces, dont le sacrifice de l'autel est la source, pénètre jusqu'au purgatoire pour y adoucir les souffrances ou hâter la délivrance des âmes chrétiennes qui y sont détenues. Le *Memento* des défunts implore donc ces bienfaits d'abord pour celles qui sont l'objet d'une recommandation particulière du prêtre, puis pour tous les fidèles qui se sont endormis dans le Seigneur.

7° Au souvenir de ceux qui nous ont précédés se relie naturellement celui de notre condition de pécheurs et le besoin que nous avons des miséricordes de Dieu pour obtenir d'être réunis un jour à ses saints. C'est là ce qu'exprime au vif la dernière prière du canon, *Nobis quoque peccatoribus*. La conclusion : *Per quem hæc omnia semper bona creas*, etc., est la matière d'une intéressante discussion. « Il y a ici, écrit Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 182-183, un hiatus évident. On vient d'énumérer les saints. Il est clair que les mots *hæc omnia bona* ne se rapportent pas à ce qui précède : ils ne peuvent non plus désigner les offrandes consacrées qui sont désormais le corps et le sang du Christ... L'explication la plus simple, c'est qu'il y avait ici autrefois une mention des biens de la terre avec énumération de leurs diverses natures. » Effectivement on bénissait à certains jours, à ce moment de la messe, le lait, le miel, les fruits nouveaux. Toutefois, selon la remarque de Benoît XIV, *De sacrif. missæ*, l. II, c. XVIII, n. 10, la doxologie *Per quem hæc omnia* se récitait même aux jours où ladite bénédiction n'avait pas lieu ; d'où il conclut que ces mots doivent s'interpréter indépendamment d'elle. Ici, comme dans les autres prières du canon, *hæc dona* signifie le pain et le vin, matières créées par Dieu et qui dans l'acte de la consécration sont excellement sanctifiées, vivifiées et bénies pour être à tous ceux qui les reçoivent une source de sanctification, de vie et de bénédiction.

Nous laissons aux liturgistes le soin de discuter si le type gallican, qui comprend toutes les anciennes liturgies latines distinctes de la liturgie romaine, est une liturgie orientale introduite en Occident, à Milan, vers le milieu du IVe siècle, ou l'ancien rite romain conservé dans les provinces dans son état primitif, tandis qu'une réforme en avait été faite à Rome au IVe siècle. Pour comparer le canon romain avec celui de la messe gallicane, il suffira de lire Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 208-218. Cette comparaison est résumée en un tableau dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 94. Sur le canon du rite ambrosien, voir t. I, col. 960 965, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1407-1417.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 4, 5; Durand, *De ritibus Ecclesiæ catholicæ ;* Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio;* cardinal Bona, *Rerum liturgicarum libri duo;* Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio;* Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1716, t. I, p. 406-545; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes;* Probst, *Liturgie des IV Jahrhundertes und deren Reforme*, Munster, 1893; Id., *Die abendländische Messe vom funften bis zum zehnten Jahrhundert*, Munster, 1896; Gihr, *Das heilige Messopfer*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1902; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fribourg-en Brisgau, 1886, t. II, p. 317 sq.; dom Plaine, *De canonis missæ apostolicitate cum nova dicti canonis explicatione*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem benediktiner-Orden*, t. XV, p. 62 sq., 279 sq., 407 sq.; Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901, t. I, p. 525-537; dom Cabrol, *Les origines de la messe et le canon romain*, dans la *Revue du clergé français*, 1900, t. XXIII, p. 561-585; t. XXIV, p. 5-32; Id., *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900, p. 109-112; P. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tubingue, 1902; Id., *Messe, liturgisch*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII, p. 679-723; il soutient que la prière *Supplices* remplace l'ancienne épiclèse romaine, originairement conforme à l'épiclèse des liturgies orientales, et que le *Te igitur*, le *Communicantes* et le *Memento* des vivants ont pris la place qu'occupait d'abord le *Supplices;* selon lui, la disposition actuelle du canon romain aurait été faite par saint Gélase Ier (492-496) sous des influences étrangères, milanaise et alexandrine; Funk, *Ueber den Kanon der romischen Messe*, dans *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1903, t. XXIV, p. 62-92, 283-302; il réfute Drews; A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del canon missæ romano, ricerche storiche*, Rome, 1904; il reprend et développe le système de Drews; il admet que l'ancien canon romain suivait l'ordre du canon dans les liturgies orientales et comprenait le *Sanctus*, le *Vere sanctus*, le *Pridie*, l'*Unde et memores*, le *Te igitur*, qui était une épiclèse, et le *Memento* des vivants et des morts. Selon lui, le *Hanc igitur*, qui se trouve dans le canon de l'Église de Ravenne, est un double du *Te igitur*, du *Communicantes* et des deux *Memento*, d'abord usité en dehors de Rome, puis introduit au canon romain à l'époque de saint Léon. Le *Quam oblationem* est dans le même cas; ce n'est qu'un double de l'ancienne épiclèse romaine, usité en dehors de Rome, par exemple à Ravenne, et ayant pénétré dans le canon romain du temps de saint Léon. La majeure partie du *Supra quæ propitio* et le *Supplices* seraient aussi un double de la première partie du *Te igitur*, usité dans l'Italie septentrionale et introduit dans la messe romaine sous saint Léon. Le *Nobis quoque peccatoribus* réunit les caractères du *Memento*, tel qu'il se présentait en dehors de Rome et en Orient. En résumé, le canon romain, formé de pièces de double emploi, comprenait, sous le pontificat de saint Léon, le *Sanctus*, le *Hanc igitur*, le *Quam oblationem*, le *Pridie*, le *Unde et memores*, le *Te igitur*, qui tenait la place de l'ancienne épiclèse, le *Memento* des morts et le *Nobis quoque peccatoribus*. Saint Grégoire transposa le *Te igitur* avant le *Hanc igitur*. Cf. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1904, p. 375-380 ; Funk, dans *Theol. Quartalschrift*, 1904, p. 600-617. Pour une plus ample bibliographie, U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 568.

H. MOUREAU.

2. CANON DES LIVRES SAINTS. — I. Notion. II. Critérium de la canonicité. III. Canon de l'Ancien Testament. IV. Canon du Nouveau Testament. V. Décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*.

I. NOTION. — 1° *Origine et signification primitive du mot.* — Le mot grec κανών qui, dans l'usage courant de l'antiquité profane et ecclésiastique, était employé avec les significations diverses de « bâton droit, règle, mesure, modèle », ou « liste, table, catalogue », a été, vers le milieu du IVe siècle, appliqué aux Livres saints et a reçu une signification nouvelle, qu'Origène et ses disciples, Eusèbe et ses contemporains ne semblent pas avoir connue. Une plus ancienne attestation se retrouve en latin dans le vieil argument de l'Évangile de saint Jean, qui est cependant du IVe siècle plutôt que du IIIe. Voir col. 1553. Vers 350, saint Athanase, *De nicænis decretis*, 18, *P. G.*, t. XXV, col. 456, dit du Pasteur d'Hermas : Μὴ, ὂν ἐκ τοῦ κανόνος. Dans sa XXXIXe lettre pascale, qui est de 367, *P. G.*, t. XXVI, col. 1436, 1437, 1440, cf. col. 1176, 1177, 1180, il désigne les livres que la tradition et la foi tiennent pour divins, par l'expression : τὰ κανονιζόμενα ; il les distingue d'une autre classe de livres οὐ κανονιζόμενα, et il les oppose aux livres apocryphes et hérétiques. Le traducteur syriaque de cette lettre en résume le contenu en ces termes : « Épître dans laquelle saint Athanase définit canoniquement quels livres l'Église reçoit. » Dans l'avant-propos placé, vers 367, en tête du recueil des lettres pascales de l'évêque d'Alexandrie, on lisait, d'après la version syriaque : « Cette année, il a écrit un canon des Livres saints. » Le traducteur syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, III, 25, 6, E. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt*, dans *Texte und Unters.*, nouv. série, Leipzig, 1901, t. VI, fasc. 2, p. 102, traduisait, vers 350, les mots grecs : γραφὰς οὐκ ἐνδιαθήκους par : « les livres qui ne sont pas mis au canon de l'Église. » Le canon 59e du concile de Laodicée, qui date des environs de 360,

décide qu'on ne doit pas lire à l'église ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574. Saint Amphiloque, *Iambi ad Seleucum*, 318 319, édit. Combefis, Paris, 1624, p. 134, ou dans S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, l. II, II, 8, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1598, conclut son catalogue des Livres saints par ces mots : Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν. La Synopse, qui a été attribuée à saint Athanase, mais qui lui est postérieure, reproduit une liste des Livres saints, apparentée à celle de l'évêque d'Alexandrie, et emploie les expressions : κεκανονισμένα, κανονιζόμενα, οὐ κανονιζόμενα pour désigner les livres canoniques et non canoniques. *P. G.*, t. XXVIII, col. 284, 289, 293. Si les termes κανών, κανονικός, κανονιζόμενα étaient nouveaux, ils exprimaient cependant des idées anciennes, énoncées avec des expressions équivalentes. Aussi leur emploi ne fut pas d'abord très fréquent; on continuait à employer les anciens termes. On finit par réunir ceux-ci avec les expressions nouvelles pour marquer leur équivalence. Ainsi un anonyme, contemporain de saint Chrysostome, dont l'homélie figure dans les œuvres de ce docteur, *P. G.*, t. LVI, col. 424, parlant des trois Épîtres de saint Jean, dit : Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή, τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν. Vers 530, Léonce de Byzance, *De sectis*, II, 1, 4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200, 1204, emploie indistinctement τὰ ἐκκλησιαστικὰ βιβλία et τὰ κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Au IXe siècle, le patriarche de Constantinople, Nicéphore, dresse une liste stichométrique des Livres saints, qu'il appelle θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καί κεκανονισμέναι; il leur oppose les ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται et les ἀπόκρυφα. *P. G.*, t. C, col. 1056, 1057, 1060.

Telle est l'origine de l'application du mot grec κανών à la Bible entière. Quel en est le sens précis? Les Livres saints appartiennent au canon, quand ils ont été canonisés, κανονιζόμενα, κεκανονισμένα, et qu'ils sont devenus ainsi canoniques, κανονικά, tandis que les livres, qui ne sont pas au canon, n'ont pas été canonisés, οὐ κανονιζόμενα, ἀκανόνιστα. Les livres sont donc mis au canon ou hors du canon par un acte qui est exprimé par les verbes κανονίζειν et ἀποκανονίζειν et qui les rend, oui ou non, canoniques. Le sens premier du mot κανών et de ses dérivés, appliqués aux Livres saints, est ainsi clair et certain. Il ne veut pas dire « règle, mesure » et ne présente pas les livres comme une autorité régulatrice ou la règle de la vérité inspirée par Dieu. Ce ne sont pas eux, ni leur contenu, qui sont κανών ou règle; ils sont eux-mêmes, au contraire, l'objet d'une action qui les introduit au canon; ils sont « canonisés » et ils deviennent « canoniques ». Le mot κανών, appliqué à la collection des Livres saints, n'a donc pas eu primitivement la signification active de règle et de mesure; il a eu plutôt la signification passive de collection « réglée, définie » dont l'étendue était déterminée par la tradition ou l'autorité. La forme passive des participes ou adjectifs verbaux dérivés de κανών et usités au milieu du IVe siècle impose cette signification. Κανών, appliqué à la Bible entière, a donc eu primitivement le sens de κατάλογος, ou de « liste » des livres reconnus dans l'Église comme inspirés. Le mot κατάλογος était employé par Eusèbe, *H. E.*, III, 25; VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 269, 580, et Rufin, dans le dernier passage cité, le traduit par *canon*. Le livre canonique est donc un livre « canonisé ».

2° *Priorité de l'idée sur le mot.* — L'idée, exprimée par le mot κανών, d'une collection déterminée d'écrits inspirés, avait précédé l'emploi de ce mot. A partir de Clément d'Alexandrie, cette collection se nommait διαθήκη, le Testament, et comprenait deux parties, l'Ancien, παλαιά, et le Nouveau Testament, καινὴ διαθήκη. Le livre qui en faisait partie était ἐνδιάθηκος. Origène, *De oratione*, 14, *P. G.*, t. XI, col. 461; Eusèbe, *H. E.*, III, 3, 25; VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 216, 269, 549; le traducteur latin de *In epist. S. Petri secundam enarratio*, de Didyme, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1774, cf. col. 1742, a traduit plus tard ce mot par l'expression latine équivalente : *in canone est*. Saint Basile, *Sermo de ascetica disciplina*, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 649; saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, 3, 10, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 253; Cosmas Indicopleustes, *Topog. christ.*, l. VII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 372, remplacent ἐνδιάθηκος par ἐνδιάθετος. Avant l'emploi du nom de διαθήκη, la collection biblique était désignée par le pluriel : αἱ γραφαί (rarement ἡ γραφή, qui était ordinairement appliqué à un livre scripturaire en particulier) avec ou sans les épithètes : ἅγιαι, ἱεραι, θεῖαι, κυριακαί. On la désignait encore en indiquant les livres principaux dont elle était composée : « la Loi et l'Évangile, » « les Prophètes et l'Apôtre, » ou par opposition à la littérature païenne « nos écrits », « notre littérature. » On entendait par là, non pas tous les écrits chrétiens, mais seulement ceux qui étaient reçus publiquement dans l'Église comme divins. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, Paris, 1891, p. 123-125. Ces livres publics différaient par là même des livres apocryphes. Voir t. I, col. 1498-1500. On admet généralement que Jésus-Christ et les apôtres ont laissé et transmis à l'Église le corps des Livres sacrés de l'Ancien Testament, non pas seulement de la Bible hébraïque, mais de la Bible hellénique ou des Septante. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 326-329; Didiot, *Logique surnaturelle objective*, théorème LXXVII, Lille, 1892, p. 523-531. Toutefois, il est évident qu'ils ont fixé le canon de l'Ancien Testament, non par une décision expresse dont les Églises n'ont jamais entendu parler, mais par l'usage qu'ils ont fait de la Bible grecque, usage qui s'est transmis dans l'Église. De l'histoire du canon du Nouveau Testament, il résulte qu'à partir de l'an 130 la collection des quatre Évangiles et d'eux seuls est constituée en fait et répandue partout; que dans le premier quart du IIe siècle, les Épîtres de saint Paul sont réunies au nombre de treize au moins et lues dans l'Église entière. A ces deux collections se rattachent les Actes et l'Épître aux Hébreux. Les autres écrits canoniques du Nouveau Testament ne forment pas encore, au début du IIe siècle, une collection; mais ils sont déjà plus ou moins répandus et ils servent à l'usage ecclésiastique en même temps que d'autres livres qui seront plus tard exclus du canon scripturaire. En tous cas, les deux collections des quatre Évangiles et des treize Épîtres de saint Paul formaient à cette époque le noyau ferme de ce qu'on a appelé plus tard le canon du Nouveau Testament. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 40-46, 139. Voir col. 1583.

3° *Nouvelle signification du mot.* — Les anciens écrivains grecs ont maintenu la signification primitive du mot canon. Mais les Syriens, les Latins et les Grecs plus récents ont donné à ce mot un sens actif, celui de « règle », même lorsqu'ils ont conservé la signification première de « catalogue ». Le traducteur syriaque de la XXXIXe lettre festale de saint Athanase mélange peut-être déjà les deux significations. Le titre de l'extrait grec de cette même lettre dit que l'évêque d'Alexandrie a fixé κανονικῶς, c'est-à-dire comme règle canonique, quels étaient les Livres saints reçus dans l'Église. Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. IV, epist. CXIV, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1185, considère la Bible elle-même comme « la règle de la vérité » : τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημί γραφάς. Macarius Magnès, *Apocr.*, IV, 10, la nomme aussi τὸν κανόνα τῆς καινῆς διαθήκης. Au XIIe siècle, Zonaras, en commentant la lettre de saint Athanase, remplace l'expression originale par le terme moderne et entend le canon comme une règle. *P. G.*,

t. CXXXVIII, col. 564. Les écrivains latins ont reproduit l'idée primitive. Quelques-uns ont transposé en latin la signification passive des participes grecs. Ainsi l'auteur de l'argument latin de l'Évangile de saint Jean signale que le quatrième Évangile, bien que le dernier par ordre chronologique, *tamen dispositione canonis ordinati post Matthæum ponitur*. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 7, cf. p. 65, 66. Le vieux traducteur latin du commentaire d'Origène sur saint Matthieu, *In Matth., comment. series*, n. 28, *P. G.*, t. XIII, col. 1637, cite des livres *canonizati*. Une *Explanatio symboli*, attribuée à saint Ambroise, Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1869, t. II, p. 56, dit de l'Apocalypse de saint Jean *canonizatur*. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, II, 23, *P. G.*, t. LVI, col. 640, parle de prophètes, *qui non sunt nobis canonizati*. Les mots κανών et κανονικός ont été latinisés. Le canon africain, publié par Mommsen et rapporté par lui à l'année 359, donne la liste des livres *qui sunt canonici*. Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 138, 139; Zahn, *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1901, p. 81. Priscillien, dans ses divers traités, parle plusieurs fois des livres et des Écritures « canoniques » et du « canon », notamment lorsqu'il dit, *Liber de fide et apocryphis*, édit. Schepss, *Corpus script. eccles. latin.*, Vienne, 1889, t. XV, p. 55, que l'épître aux Laodicéens n'est pas *in canone*. Saint Philastrius, *Hær.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199; Rufin, *Comment. in symbol. apostolorum*, n. 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374, emploient les expressions « canon » et « livre canonique ». Rufin se sert souvent de ces mots dans ses traductions d'Origène, par exemple, *In Cant.*, prolog., *P. G.*, t. XIII, col. 83, et dans sa version latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Saint Augustin nomme fréquemment les Écritures « canoniques ». *Epist.*, LXXXII, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277; *Contra Faustum manich.*, l. XXIII, c. IX, *P. L.*, t. XLII, col. 471; *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 50, *P. L.*, t. XLIV, col. 137; *Serm.*, CCCXV, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426, etc. Mais sous le nom de « canon », ces écrivains latins désignent la Bible elle-même, de sorte que lorsqu'ils disent qu'un livre est ou n'est pas dans le canon, ils entendent qu'il fait ou ne fait partie de la Bible. Ainsi parle Priscillien, édit. Schepss, p. 41-56, 63. Saint Jérôme lui-même, *Epist.*, LXXI, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 671, appelle sa traduction latine, faite sur le texte hébreu, *canonem hebraicæ veritatis*. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, c. VIII, n. 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41, commence son catalogue des Livres saints par ces mots : *Totus autem canon Scripturarum... his libris continetur*. Cf. *Speculum*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 946; *Contra Cresconium*, l. II, c. XXXI, n. 39, *P. L.*, t. XLIII, col. 489; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, n. 27, *P. L.*, t. L, col. 674. Ils donnent alors au mot « canon » le sens de « règle ». Saint Augustin, en effet, reconnaît aux Livres saints une « autorité canonique ». *Contra Cresconium, loc. cit.*; *De consensu evangelistarum*, l. I, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1043; *Speculum*, præf., *P. L.*, t. XXXIV, col. 887-888; *De civitate Dei*, l. XV, c. XXIII, n. 4; l. XVII, c. XX, n. 1; c. XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 470, 554, 560, etc. Le livre canonique ainsi envisagé devient un livre « régulateur ». Le traducteur latin du commentaire d'Origène sur saint Matthieu, *In Matth., comment. series*, n. 117, *P. G.*, t. XIII, col. 1769, l'appelle livre *regularis*. Les anciennes idées de κανών, signifiant la règle de la vérité ou de la foi ou de l'Église, Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24, *P. G.*, t. XX, col. 496; anonyme contre Artémon, *ibid.*, V, 28, col. 516; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 12, *P. G.*, t. VII, col. 847; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 15, *P. G.*, t. IX, col. 348, 349; Origène, *De princ.*, IV, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 360; cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, 2, 25, *P. G.*, t. XX, col. 525, 581; *Philosophoumena*, X, 5, *P. G.*, t. XVI, col. 3414; *Homil. Clement.*, *Epist. Petri ad Jacobum*, n. 1, *P. G.*, t. II, col. 25; Bacchiarius, *Professio fidei*, n. 6, *P. L.*, t. XX, col. 1034; ou le symbole des apôtres, S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 9, n. 4; 22, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 545, 669; Tertullien, *De præscript.*, 12-14, 26, *P. L.*, t. II, col. 26, 27, 38; *Adv. Praxean*, c. II, col. 157; *De virginibus velandis*, 1, col. 889; voir t. I, col. 1676-1677; Novatien, *De Trinitate*, 1, 9, *P. L.*, t. III, col. 886, 905; ou même déjà le canon scripturaire, surtout le canon évangélique, c'est-à-dire l'accord avec l'Écriture, l'Évangile et les paroles de Jésus-Christ, Tertullien, *Adv. Marcion.*, III, 17, *P. L.*, t. II, col. 345; le valentinien Ptolémée écrivant à Flora, S. Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 568, ces anciennes idées, dis-je, ont été jointes à la notion de catalogue ou de collection des Livres saints, de façon à présenter l'Écriture comme la règle de la foi et de l'enseignement ecclésiastique. Cette dernière signification du mot « canon » s'est conservée et transmise dans l'Église et elle est devenue la notion ecclésiastique du canon scripturaire.

4° *Définition.* — Le canon des Écritures est donc la liste ou la collection, réglée par la tradition et l'autorité de l'Église, des livres qui, ayant une origine divine et une autorité infaillible, contiennent ou forment eux-mêmes la règle de la vérité inspirée par Dieu pour l'instruction des hommes. Les éléments divers, qui entrent dans cette définition, n'ont pas toujours été énoncés simultanément ni logiquement disposés et hiérarchisés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Ceux-ci mettaient en évidence et en première ligne tantôt les uns tantôt les autres selon les circonstances ou les nécessités de leur exposition. Ils ont affirmé souvent, surtout lorsqu'ils traitaient *ex professo* du canon biblique en général ou de la canonicité d'un livre en particulier, que la tradition, l'autorité des Pères ou la pratique de l'Église, avaient réglé le canon ou reconnu l'inspiration ou l'autorité canonique des livres divins. Voir plus loin. S'ils insistent spécialement sur cette autorité canonique, s'ils parlent des livres canoniques comme constituant le principe régulateur de l'enseignement ecclésiastique, ils reconnaissent parfois explicitement et ils supposent toujours que l'autorité canonique et régulatrice leur vient de leur origine divine, admise et enseignée par l'Église. Il nous semble donc qu'il n'y a pas lieu de distinguer avec M. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 87-88, 185, etc., deux notions différentes de la canonicité : l'une, ancienne, consistant dans l'autorité régulatrice et l'aptitude à régler la foi; l'autre, moderne, consistant dans la reconnaissance officielle de cette autorité par l'Église. Ce sont seulement deux aspects divers d'une même question, qui ont été plus ou moins directement envisagés à des époques différentes de l'histoire du canon. Tantôt on faisait spécialement ressortir que le principe régulateur de l'enseignement chrétien était renfermé en partie dans la collection scripturaire; tantôt, au contraire, on considérait cette collection elle-même en tant qu'elle était déterminée par la tradition ecclésiastique pour servir de règle à l'enseignement. Loin de s'exclure, ces deux notions se superposaient l'une à l'autre et se complétaient l'une par l'autre. Il reste vrai seulement qu'après la définition du concile de Trente et dans la controverse avec les protestants, l'acception de reconnaissance officielle des Livres saints par l'Église a été constamment mise en première ligne dans la notion du canon des Livres saints et a prévalu dans l'enseignement théologique. Loisy, *op. cit.*, p. 4-5.

La canonicité d'un livre biblique diffère donc de son inspiration. Celle-ci fait qu'un livre est d'origine divine, a Dieu pour auteur et par conséquent jouit d'une auto-

rité infaillible pour régler la foi et les mœurs des fidèles. Voir INSPIRATION. La canonicité est la constatation que l'Église fait officiellement, par une décision publique, ou équivalemment, par l'usage et la pratique, de cette origine divine et de cette autorité infaillible. La canonicité suppose l'inspiration et ne peut exister sans elle. L'Église ne peut rendre inspiré un livre qui ne l'est pas; mais elle peut déclarer inspiré un livre qui l'est et lui donner ainsi un caractère officiel, une autorité canonique qu'il n'avait pas auparavant, car un livre inspiré a pu ne pas être reconnu par tous dès l'origine, et, de fait, on a douté longtemps, en certains milieux, de l'origine divine de quelques livres bibliques. L'Église, s'appuyant sur une tradition réelle et constante, a déclaré divins des livres dont l'origine divine était en quelques lieux et pendant quelque temps demeurée douteuse, et a fait cesser ces doutes. Tel a été l'enseignement précis des théologiens et des controversistes après le concile de Trente. F. Sonnius, *De verbo Dei*, c. XII. La plupart ont résumé cette doctrine au moyen d'une distinction très claire. Ils distinguaient deux sortes de canonicité: l'une, *in actu primo*, d'après laquelle les Livres saints sont canoniques *quoad se*, par le seul fait qu'ils ont Dieu pour auteur; l'autre, *in actu secundo*, qui les rend canoniques *quoad nos*, lorsque l'Église déclare qu'ils sont inspirés. La première leur confère l'autorité divine et la vérité infaillible et les rend aptes à être inscrits au canon, la seconde les inscrit au canon et leur confère réellement la canonicité. Stapleton, *Princip. fidei relectio*, l. V, q. v, a. 1, Anvers, 1596, p. 505-507; Serarius, *Prolegomena biblica*, c. VII, Paris, 1704, p. 35-36; A. Contzen, *Comment. in quatuor Evangelia, In Luc.*, I, q. IV, V, 1626; J. de Sylveira, *Opusc.*, I, resol. I, q. II, IV, Lyon, 1687; A. Duval, *Tractatus de fide*, q. I, a. 5. *De Scriptura*, Paris, 1636, t. II, p. 137-138; Salmeron, *Comment. in evang. hist.*, l. I, prol. I, XXXII, Cologne, 1602, p. 5-7, 414-415; J. Bonfrère, *Præloquia*, c. III, sect. III, dans Migne, *Cursus Script. sac.*, t. I, col. 11.

II. CRITÉRIUM DE LA CANONICITÉ. — Depuis que le concile de Trente, sess. IV, *Decretum de canonicis Scripturis*, a défini que tous les Livres saints, dont il a dressé la liste, sont sacrés et canoniques, c'est-à-dire ont Dieu pour auteur et, par suite, sont une des sources infaillibles de la révélation, aucun théologien catholique ne doute que l'Église seule possède le droit de déterminer et de fixer, par ses organes officiels, le pape ou un concile œcuménique, ou par son magistère ordinaire, le canon des Livres saints, et qu'elle soit, en matière de canonicité scripturaire, l'unique autorité compétente. Cela résulte de la notion même de canonicité. Si déclarer canonique un livre de l'Écriture, c'est affirmer qu'il est inspiré et imposer à tous les fidèles, comme vérité de foi, le fait de son inspiration, cette affirmation ne peut émaner que de l'autorité publique, infaillible et universelle de l'Église. Les Pères et les docteurs ont toujours, nous le verrons bientôt, reconnu et attesté ce droit de l'Église. C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, p. 76-78. Les protestants, qui opposaient la Bible à la tradition et à l'autorité de l'Église et faisaient d'elle la seule règle de la foi, ont prétendu pour la plupart que l'Écriture ne tenait pas son autorité de l'Église, mais de Dieu et non des hommes, et qu'elle l'avait par cela seul qu'elle était la véritable parole de Dieu. Il y a eu toutefois quelques exceptions. Carlstadt, *De canonicis Scripturis libellus*, Wittemberg, 1520, tout en soutenant l'autorité exclusive de l'Écriture, mettait à la base de la canonicité des Livres saints leur réception dans l'Église et admettait sur ce point la valeur de la tradition ecclésiastique. Le 39e article de l'Église anglicane dit expressément : « Sous le nom d'Écriture sainte nous entendons les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament de l'autorité desquels l'Église n'a jamais douté... Nous recevons tous les livres du Nouveau Testament qui sont communément reçus. » La Confession de Bohême, rédigée en 1535, a. 1, 2e édit., 1558, p. 17, reconnaît comme Écritures saintes *quæ in Bibliis ipsis continentur et a Patribus receptæ autoritateque canonica dotatæ sunt*. La *Confessio wirtemburgica*, rédigée par Brentz en 1552, dit aussi : *Sacram Scripturam vocamus eos canonicos libros V. et N. T. de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est*. Mais ceux qui n'estimaient pas nécessaire de consulter la tradition ecclésiastique pour discerner les livres inspirés de Dieu devaient déterminer quel moyen plus infaillible restait au chrétien pour faire ce discernement et quel critère devait le guider dans son choix. E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 308-320. Ils ont proposé divers critères, que nous allons exposer avant de les opposer à la doctrine catholique.

I. SELON LES PROTESTANTS. — 1° *D'après Luther et ses premiers disciples*. — Dans la question du canon biblique, Luther s'est placé au point de vue dogmatique et a présenté un critère théologique; ce critère était la doctrine de l'Évangile telle qu'il la comprenait. Selon lui, le christianisme tout entier se résumait dans la thèse du salut gratuit, de la justification par la foi seule en Christ sauveur, à l'exclusion des œuvres. Cette doctrine devint le critère de la canonicité, qui résultait de l'enseignement de chaque livre sur le Christ et le salut des hommes. Les autres critères, les noms et la dignité des auteurs, étaient insuffisants. Luther graduait donc les Livres saints d'après la nature des enseignements qu'ils contiennent. En comparaison des écrits du Nouveau Testament qui montrent le Christ et enseignent tout ce qui est nécessaire au salut, l'Épître de saint Jacques n'est véritablement qu'une épître de paille, car elle n'a pas la manière de l'Évangile. *Vorrede auf das N. T.*, 1522, *Werke*, Erlangen, t. LXIII, p. 114. La véritable pierre de touche pour juger tous les livres consiste à constater s'ils parlent, oui ou non, du Christ. Toute Écriture doit nous montrer Christ. Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, vînt-il de Pierre ou de Paul; ce qui prêche Christ est apostolique, quand même il viendrait de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode. Aussi l'Épître de saint Jacques, quoique contenant des préceptes utiles, contredit Paul et toute l'Écriture sainte et ne peut être dans la Bible, au moins parmi les livres principaux. *Vorrede auf die Epist. Jacobi, ibid.*, p. 157. Pour la même raison, l'Apocalypse fut d'abord peu estimée de Luther. Il ne la tenait ni pour apostolique, ni pour inspirée. « Mon esprit ne peut s'accommoder de ce livre, et il me suffit de voir que le Christ n'y est ni honoré ni connu, tandis que la première tâche que Jésus ait donnée à ses apôtres est celle-ci : Vous me servirez de témoins. C'est pourquoi j'en reste aux livres dans lesquels le Christ m'est présenté clairement et purement. » *Vorrede auf die Apokalypse*, 1522. Cf. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 86-107; A. Credner, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon*, Berlin, 1860, p. 330-333. Luther jugeait aussi les livres de l'Ancien Testament d'après ce même principe et il recherchait en eux l'élément évangélique. Il écartait les livres qu'on appelle deutérocanoniques, parce qu'il n'y reconnaissait pas lui-même sa doctrine, plutôt que parce que la Synagogue ne les avait pas reçus. Il appréciait les livres protocanoniques en raison de ce qu'ils prêchaient plus ou moins le Christ. Il mettait donc la parole de Dieu, telle qu'il l'entendait, au-dessus de l'Écriture, et cette parole, ou la révélation du Christ rédempteur, lui servait à discerner les livres de l'Écriture. Une pareille théorie ne pouvait pas aboutir à une délimitation rigoureuse du canon biblique, et si Luther exaltait très haut l'Écriture à l'encontre de la tradition et de l'Église, c'est qu'il prétendait retrouver dans l'Écriture, au sens qu'il lui don-

nait, sa propre doctrine sur l'Évangile. Son critère théologique de la canonicité résultait donc de son enseignement sur la justification par la foi, appliqué comme norme de démarcation des livres inspirés. E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 339-354; Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures*, Paris, 1883, p. 38-40. Mélanchthon et Flacius s'appuyaient, comme Luther, sur l'analogie de la foi pour discerner les livres canoniques des non canoniques. Reuss, *op. cit.*, p. 354-356.

2° *D'après Calvin et les premiers calvinistes.* — Calvin s'est demandé comment on peut se persuader que l'Écriture vient de Dieu. Il a répondu que « l'Escriture a de quoy se faire cognoistre comme les choses blanches et noires ont de quoi montrer leur couleur et les choses douces et amères leur saveur ». *Institution*, l. I, c. VII, n. 2. L'Écriture elle-même, son enseignement, son esprit, ses formes et surtout les effets qu'elle produit sur les lecteurs bien disposés révèlent son origine et sa dignité et imposent les vérités qu'elle proclame. Toutefois ce témoignage que l'Écriture se rend ainsi à elle-même ne repose pas sur des raisons humaines; c'est le témoignage même que le Saint-Esprit lui rend dans les cœurs. Cet Esprit fait valoir et garantit les marques intérieures que l'Écriture présente de son origine divine. « Que nous lisions Demosthene ou Ciceron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande : je confesse bien qu'ils attireront merveilleusement et delecteront et esmouveront jusques à ravir mesme l'esprit; mais si de là nous nous transportons à la lecture des sainctes Escritures, veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'ont les rhetoriciens ou philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment, ne sera que fumée. Dont il est aisé d'appercevoir que les sainctes Escritures ont quelque propriété divine à inspirer les hommes, veu que de si loing elles surmontent toutes les graces de l'industrie humaine. » *Ibid.*, c. VIII, n. 1. Les autres raisons ne sont pas suffisantes pour prouver la certitude de l'Écriture. Le Père céleste, qui y fait reluire sa divinité, l'exempte de tout doute et de toute question. *Ibid.*, c. XI; S. Berger, *op. cit.*, p. 115-118; Rabaud, *op. cit.*, p. 58-60. Pour que ce sentiment se produise, il faut la foi, et Calvin fait appel à l'expérience intime des chrétiens. Voir col. 1399-1400. Les théologiens calvinistes ont reproduit la doctrine du chef de la secte. P. Viret, *De vero verbi Dei ministerio*, l. I, c. V; l. II, c. III. Ils disaient que l'ancienne Église, en formant le canon, avait été guidée par le Saint-Esprit. Vermigli, *Loci communes*, cl. I, l. VI, 8. La seconde Confession helvétique, c. I, déclare que l'effet de la lecture de l'Écriture dépend, comme celui de la prédication, de l'illumination intérieure du Saint-Esprit. La Confession des Pays-Bas reçoit ces livres comme saints et canoniques, c'est-à-dire comme règle suprême de la foi, et croit ce qu'ils contiennent, « parce que le Saint-Esprit atteste dans nos cœurs qu'ils émanent de Dieu et qu'ils portent en eux-mêmes son approbation » (a. 5). La Confession française les reconnaît « non pas seulement d'après le sentiment unanime de l'Église, mais beaucoup plus d'après le témoignage du Saint-Esprit et la conviction qu'il donne intérieurement, car c'est lui qui apprend à les distinguer d'autres écrits ecclésiastiques » (a. 4). Cette théorie de la canonicité, appuyée sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit, découle du fond même du protestantisme qui écarte les intermédiaires entre Dieu et les âmes et s'en tient surtout à la conscience religieuse de chaque chrétien. Mais elle propose un critère incertain. L'action du Saint-Esprit sur les lecteurs de l'Écriture ne se fait pas toujours sentir et n'est pas uniforme. Les protestants répondent, il est vrai, que cette diversité d'action dépend de la variété des dispositions des lecteurs et de la diversité des voies de Dieu dans l'œuvre du salut. En pratique donc la théorie est insuffisante, et les calvinistes eux-mêmes ont varié au sujet des livres qu'ils appellent apocryphes et ils ont dû recourir à d'autres critères. E. Reuss, *op. cit.*, p. 320-339.

3° *D'après les calvinistes suisses et les luthériens à partir du XVIIe siècle.* — Tout en continuant à exalter l'autorité de l'Écriture au détriment de celle de la tradition, tout en maintenant en première ligne l'action intérieure du Saint-Esprit dans le cœur des fidèles, action sans laquelle la véritable foi n'existe pas, les théologiens protestants aboutirent bientôt à rendre cette action inutile et superflue et proposèrent d'autres critères qui devaient produire la conviction humaine (*fides humana*) préparatoire à l'acte de foi que l'Écriture est divine. Ils distinguèrent deux sortes de critères. Les uns, dits internes, dérivaient de la forme et du contenu de l'Écriture; les autres, dits externes, découlaient de son antiquité, de la propagation de l'Évangile, de la foi des martyrs, de la crédibilité des écrits bibliques, du caractère des écrivains inspirés, des miracles et des prophéties, enfin et surtout du témoignage de l'ancienne Église. Mais ils considéraient l'Église comme un témoin, qui garde le dépôt et veille à sa conservation, plutôt que comme un juge qui règle le recueil sacré de sa pleine autorité. Elle avait eu le devoir, et non le droit, d'approuver et de recevoir l'Écriture et de dresser le catalogue officiel des livres canoniques. Cependant quelques-uns évitaient de prononcer le nom de l'Église et se bornaient à dire que des individus pieux du judaïsme et du christianisme avaient possédé le don de discerner les Écritures canoniques et avaient composé les recueils des deux Testaments. L'Église juive avait garanti l'Ancien Testament. Jésus-Christ et les apôtres avaient accepté la Bible hébraïque. L'Église primitive avait fixé le recueil des livres inspirés. On discutait seulement si elle y avait compris les deutérocanoniques dont finalement on admit la canonicité. E. Reuss, *op. cit.*, p. 360-392; Rabaud, *op. cit.*, p. 142-155.

4° *D'après les critiques modernes.* — Depuis Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon*, 4 vol., 1771 sq., beaucoup de protestants ont traité la canonicité des Livres saints exclusivement d'après les principes de la critique historique. Ils ont rejeté la tradition aussi bien que le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Ils se bornent à écrire l'histoire de la formation du canon biblique. Ils discutent les témoignages anciens et les contrôlent par le contenu des livres eux-mêmes. Ils abandonnent en outre la notion traditionnelle de l'inspiration et recherchent seulement quelles étaient les pensées des écrivains sacrés qu'ils replacent dans leur milieu social et religieux. Les livres bibliques ne sont plus pour eux que des documents de la pensée religieuse telle qu'elle s'est formée autrefois au sein du judaïsme et de la première génération chrétienne. Le canon biblique des deux Testaments n'est donc que la collection des restes de l'ancienne littérature hébraïque ou des livres, apostoliques ou non, qui expriment la pensée des premiers écrivains du christianisme. E. Reuss, *op. cit.*, p. 411-431.

Pour la discussion de ces critères, voir Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, part. II, sect. I, c. II, th. V, VIII, 3e édit., Rome, 1882, p. 372-382, 397-399; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, th. XXVII, XXVIII, p. 154-157; Gilly, *Précis d'introduction à l'Écriture sainte*, Nimes, 1867, t. I, p. 73-76; Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam*, 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 31-50, 116-121; Trochon, *Introduction générale*, Paris, 1886, t. I, p. 89-94; F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, p. 364-387; Crets, *De divina Bibliorum inspiratione*, Louvain, 1886, p. 11-32; Zanecchia, *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome, s. d. 1898), p. 21-28; Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, s. d. (1896), p. 79-106.

II. SELON LES CATHOLIQUES. — Tous les théologiens catholiques, à l'encontre des protestants, enseignent que l'unique critère de l'inspiration et de la canonicité des Livres saints est le témoignage de Dieu transmis, non par la voie des traditions humaines, mais par la tradition catholique, et interprété par le magistère de l'Église, Au lieu de prouver cette thèse en reproduisant la série d'arguments que ces théologiens développent, nous préférons faire l'histoire de cette doctrine et montrer comment les Pères et les écrivains ecclésiastiques l'ont diversement présentée au cours des siècles. Cette méthode nous permettra de connaître les diverses manières dont la divinité et la canonicité des Livres saints ont été démontrées successivement ou simultanément. Les arguments étaient différents selon que les Pères et les théologiens voulaient prouver directement ou bien l'origine divine et l'autorité régulatrice des Livres saints ou bien la reconnaissance de cette origine et de cette autorité par l'Église.

1° *Preuves de l'origine divine et de l'autorité régulatrice des Livres saints.* — Les Pères apologistes du IIe siècle ont les premiers démontré l'origine divine de l'Écriture qu'ils citaient aux païens en preuve de la mission divine de Jésus-Christ. Voir t. I, col. 1596. Saint Justin, dont l'esprit n'avait pas été satisfait par les divers systèmes philosophiques qu'il avait étudiés, *Dial. cum Tryphone*, c. II-V, *P. G.*, t. VI, col. 476-489, a trouvé la vérité qu'il cherchait dans les prophètes de l'Ancien Testament. Les philosophes n'avaient pas la vérité; cela résulte des enseignements absurdes qu'ils débitaient, *Cohort. ad Græcos*, c. II-V, col. 241-253; c. XI, col. 261; *Apol.*, I, c. XLIV, col. 396; II, c. XIII, col. 465, et de leurs divergences relatives à la religion. *Coh.*, c. VI, VII, VIII, col. 253, 256-258; *Apol.*, II, c. X, col. 460. L'Écriture, au contraire, est vraie et divine, et cela résulte de l'accord admirable qui existe entre les écrivains sacrés. Ils ont la même doctrine sur Dieu, l'origine du monde, la création de l'homme, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier et tout ce qui est nécessaire au salut, bien qu'ils aient écrit en des temps et des lieux différents. Saint Justin en conclut que les prophètes inspirés ont enseigné la vérité. *Coh.*, c. VIII, col. 256-257; cf. Freppel, *Les Pères apologistes au IIe siècle*, 9e leçon, p. 169-173. Une autre preuve de l'origine divine des Écritures, preuve que le saint docteur appelle μεγίστην καὶ ἀληθεστάτην ἀπόδειξιν, *Apol.*, I, c. XXX, col. 373, est tirée des prophéties de l'Ancien Testament, dont la plupart sont réalisées en Jésus-Christ et son Église. *Ibid.*, c. XXXI-LIII, col. 376-408. Puisque la prophétie est un don divin, *ibid.*, c. XII, col. 345; *Coh.*, c. VIII, X, col. 256, 261, les prophètes juifs ont été inspirés par le Saint-Esprit dans leurs écrits. *Apol.*, I, c. XXXI-XXXIII, XXXV, XXXIX, XL, col. 376, 377, 380, 381, 384, 388, 389; cf. Reuss, *Histoire du canon*, p. 49-50; J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872, p. 38-41. D'ailleurs saint Justin ne restreignait pas sa foi à l'inspiration des seuls écrits prophétiques, il l'étendait à tous les livres de l'Ancien Testament, dont les auteurs étaient pour lui des prophètes. *Coh.*, c. IX-XI, XXVIII, col. 257, 261, 264, 293; *Apol.*, I, c. XXXII, LIV, LIX, col. 377, 409, 416. Les livres historiques eux-mêmes ont été écrits sous l'inspiration prophétique. *Coh.*, c. XXXV, col. 304. Tatien, disciple de saint Justin, avait constaté, lui aussi, le vide de l'enseignement des philosophes. Il suit donc la même méthode que son maître pour prouver la divinité de l'Écriture. Le désaccord des philosophes est un indice certain de la fausseté de leur doctrine, car la vérité ne se contredit pas. *Orat. adv. Græcos*, c. II, III, XXV, *P. G.*, t. VI, col. 805-812, 860-861. Les chrétiens sont unanimes dans leur enseignement qui vient de Dieu. *Ibid.*, c. XXXII, col. 872. La philosophie chrétienne est vraie, parce qu'elle a été annoncée par les prophètes. *Ibid.*, c. XXIX, XXXVI, col. 868, 880. Tatien appelle donc les Écritures : θειοτάτας ἑρμηνείας, διὰ γραφῆς ἐξεληλέγμένας, θειοτέρας ἐκφωνήσεως λόγους. *Ibid.*, c. XII, col. 832. Athénagore oppose, lui aussi, la doctrine des chrétiens à celle des poètes et des philosophes. Celle-ci est incertaine et fausse, puisque ses partisans sont en désaccord complet, celle-là est divine et a été divinement inspirée aux prophètes. Les philosophes sont allés à la recherche de la vérité, poussés non par Dieu mais par leur esprit propre; les prophètes ont parlé sous l'impulsion du Saint-Esprit. On ne peut donc refuser de croire à l'Esprit de Dieu, dont les prophètes n'étaient que les organes. *Legat. pro christ.*, c. VII, IX, *P. G.*, t. VI, col. 904, 905, 908. Converti par la lecture des Livres saints, Théophile d'Antioche presse Autolychus de se convertir pour ne pas subir les supplices éternels prédits par les prophètes, car toutes les prédictions faites par les prophètes s'accomplissent. *Ad Autolych.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. VI, col. 1045. Une autre raison de croire aux oracles prophétiques, c'est leur harmonie. *Ibid.*, l. III, c. XVII, col. 1144-1145. Cette harmonie ne se rencontre pas chez les philosophes et les poètes, qui sont inspirés par le démon et qui mêlent toujours le faux au vrai. *Ibid.*, l. II, c. VIII; l. III, c. III, col. 1060, 1061, 1124. Les prophètes, mus par le même esprit qui est l'Esprit de Dieu, annoncent la vérité sans mélange d'erreur. *Ibid.*, l. II, c. IX, XXXV, col. 1064, 1109.

Quand les gnostiques, retournant contre l'Écriture l'argument des Pères apologistes, prétendirent que les Écritures étaient en désaccord, et par conséquent fausses, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VII, col. 846; S. Épiphane, *Hær.*, XLIV, *P. G.*, t. XLI, col. 823, quand Marcion opposa le Nouveau Testament à l'Ancien et soutint que ce dernier provenait du mauvais principe, Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. I, c. XIX; l. IV, c. I, *P. L.*, t. II, col. 267, 361, voir t. I, col. 1382-1384, 1393-1398, les Pères affirmèrent et démontrèrent l'accord des deux Testaments en vue de prouver la divinité de l'Ancien. Saint Irénée emploie les deux livres, IIIe et IVe, de son traité *Contra hæreses* à montrer cet accord. Voir en particulier, l. III, c. XI, n. 11; l. IV, c. IX, *P. G.*, t. VII, col. 905, 996-999. Un de ses principaux arguments est l'accord doctrinal. L. IV, c. X, n. 1; c. XI, n. 1; c. XII, n. 3, col. 1000, 1001, 1005. Les différences réelles que l'on constate dans les deux Testaments n'empêchent pas qu'ils ne soient l'œuvre du même Dieu. L. IV, c. XV, n. 2, col. 1014. Le même Verbe de Dieu a envoyé les prophètes et les apôtres dans l'esprit de vérité et non dans l'esprit d'erreur. L. IV, c. XXXV, XXXVI, n. 5, col. 1087, 1095. Tertullien, qui, nous le dirons plus loin, recommandait une méthode différente contre les hérétiques, réfuta néanmoins directement Marcion dans son traité *Adversus Marcionem*. Il montra en particulier que les prophètes de l'ancienne alliance avaient annoncé le Christ et que le Christ avait parlé par leur bouche, l. III, c. II, V, VI, *P. L.*, t. II, col. 323, 326-328, et il conclut que l'Esprit du créateur avait prédit le Christ. L. III, c. XXII, col. 353. Il expliquait les diversités des deux Testaments en disant que leur unique auteur s'était conformé aux états et à la situation différente du genre humain. L. IV, c. I, col. 361-363. Dans son *Apologétique* il démontre aux païens l'autorité de l'Écriture. Il la fonde sur l'inspiration prophétique de ses auteurs. C. XXIII, *P. L.*, t. I, col. 377-381. Il la prouve par son antiquité, l'accomplissement de ses prophéties et par les malheurs que les juifs ont attirés sur eux par leur incrédulité. C. XIX, col. 391. Les lettres des chrétiens sont donc des paroles de Dieu, aliment de la foi et fondement de l'espérance. C. XXXI, XXXIX, col. 446, 468-469. Clément d'Alexandrie, voulant convertir les Grecs au Christ qui a parlé par les prophètes, *Coh. ad Græcos*, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 64, montre que les philosophes

et les poètes n'ont pas connu la vérité complète sur Dieu. Passant à l'examen des écrits prophétiques, il constate que, grâce à un enseignement différent, simple et sans ornement, ils ont détourné les hommes du vice et de l'idolâtrie et enseigné des règles morales. C. VI, col. 173. Ils ont prêché le vrai Dieu, ou, pour mieux dire, l'Esprit de Dieu a parlé par leur bouche. C. VIII, IX, col. 188-193. C'est le même pédagogue qui enseigne, quoique diversement, dans les deux Testaments. *Pædag.*, c. VII, XI, col. 320-321, 365. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont Dieu pour auteur principal; la philosophie vient de Dieu aussi et non du diable, mais par simple conséquence, parce que les philosophes ont volé aux saintes Écritures les étincelles de vérité, qui brillent dans leurs livres. *Strom.*, I, 5, 17, col. 717, 796. Clément prouve contre Basilide et Valentin que Dieu est l'auteur des deux Testaments et qu'il n'y a qu'une seule foi, fondée sur les prophéties et parachevée dans l'Évangile. *Strom.*, II, 6; IV, 1; *Cont. Valentin.*, l. IV, c. XII, col. 964, 1216, 1297.

Origène, ayant à défendre les Écritures contre le païen Celse, affirme que le Saint-Esprit habitait dans l'âme de Moïse qui a parlé de la religion avec plus de clarté que Platon et qu'aucun philosophe grec ou barbare. *Cont. Celsum*, I, 19, *P. G.*, t. IX, col. 693, 696. Moïse a écrit les lois que Dieu promulguait et rédigé l'histoire conformément à la vérité, III, 5, col. 928. La lecture attentive de ses écrits et notamment du récit de la création aurait convaincu Celse que le Saint-Esprit avait inspiré le prophète, IV, 55, col. 1120. L'amour de la vérité et le zèle persistant à corriger les humains sont des indices de l'inspiration de ceux qui, comme Moïse et les prophètes, ont ces qualités, IV, 4, 7, col. 1033, 1037. La conduite de ces hommes inspirés, comparée à celle des philosophes, suffit à montrer que leurs écrits sont divins, tandis que ceux des philosophes apparaissent comme des œuvres humaines, III, 81, col. 1028. Il fallait que les juifs eussent des prophètes pour annoncer l'avenir, afin de ne pas paraître inférieurs aux païens qui avaient des oracles, des augures et des aruspices, I, 36; III, 2, col. 728-729, 924. Or les juifs croyaient avec raison que leurs prophètes étaient inspirés et ils joignaient leurs livres à ceux de Moïse qu'ils tenaient pour sacrés, I, 43; III, 2, 3, col. 741, 921, 925. Les chrétiens partagent sur ce point la foi des juifs, I, 45; III, 4; V, 60, col. 744, 925, 1276, et ils ne se trompent pas, car la prescience de l'avenir prouve l'inspiration divine, Dieu seul pouvant prévoir les choses futures, I, 35; XI, 10, col. 728, 1305. D'ailleurs, la foi des chrétiens n'est pas aveugle; l'Esprit-Saint, qui a inspiré la doctrine chrétienne, l'a appuyée par des prophéties claires et évidentes et par des miracles, I, 2, 50, col. 656, 753. La vérité et la divinité des prophéties résultent tant de leur matière, l'avenir, accessible à Dieu seul, que de leur accomplissement, IV, 21; VI, 10; VII, 10, col. 1056, 1305, 1436. Enfin, une bonne vie, digne du Saint-Esprit qui les anime, distinguait les véritables prophètes des faux prophètes, VII, 7, col. 1429, 1432. Origène avait déjà réfuté par les mêmes arguments Apelle qui ne trouvait pas dans les écrits de Moïse des indices de l'inspiration de leur auteur. *In Gen.*, homil. II, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 165; cf. *In Num.*, homil. XXVI, *ibid.*, col. 774. Pour le célèbre docteur d'Alexandrie, la démonstration de la vérité et de l'inspiration des Écritures par l'accomplissement des prophéties n'était pas seulement un procédé d'apologétique contre les païens et les hérétiques; c'était une méthode fondée sur les principes. Dans le Περὶ ἀρχῶν, Origène démontre la divinité des Écritures afin de pouvoir en tirer légitimement des arguments en faveur de la doctrine chrétienne. Or la principale preuve de l'inspiration des Écritures est l'accomplissement des prophéties messianiques. L'avènement de Jésus-Christ dans le monde prouve irréfragablement la divinité des livres de l'Ancien Testament, au point que leur origine divine ne pouvait auparavant être clairement démontrée. *De princ.*, IV, 6, *P. G.*, t. XI, col. 352-353. Cf. A. Zollig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 7-15.

Saint Cyprien citait avec confiance les deux Testaments pour prouver la doctrine chrétienne, car celui qui craint Dieu sait que les prédictions divines sont véritables et que l'Écriture ne peut mentir. *De opere et eleemosynis*, 8, *P. L.*, t. IV, col. 608. Pour lui, le prophète inspiré dit la vérité. *Ad Demetrianum*, 11, *ibid.*, col. 552. Au début du IVe siècle, Lactance, après avoir exposé, au l. III de ses *Institutions divines*, que les philosophes avaient vainement tenté de répandre la vérité, prouve au l. IV la divinité de la religion chrétienne. Son premier et principal argument est l'autorité des prophètes, dont les oracles, pleinement réalisés, sont l'œuvre du Saint-Esprit. C. V, *P. L.*, t. VI, col. 458-459. L'accord des prophètes dans la doctrine et dans leurs oracles est une autre preuve de leur inspiration divine. L. I, c. IV; l. IV, c. XI, col. 127-128, 475. Leur style simple et barbare ne nuit pas à leur autorité. La vérité néglige le fard. L. V, c. I, col. 550. Dieu, qui inspirait les prophètes, aurait pu leur donner l'élégance du langage; il a voulu rendre clair son enseignement et le mettre à la portée de toutes les intelligences. L. VI, c. XXI, col. 714; cf. l. III, c. I, col. 350. Arnobe, *Adv. gentes*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. V, col. 796, réfutait de la même manière l'objection que les païens tiraient du style simple et de la langue vulgaire des évangélistes.

Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation évangélique*, suit la méthode des anciens apologistes et prouve la divinité et l'inspiration des prophètes par l'accomplissement des prophéties, l. I, c. III, IV; l. VI, c. XI; l. XIII, c. XIV, *P. G.*, t. XXI, col. 32-37, 481, 484, 1140; par la doctrine profonde de l'Ancien Testament, exposée dans un style simple et clair et comparée aux erreurs des philosophes sur Dieu, l. III, c. X; l. XV, c. I, col. 189, 1296, et par l'admirable harmonie des écrits prophétiques, l. XIV, c. II, III, col. 1184-1185, comparée au désaccord des philosophes. L. XV, c. LXII, col. 1408. Après avoir ainsi démontré l'origine divine des livres hébreux, *Demonst. ev.*, l. I, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 16, Eusèbe leur emprunte des arguments en faveur de la religion chrétienne. L. I, c. I, col. 20. Il compare, d'ailleurs, les prophètes juifs et les devins païens, et il montre longuement que, tandis que les devins du paganisme étaient inspirés par les démons, les prophètes juifs parlaient et écrivaient sous le souffle du Saint-Esprit. *Præp. ev.*, l. IV, c. I-IV; l. V, VI, c. I-V, *P. G.*, t. XXI, col. 229-245, 307-401, 404-412; *Demonst. ev.*, l. V, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 337-341.

A son tour, pour réfuter les calomnies de Julien l'Apostat contre les livres de Moïse et des prophètes, saint Cyrille d'Alexandrie prouve qu'ils contiennent seuls la vérité sur Dieu. De même qu'Eusèbe, *Præp. ev.*, l. IX-X, *P. G.*, t. XXI, col. 679-842, il prétend que les Grecs ont connu les écrits des Hébreux et leur ont ravi les parcelles de vérité qui se trouvent dans leurs propres ouvrages. Seuls leurs emprunts à la littérature hébraïque sont vrais. Quand ils parlent d'eux-mêmes, les philosophes grecs sont en désaccord entre eux et disent des absurdités. Moïse, les prophètes, les apôtres et les évangélistes, inspirés de Dieu, disent la vérité sur Dieu et ne se contredisent pas. *Cont. Julian.*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 524, 525, 540, 545. Les écrivains inspirés ont montré par la sainteté de leur vie et par les miracles qu'ils ont opérés, qu'ils disaient la vérité et qu'ils étaient dignes de foi. L. VIII, col. 913, 936. Saint Chrysostome, *Exposit. in Ps. IV*, n. 11, *P. G.*, t. LV, col. 57, fait reposer, lui aussi, la divinité des livres prophétiques sur la réalisation des prophéties qu'ils contiennent. Saint Augustin lui-même, qui a si forte-

ment relevé l'autorité de l'Église en matière de canonicité (voir col. 1566), n'hésite pas à prouver l'inspiration des prophètes par l'accord surprenant de leurs prédictions. *De consensu evangelist.*, l. III, c. VII, n. 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1175-1176. Il affirme maintes fois que Dieu, qui prévoit l'avenir, l'a prédit par la bouche et la plume des prophètes.

Cette manière de démontrer l'origine divine de l'Écriture par son contenu a persévéré dans l'Église, même lorsque d'autres méthodes avaient prévalu. Ainsi Junilius, à la question : *Unde probamus libros religionis nostræ divina esse inspiratione conscriptos?* répond : *Ex multis, quorum prima est ipsius Scripturæ veritas, deinde ordo rerum, consonantia præceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et prædicantium qualitas, quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia nonnisi divino repleti Spiritu tradidissent; tum prædicationis virtus, quæ mundum licet a paucis despectis prædicaretur, obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum ut sibyllarum vel philosophorum, expulsio adversariorum, utilitas consequentium, exitus eorum quæ per acceptiones et figuras prædictionesque prædicta sunt; ad postremum miracula jugiter facta, donec Scriptura ipsa susciperetur a gentibus, de qua hoc nunc ad maximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. Instit. regul. divinæ legis*, l. II, c. XXIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 42; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 527.

Au XIIe siècle, Baudoin, archevêque de Cantorbéry, fait dépendre la vérité de la foi de l'autorité de l'Écriture, et pour démontrer cette autorité, il s'appuie, le premier à notre connaissance, sur le témoignage des prophètes qui ont eu conscience de leur inspiration divine et qui ont confirmé leur témoignage en faveur de leur inspiration par la sainteté de leur vie et par leurs prophéties à brève échéance dont la réalisation garantissait la vérité de toutes leurs paroles. *De commendatione fidei, P. L.*, t. CCIV, col. 619-624. Leur inspiration est un gage que leurs oracles, révélés par le Saint-Esprit, sont vrais. Les apôtres, qui leur ont succédé dans la prédication, sont d'accord avec eux; eux-mêmes ne se sont jamais contredits. Cet accord confirme que les prophètes et les apôtres ont été des témoins de la vérité. *Ibid.*, col. 625-628.

Dans le prologue de son commentaire sur les *Sentences*, Duns Scot démontre l'inspiration de la sainte Écriture par dix arguments qu'il a empruntés aux Pères, à savoir, la prédiction de l'avenir, l'accord des écrivains inspirés qui vivaient à des époques différentes et n'étaient pas disciples les uns des autres, leur témoignage véridique en faveur de leur propre inspiration, la tradition juive et chrétienne au sujet des livres canoniques, leur contenu conforme à la raison, les erreurs de ses adversaires, la perpétuité de l'Église qui les reçoit, les miracles opérés par Dieu en faveur de cette Église, le témoignage des païens et des hérétiques, enfin la conversion du monde nonobstant les persécutions. *In IV Sent.*, prol., q. II, *Opera*, Paris, 1893, t. VIII, p. 76-78.

Pour prouver que la Bible est de Dieu et non pas de l'homme, Raymond de Sébunde, *Theologia naturalis*, tit. CCXI-CCXVI, la considère en elle-même, dans sa manière d'affirmer la vérité et dans son contenu, et il conclut qu'elle est de Dieu, qu'il faut croire tout ce qu'elle enseigne et que sa certitude dépasse toutes les sciences humaines.

Les controversistes catholiques, contemporains de la Réforme, discutent généralement les critères proposés par les protestants. Ainsi Hosius, *Quod fides fundamentum sit religionis christianæ*, c. XVII, *Opera*, in-fol., Paris, 1562, p. 8; P. Wittfelt, *Theologia catechetica*, l. I, disq. III, inst. I, q. I, 1675. Cf. Libert-Fromond, *Comment. in sac. Script., In II Tim., III, 16*, 1662. Plus tard, Serarius, qui rejette le critère indiqué par Calvin, s'appuie cependant encore sur les critères internes pour prouver l'origine divine des Livres saints. *Prolegomena biblica*, c. IV, q. I-XII. Tobie Lohner, *Institutiones quintuplicis theologiæ*, tr. I, l. I, tit. IV, V, 1679, joint au témoignage de Jésus-Christ, des apôtres et des Pères en faveur des livres inspirés celui de Dieu ou les miracles, l'accomplissement des prophéties et le contenu lui-même de la Bible, qui est saint et conforme à la raison. Noël Alexandre, *Hist. eccl. V. T.*, diss. XII in IV^am ætatem, 1676, suit la même méthode. Pour démontrer que l'Écriture est une règle infaillible de la foi, Suarez s'appuie principalement sur le fait de son origine divine ou de son inspiration. A ce motif de foi, il joint cependant, comme simples motifs de crédibilité, l'accomplissement des prophéties, l'accord et l'harmonie de tous les livres canoniques, la sainteté et la pureté de leur doctrine. *De fide*, disp. V, sect. III, n. 8, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 144-145. Dès lors, ce n'est plus qu'à ce titre qu'ils sont invoqués, ou bien comme simples confirmations de la thèse prouvée par l'autorité de l'Église, ou bien dans la polémique avec les incrédules qui ne se rendent pas à la déclaration de l'Église. Cf. Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, l. I, c. I; l. III, c. III, Paris, 1682; E. Dupin, *Prolégomènes sur la Bible*, l. II, c. I; Juenin, *Institutiones theologicæ*, proleg., diss. IV, c. III, Paris, 1701; Calmet, *Dissertation sur l'inspiration des livres sacrés*, dans *Dissertations*, Paris, 1720, t. I, p. 56-73; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, disp. V, a. 6, 7, 1704, t. I, p. 463-516; Marchini, *De divinitate et canonicitate sac. librorum*, part. I, a. 4, dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. III, col. 55 sq.; Chrismann, *Regula fidei catholicæ*, § 51, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. VI, col. 907-909.

2° *Reconnaissance de l'origine et de l'autorité divine de l'Écriture par l'Église.* — L'autorité de l'Église sur l'Écriture s'est exercée, et a été reconnue au cours des siècles, de diverses manières, d'abord implicitement par la possession et l'emploi, notamment dans les offices liturgiques, puis plus ou moins explicitement par la manifestation de plus en plus nette d'une tradition ecclésiastique, et enfin officiellement par des décisions disciplinaires ou dogmatiques.

1. *Possession et usage de la Bible dans l'Église, surtout pour les lectures liturgiques.* — Nous l'avons déjà dit, les chrétiens regardaient les Livres saints comme « leurs livres », « leur littérature; » ils s'en servaient comme de leur bien propre, comme étant la propriété de l'Église. Pour exclure les Évangiles apocryphes les Pères disent que l'Église n'a que quatre Évangiles. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, *P. G.*, t. VII, col. 885; Origène, *In Luc.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 1803. Ce sont les seuls qui aient été transmis. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193. Les aloges prétendaient que les écrits de saint Jean n'étaient pas dignes d'être dans l'Église. S. Épiphane, *Hær.*, LI, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 892. Quand Origène parle des livres qui ont droit de faire partie de la Bible, il dit qu'ils sont reçus dans l'Église ou dans les églises. *Epist. ad Africanum*, 1, 2, *P. G.*, t. VI, col. 48, 49; *Cont. Celsum*, V, 54, *ibid.*, col. 1268; *In Matth.*, t. XIV, 21, *P. G.*, t. XIII, col. 1240. Mais l'usage principal que l'on fait de ces livres dans l'Église de Dieu ou dans les églises est leur lecture publique durant les offices liturgiques. On estime généralement que la coutume de lire l'Écriture dans les réunions communes a passé de la Synagogue à l'Église. Or la lecture officielle d'un livre comme Écriture sainte était dans l'antiquité un critérium de son origine divine et de sa canonicité. Le canon de Muratori parle d'écrits apocryphes, *quæ in catholicam Ecclesiam recipi non congruit*, l. 66; il dit de l'Épître de saint Jude et de deux Épîtres de saint Jean que *in catholica* (sous-en-

tendu : *Ecclesia*) *habentur*, l. 68, 69; il dit de l'Apocalypse de saint Jean ou de celle de Pierre que quelques Romains ne veulent pas la lire à l'église, l. 72; il assure que le *Pasteur* d'Hermas, qui est d'origine récente, ne peut pas être lu à l'église ni avec les prophètes ni avec les apôtres, l. 77 sq. Origène, Eusèbe, etc., emploient souvent l'expression δημοσιεύεσθαι (ou δημεύεσθαι) ἐν ἐκκλησίαις pour dire qu'un livre est admis à la lecture publique dans les églises. C'est le terme qui oppose les écrits « publics » aux livres « secrets, cachés », c'est-à-dire aux apocryphes. Voir t. I, col. 1498-1500. Durant les premiers siècles, les Épîtres de saint Clément de Rome, la *Doctrine des apôtres*, l'Épître de Barnabé, le *Pasteur* d'Hermas ont été lus publiquement dans un certain nombre d'Églises, qui les tenaient comme œuvres divines et inspirées. Des apocryphes même ont servi aux lectures publiques dans telle Église particulière. Ces faits ne prouvent pas que la lecture officielle n'était pas un critérium reconnu de canonicité; ils montrent seulement que, dans certains milieux ecclésiastiques, on en faisait une fausse application. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 84-88. Plus tard, quand le triage des livres canoniques et des apocryphes fut opéré, la lecture publique des Livres saints fut reconnue comme une preuve de leur canonicité. Ainsi saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 980, défend pour cette raison la canonicité de la Sagesse. Par contre, Théodore de Mopsueste attaque la canonicité du Cantique, parce que ce livre n'est lu publiquement ni chez les juifs ni chez les chrétiens. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 227. Ce critérium de canonicité était reconnu partout : à Édesse, ainsi qu'il résulte de la *Doctrine d'Addaï*, Philipps, *The doctrine of Addaï*, 1876, p. 46; en Asie, où le 59e canon du concile de Laodicée interdit la lecture des livres non canoniques, Mansi, t. II, col. 574; cf. *Const. apost.*, II, 57, *P. G.*, t. I, col. 728-729; en Afrique, où les trois conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) ordonnaient de ne rien lire dans les églises, sous le nom d'Écritures divines, sinon les Écritures canoniques. Mansi, t. III, col. 924; t. IV, col. 430. Il a servi, même au moyen âge, pour affirmer la canonicité des deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Cf. Amalaire († 837), *Liber de origine antiphonarii*, 74, *P. L.*, t. CV, col. 1310; Zonaras, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 121; Honorius d'Autun, *Sacramentarium*, 100, *P. L.*, t. CLXXII, col. 801.

2. *La tradition ecclésiastique.* — Au IIe siècle s'élevèrent des hérésies. Les unes, comme les gnostiques, multipliaient les écrits apocryphes; les autres, comme celle de Marcion, diminuaient et altéraient le recueil des Écritures. L'Église leur opposa sa tradition. Saint Sérapion, évêque d'Antioche, rejette l'Évangile de Pierre, qu'il avait trouvé aux mains de quelques chrétiens, parce qu'il n'a pas été transmis par la tradition. Eusèbe, *H. E.*, VI, 12, *P. G.*, t. XX, col. 545. Tertullien refuse de discuter avec les marcionites le sens des Livres saints, qui ne sont pas leur propriété; la discussion ne pourrait aboutir. Pour les convaincre, il faut recourir au principe d'autorité qui réside dans l'Église apostolique. *De præscript.*, 17-19, 30, *P. L.*, t. II, col. 30-31, 43. Or, dans les Églises apostoliques, on garde les lettres des apôtres, et l'Église romaine, pour alimenter sa foi, joint la loi et les prophètes aux écrits évangéliques et apostoliques. *Ibid.*, 36, col. 49-50. Tertullien affirme comme un principe certain que l'Évangile, qu'il regardait comme le supplément de l'Ancien Testament, *Adv. Hermogenem*, 20, *P. L.*, t. II, col. 216, avait pour auteurs et garants les apôtres eux-mêmes, soit qu'ils aient publié les écrits qu'ils avaient eux-mêmes composés, soit qu'ils aient approuvé et couvert de leur autorité ceux de leurs disciples. *Adv. Marcion.*, IV, 2, col. 363-364. Il reconnaît l'Évangile de saint Luc, tel qu'il est conservé dans l'Église, et non pas tel que l'a altéré Marcion. *Ibid.*, IV, 4, col. 365-366. Il affirme que les Églises apostoliques patronnent les autres Évangiles, *quæ proinde per illas et secundum illas habemus. Ibid.*, IV, 5, col. 366-367. L'Épître aux Hébreux, qu'il cite comme œuvre de Barnabé, a de l'autorité à ses yeux, parce qu'elle est l'œuvre d'un disciple et d'un collaborateur des apôtres. *De pudicitia*, 20, col. 1021. D'ailleurs elle est reçue par un plus grand nombre d'Églises que le *Pasteur*, qu'il rejette parce qu'il est regardé comme apocryphe par la plupart des Églises. *Ibid.*, 10, 20, col. 1000, 1021. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193, ne connaît que quatre Évangiles, « qui nous ont été transmis, » dit-il, et il place en dehors de ces quatre récits traditionnels l'Évangile des Égyptiens. Origène, *In Matth.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 829, ne connaît non plus que quatre Évangiles, transmis par la tradition et reçus dans l'Église universelle. L'hérésie en a davantage, mais l'Église n'a que les quatre qui sont approuvés. *In Luc.*, homil. I, *ibid.*, col. 1802-1803. La tradition ecclésiastique et apostolique est pour lui la règle de la vérité. Or cette tradition nous enseigne de vive voix que la loi, les prophètes et les Évangiles sont l'œuvre du Dieu juste et bon, le Père de Jésus-Christ et le Dieu des deux Testaments. *De princ.*, I, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 117, 118. Eusèbe se sert de la tradition ecclésiastique pour distinguer trois classes d'Écritures canoniques. *H. E.*, III, 25; V, 8, *P. G.*, t. XX, col. 216, 269, 448. Voir col. 1589. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 33, 35, 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496, 497, revendique pour l'Église le soin de fixer le canon : « Apprends soigneusement de l'Église quels sont les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et ne lis rien des apocryphes. » Les livres canoniques sont ceux qu'on lit à l'église. « Ceux qui nous les ont transmis, les apôtres et les saints évêques, étaient plus sages et plus pieux que toi. » Pour prouver contre Théodore de Mopsueste que le Cantique des cantiques était un livre biblique, Théodoret en appelle au témoignage des Pères qui l'ont reconnu comme inspiré. *In Cant.*, præf., *P. G.*, t. LXXXI, col. 29. Rufin, *In symbolum apost.*, n. 36, *P. L.*, t. XXI, col. 373, donne la liste des livres que, « selon la tradition des ancêtres, on croit inspirés par le Saint-Esprit lui-même et qui ont été transmis aux églises. » Dans le 85e canon apostolique, les apôtres, qui ont la parole, appellent les écrits du Nouveau Testament « nos livres ». Mansi, *Concil.*, t. I, col. 77. Mais aucun docteur n'a relevé l'autorité de la tradition et de l'Église relativement aux Écritures canoniques autant que saint Augustin. « En ce qui concerne les Écritures canoniques, dit-il, *De doct. christ.*, II, 8, n. 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 40-41, il faut suivre l'autorité du plus grand nombre des Églises catholiques, parmi lesquelles doivent être assurément celles qui ont mérité d'avoir des chaires apostoliques et de recevoir des Épîtres. On se conduira donc à l'égard des Écritures canoniques de façon à préférer celles qui sont reçues de toutes les Églises apostoliques à celles qui ne sont pas reçues de quelques-unes; parmi celles qui ne sont pas reçues de toutes, celles que reçoivent les plus nombreuses et les plus importantes à celles que retiennent les Églises moins nombreuses et de moindre autorité. Si l'on en trouve qui soient gardées par les plus nombreuses et d'autres par les plus importantes, bien que cela ne puisse facilement se rencontrer, je crois qu'il faut leur attribuer une égale autorité. » Mais au-dessus des traditions divergentes des Églises particulières, le saint docteur place l'autorité vivante de l'Église, et s'il croit à l'Évangile, c'est parce que l'autorité de l'Église catholique l'y détermine. Il obéit à l'Église catholique qui lui dit : « Crois à l'Évangile. » D'ailleurs si on croit à l'Évangile, il faut croire aussi au livre des Actes des Apôtres, car l'autorité catholique recommande pareillement les deux Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Cont. epist. mani-*

chæi, c. v, *P. L.*, t. XLII, col. 176-177. Voir t. I, col. 2341. Saint Ildephonse, *Annotationes de cognitione baptismi*, c. LXXVII-LXXIX, *P. L.*, t. XCVI, col. 139-140, dresse la liste des livres des deux Testaments que la tradition des anciens reconnaît comme inspirés. Les livres Carolins, l. III, c. I, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1114, reçoivent les Livres saints dans le nombre que fixe l'autorité de la sainte Église catholique.

Ce principe de l'autorité de la tradition ecclésiastique appliqué depuis le IIe siècle pour former le recueil des écrits inspirés, a toujours été reconnu par l'Église catholique, et M. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 243, le rappelait aux théologiens protestants et reconnaissait franchement que le recueil scripturaire a été ainsi constitué d'après un principe étranger au protestantisme. Cette tradition n'est pas une simple tradition humaine, mais c'est la tradition catholique vivante, organe infaillible de l'enseignement apostolique. Elle s'applique à l'Écriture entière, et elle n'exige pas essentiellement, pour le Nouveau Testament, l'origine apostolique de tous les livres. L'acceptation d'un livre par l'Église lui confère la canonicité; l'origine apostolique d'un livre ne suffit pas à elle seule à prouver que ce livre est inspiré, et le critère de l'apostolat, imaginé par Michaelis, *Introductio in N. T.*, t. I, p. 116, n'a pas été connu dans l'antiquité, qui a parlé seulement de la garantie donnée aux Livres saints par l'autorité apostolique, base et fondement de la tradition catholique. Cf. A. Catharin, *In septem epistolas canonicas præfatio*. Cependant des théologiens catholiques regardent l'apostolicité, c'est-à-dire l'origine ou l'approbation apostolique, comme ayant été dans les premiers siècles le principal critère de la canonicité des écrits du Nouveau Testament. Joüon, *Le critérium de l'inspiration pour les livres du N. T.*, dans les *Études*, janvier 1904, p. 80-91. A partir du montanisme cette apostolicité a été, à tout le moins, un moyen de reconnaître les livres que la tradition ecclésiastique avait admis dès le temps des apôtres et transmis comme divins.

3. *Décisions explicites de l'Église.* — L'Église a exercé son droit de reconnaissance officielle des Écritures en portant des décrets particuliers ou généraux, disciplinaires ou dogmatiques, touchant quelques livres inspirés ou la collection entière. Au témoignage de saint Jérôme, *Præf. in Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 39, le concile de Nicée (325) a déclaré le livre de Judith canonique. On en a souvent conclu que ce concile avait dressé un canon complet de l'Écriture; mais saint Jérôme ne le dit pas et il ne reste aucune trace de ce canon. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. II, p. 130, pense que le concile n'a parlé du livre de Judith qu'en passant, en le citant directement ou indirectement et en approuvant ainsi tacitement sa canonicité. Le IIe concile général de Constantinople (553) a anathématisé Théodore de Mopsueste qui rejetait hors du canon le livre de Job et le Cantique des cantiques. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 223-227. Le IVe concile de Tolède, en 633, excommunie quiconque ne reçoit pas l'Apocalypse, reconnue comme livre divin par l'autorité de plusieurs conciles et les décrets synodaux des pontifes romains. Mansi, t. X, col. 624. En effet, un concile romain sous le pontificat de saint Damase, en 382, avait donné une liste complète des Livres saints reçus dans l'Église catholique. A. Thiel, *De decretali Gelasii papæ*, 1866, p. 21; Labbe, *Concil.*, t. IV, col. 1260. Cette liste a été longtemps connue sous le nom de décret de Gélase, parce qu'elle a été reproduite par ce pape (492-496). E. Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 147-149; Turner, dans *Journal of theological studies*, 1900, t. I, p. 554-560. Le pape saint Innocent Ier l'a encore reproduite en 405 dans sa lettre à Exupère, évêque de Toulouse, n. 43, *P. L.*, t. XX, col. 501. Les conciles d'Hippone, en 393, et de Carthage, en 397 et 419, ont dressé un canon analogue. Denzinger, *Enchiridion*, doc. XIX; Mansi, t. III, col. 924, 839; t. IV, col. 430. Mais ces conciles africains ne prétendaient pas donner d'eux-mêmes une décision définitive, puisqu'ils communiquaient au pape Boniface ou aux autres évêques pour le confirmer le canon des livres qu'ils avaient reçus de leurs pères pour les lectures publiques. Voir t. I, col. 2341. En 865, le pape Nicolas Ier, dans une lettre aux évêques de la Gaule, s'appuie sur le décret d'Innocent Ier concernant les Écritures pour prouver qu'il faut recevoir toutes les décrétales des pontifes romains. *P. L.*, t. CXIX, col. 902. Le 4 février 1442, Eugène IV promulgua, avec l'approbation des Pères du concile de Florence, une bulle d'union imposée aux monophysites syriens et éthiopiens. Il y inséra l'ancien canon romain des saintes Écritures; toutefois son but n'était pas de définir expressément la canonicité des livres cités; il affirmait seulement « qu'un seul et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la loi, des prophètes et de l'Évangile, parce que c'est sous l'inspiration du même Saint-Esprit qu'ont parlé les saints de l'un et l'autre Testament dont elle reçoit et vénère les livres ». Mansi, t. XXXI, col. 1736. Voir t. I, col. 1385. Toutes ces décisions, concernant le canon complet de la Bible, n'avaient qu'une valeur disciplinaire ou ne définissaient pas directement la canonicité des Livres saints. C'est le concile de Trente, sess. IV, qui décida dogmatiquement pour la première fois, le 8 avril 1546, la canonicité de ces livres. Voir col. 1593 sq.

Tels sont les critères de la canonicité qui ont toujours été appliqués ou enseignés dans l'Église catholique dès le IIe siècle. Il faut ajouter que plusieurs théologiens modernes, tout en enseignant que les Livres saints sont distingués des livres profanes par le jugement infaillible et le témoignage officiel de l'Église, ont cependant indiqué un autre critérium de l'inspiration des Livres saints. Ils le trouvent dans le témoignage même de l'auteur inspiré, qui, ayant conscience de son inspiration, aurait attesté que le livre composé par lui était divin. François Sonnius, évêque de Bois-le-Duc, *De verbo Dei*, c. XI, dans *Demonst. religionis christ.*, 2e édit., Cologne, 1563, p. 11-12, distinguait deux manières différentes dont sont discernées les saintes Écritures. Les auteurs inspirés qui, d'après lui, recevaient immédiatement de Dieu la révélation des choses qu'ils écrivaient, reconnaissaient la parole de Dieu par une illumination surnaturelle et par le témoignage même de l'Esprit inspirateur. Ils n'avaient besoin ni de miracles ni de témoignage extérieur. Quand Dieu révèle sa pensée à un homme, il éclaire son intelligence de façon à lui faire discerner que la révélation donnée est la parole même de Dieu. Les autres hommes, qui tiennent la révélation divine de la bouche des prophètes et des apôtres, ont besoin du magistère de l'Église qui leur atteste quels sont les livres inspirés. Or la conscience que les écrivains sacrés avaient de leur inspiration a été appliquée au discernement divin des Écritures. Voici par quel raisonnement : L'homme inspiré, ayant ainsi par révélation divine connaissance de sa propre inspiration, a pu, par ordre de Dieu, l'affirmer à ses contemporains, ou aux prophètes de l'ancienne loi, aux apôtres de la nouvelle, ou seulement à quelque personne digne de foi. Sa parole seule aurait été un témoignage humain sans autorité divine; pour obtenir une adhésion de foi divine, il fallait des preuves surnaturelles de la vérité de son affirmation. Il les fournissait par des miracles et des signes certains d'une mission divine. Ce témoignage donné dans les circonstances supposées ou inséré dans l'Écriture deviendrait sans doute une parole infaillible de Dieu. Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, Paris, 1892, p. 121-124. Mais en a-t-il été ainsi? Non. Les noms de beaucoup d'écrivains inspirés de l'Ancien Testament sont ignorés; il n'est pas certain que les auteurs

sacrés avaient tous conscience de leur inspiration, et on ne connaît aucun exemple, en dehors peut-être des prophètes, d'un écrivain sacré ayant manifesté par des miracles l'inspiration de ses écrits. Quoique ce critérium soit possible et valable, moyennant certaines conditions, il n'a pas été connu ni employé par les Pères, et on n'a pas de preuve suffisante de son emploi direct, même chez les juifs. Fût-il vérifié pour quelques livres, il ne pourrait pas l'être pour tous. Il reste donc inadéquat, et pour fixer le canon complet de l'Écriture, il faudrait, en outre, recourir à l'autorité de l'Église, seul juge infaillible de la canonicité des Livres saints. F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, p. 416-420; C. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, s. d. (1896), p. 96-99.

III. Canon de l'Ancien Testament. — Il faut l'étudier séparément chez les juifs et chez les chrétiens.

1. Canon juif de l'Ancien Testament. — Le mot canon étant un terme ecclésiastique, employé seulement au IIIe ou IVe siècle de notre ère, n'a pas été connu des juifs; mais l'idée qu'il exprime avait cours dans le monde juif. On y croyait à l'inspiration des livres qu'on appelait « saints », I Mach., XII, 9, et « divins ». Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8. Les rabbins reconnaissaient l'inspiration des Livres saints, quel que soit d'ailleurs leur sentiment sur sa nature. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872, p. 1-23. Ils avaient une expression équivalente à celle de livres canoniques; ils disaient que ces livres « souillaient les mains », c'est-à-dire rendaient impurs ceux qui les touchaient. Ils avaient imaginé cette impureté causée par le contact des Écritures pour empêcher les profanes de les traiter sans respect. Les écrits non inspirés « ne souillaient pas les mains ». F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 82.

L'histoire du canon ou, pour mieux dire, du recueil des livres de l'Ancien Testament est fort obscure et impossible à écrire, faute de documents. Nous ignorons aussi quels critères servaient chez les juifs à discerner les Livres saints des écrits profanes. On pense généralement que les prophètes reconnaissaient officiellement et infailliblement les ouvrages dont Dieu était l'auteur. C'était le sentiment de Josèphe, *loc. cit.*, et des Pères de l'Église. Ces derniers pensaient que le canon juif avait été clos par Esdras, parce qu'après lui il n'y avait plus eu de prophète ayant autorité pour canoniser de nouveaux livres. Les prophètes auraient rempli cette fonction lorsqu'il y avait lieu et ils le faisaient en vertu de leur mission divine. Enfin, les opinions les plus divergentes ont été proposées, chez les anciens et chez les modernes, au sujet de la formation et de la clôture du canon juif.

1° *Esdras a clos le canon de la Bible hébraïque.* — Une apocalypse juive, le IVe livre d'Esdras, que les critiques datent du règne de Domitien (81-96) ou de celui de Néron (96-98), raconte, XIV, 21-47, qu'Esdras, avant de mourir, écrivit la loi de Moïse et les livres des prophètes qui avaient été brûlés dans l'incendie du Temple de Jérusalem allumé par les Babyloniens, et d'autres livres contenant une doctrine secrète. Voir t. I, col. 1485-1487. Plusieurs Pères ont cru à cette affirmation légendaire. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, *P. G.*, t. VII, col. 948; Tertullien, *De cultu fœminarum*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1308; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, *P. G.*, t. VIII, col. 893; S. Basile, *Epist. ad Chelon.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 357; Théodoret, *In Cant.*, præf., *P. G.*, t. LXXXI, col. 29; S. Optat, *De schismate donatist.*, VII, *P. L.*, t. XI, col. 1104; Priscillien, *Liber de fide et apocryphis*, édit. Schepss, *Corpus script. eccl. lat.*, Vienne, 1889, t. XVIII, p. 52. Le témoignage du IVe livre d'Esdras est sans valeur historique; les renseignements qu'il fournit sont ignorés de tous les auteurs juifs. Le Talmud de Jérusalem, traité *Taanith*, I, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180, rapporte au contraire qu'au retour de Babylone, les juifs trouvèrent dans le parvis du Temple de Jérusalem trois rouleaux du Pentateuque. L'auteur de la *Synopse*, attribuée à saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 232, suppose qu'Esdras possédait un exemplaire des Livres saints qu'il promulgua après son retour en Palestine. Saint Chrysostome, *In Heb.*, homil. VIII, *P. G.*, t. LXIII, col. 74; saint Isidore, *Etym.*, VI, 3, *P. L.*, t. LXXXII, col. 235; Bède, *In I Esd.*, IX, *P. L.*, t. XCI, col. 859, prétendent qu'Esdras rédigea les Livres saints à l'aide de textes antérieurs, qu'il abrégea, commenta, remit en ordre, compléta ou transcrivit seulement selon que l'exigeaient leur caractère et leur état de conservation. Ces suppositions manquent de fondement. Cependant, même après avoir reconnu leur nature légendaire, beaucoup de critiques ont maintenu qu'Esdras avait réellement clos le canon de l'Ancien Testament, sous prétexte que la légende a un fond de vérité. Aujourd'hui on n'y attache plus guère d'importance et on suit des voies nouvelles. Cf. Glaire, *Introduction*, Paris, 1839, t. I, p. 73-92; Lamy, *Introductio*, 5e édit., Malines, 1893, t. I, p. 44-45; Ubaldi, *Introductio*, 2e édit., Rome, 1882, t. II, p. 140-166; Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 42-51.

2° *La Grande Synagogue a clos le canon de la Bible hébraïque.* — Les critiques protestants attribuaient la clôture du canon, non pas à Esdras seul, mais à une grande assemblée qu'il présidait et qui se réunit à Jérusalem après le retour de Babylone pour travailler à la restauration de la religion juive. Un des objets de sa sollicitude aurait été la fixation officielle de la collection des Livres saints. Hottinger, *Thesaurus philologicus*, l. I, c. II, q. I, 2e édit., Zurich, 1659, p. 111; J. Buxtorf, *Tiberias*, Bâle, 1620, p. 93-102. L'existence de cette assemblée repose sur le *Pirké aboth* (vers 200 après Jésus-Christ), I, 1, Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch suivis du traité d'aboth*, Paris, 1878, p. 479, sur le *Baba Bathra*, fol. 14b-15a, L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 15-20, et sur différents passages du Talmud, entre autres le traité *Sanhédrin*, X, 1, *Talmud de Jérusalem*, trad. Schwab, Paris, 1889, t. XI, p. 49. Ces textes reproduisent les idées des rabbins du IIe et du IIIe siècle de notre ère sur la composition des Livres saints. Ils attribuent une part dans ce travail à l'activité de la Grande Synagogue, mais ils ne disent pas que cette assemblée ait formé ou clos le canon de la Bible hébraïque. Les rabbins du moyen âge ont imaginé tant de légendes sur la Grande Synagogue, que certains critiques doutent même de l'existence de cette assemblée ou la nient formellement. Cf. J. Cohen, *Les pharisiens*, Paris, 1877, t. I, p. 12-15, 22-23, 29-32; A. Franck, *Nouvelles études orientales*, édit. Manuel, Paris, 1896, p. 18-22; I. Bloch et E. Lévy, *Histoire de la littérature juive*, Paris, 1901, p. 97-100.

3° *Identité primitive du canon des juifs de Palestine et des juifs d'Alexandrie.* — Les critiques modernes pensent généralement que le canon juif n'a pas été clos par Esdras; selon eux, il s'est formé successivement et a été fermé bien postérieurement à Esdras. Mais ils n'expliquent pas de la même manière sa formation et n'assignent pas la même date à sa clôture. Les uns distinguent deux canons différents et deux recueils bibliques, celui des juifs d'Alexandrie étant plus développé que celui des juifs de Palestine. Ces derniers reçurent et recueillirent les Livres saints au fur et à mesure de leur composition. Le Deutéronome fut remis par Moïse aux prêtres, pour le lire au peuple tous les sept ans, et il fut placé dans l'arche. Deut., XXXI, 9-13, 24-26. On le retrouva dans le Temple sous le règne de Josias. IV Reg., XXII, 8-XXIII, 23; II Par., XXXIV, 14-XXXV, 19. Josué y ajouta un nouvel écrit, Jos., XXIV, 26, ainsi que Samuel. I Reg., X, 25. Le roi Ézéchias fit rassembler des recueils de Psaumes, II Par., XXIX, 30, et de proverbes. Prov., XXV,

1. Pendant la captivité, Daniel, IX, 2, parle des livres qu'il avait lus et parmi lesquels se trouvaient les prophéties de Jérémie, Mais ces recueils étaient seulement des collections privées ou liturgiques sans caractère officiel et public. La plupart des Livres saints existaient déjà et étaient acceptés comme inspirés. Ce ne fut qu'après leur retour de Babylone que les juifs eurent des recueils officiels. D'après la tradition dont le fond resterait vrai malgré les embellissements de la légende, Esdras aurait dressé un premier canon des Écritures qui contenait sans doute tous les livres déjà écrits de son temps. Son contemporain, Néhémie, constitua aussi une bibliothèque et y rassembla les ouvrages sur les rois, les prophètes, les psaumes de David et les lettres des rois (de Perse) relatives aux offrandes. II Mach., II, 13. On a interprété ce passage obscur dans le sens d'une collection d'écrits qui comprenait les *nebi'im* ou livres prophétiques de la Bible hébraïque. Les *ketûbîm* ou hagiographes, qui forment la troisième classe de cette Bible, furent recueillis progressivement et finirent par former un troisième recueil qui, placé à côté de la Loi et des prophètes, est mentionné pour la première fois dans la préface grecque de l'Ecclésiastique sous la désignation vague « d'autres livres des Pères », « du reste des livres. » Ces trois classes de Livres saints sont mentionnées dans le Nouveau Testament sous les noms de la Loi et des prophètes, Matth., VII, 12; Luc., XVI, 16; Act., XII, 13; Rom., III, 21, ou de la Loi, des prophètes et des psaumes, Luc., XXIV, 44, et aussi par Josèphe avec le détail de leur contenu. *Cont. Apion*, I, 8. Ces livres étaient, à tout le moins, ceux de la Bible hébraïque.

Mais il en existait d'autres que les juifs de la dispersion, dont le centre principal était à Alexandrie, reconnaissaient comme divins et inspirés et qu'ils lisaient dans leurs synagogues. Ces livres, dits deutérocanoniques, étaient Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les deux livres des Machabées. Il faut y joindre des fragments de Daniel et d'Esther qui n'existent qu'en grec. Ils faisaient partie de la Bible, dite des Septante, dont l'origine est antérieure à l'ère chrétienne, et ils y étaient, non en appendice, mais mélangés aux protocanoniques, ainsi qu'en témoignent les plus anciens manuscrits parvenus jusqu'à nous. Le Nouveau Testament a fait des allusions à plusieurs de ces livres. Stier, *Die Apocryphen, Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, Brunswick, 1853, p. 14; Bleek, *Ueber die Stellung der Apocryphen des A. T. im christlichen Kanon*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1853, t. XXVI, p. 337-349. L'Église chrétienne les a reçus des juifs hellénistes et les a admis dans son recueil biblique. Voir plus loin. D'ailleurs, Josèphe, *loc. cit.*, les mentionne : « Depuis Artaxercès jusqu'à nous, les événements de notre histoire ont bien été consignés par écrit, mais ces derniers livres n'ont pas l'autorité des précédents, parce que la succession des prophètes n'a pas été établie avec certitude. » Josèphe est certainement un témoin de la croyance des juifs de Palestine, ses contemporains. Ils ne reconnaissaient donc comme divins et inspirés que les livres de la Bible hébraïque. Toutefois, pour concilier son témoignage avec l'admission des deutérocanoniques de la part des juifs de la dispersion, plusieurs critiques ont supposé que, de prime abord, tous les juifs, y compris ceux de Palestine, admettaient comme divins les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, mais que plus tard les Palestiniens ont rejeté de leur Bible ces livres qu'ils avaient d'abord reçus. Si les juifs hellénistes ont admis dans leur Bible les deutérocanoniques, ce n'a pu être que sur l'attestation de leurs frères de Palestine. Esther, XI, 1; II Mach., II, 15. Tandis qu'ils les ont conservés et transmis à l'Église chrétienne, leurs coreligionnaires de Palestine les ont rejetés par application de faux critères de canonicité. Ils n'auraient maintenu au canon que les livres qui étaient rigoureusement conformes à la loi mosaïque, telle qu'ils l'interprétaient, et ceux qui étaient anciens, composés en Palestine ou au moins en langue hébraïque. Cette hypothèse s'appuie sur les discussions qui s'élevèrent au Ier siècle de notre ère parmi les juifs de Palestine au sujet des livres canoniques. Quelques scribes discutaient l'inspiration du Cantique et de l'Ecclésiaste; mais une décision fut prise en faveur de ces livres par l'école de Hillel au synode de Jabné ou Jamnia, vers l'an 90. Mischna, traité *Yâdayim*, III, 5; Talmud de Babylone, traité *Meghillah*, 7*a*. Ces discussions firent sentir aux juifs le besoin d'un canon rigoureusement déterminé, et c'est alors, au commencement du IIe siècle, que les rabbins fixèrent le canon actuel de la Bible hébraïque, comprenant vingt-quatre livres. S'ils éliminèrent les livres deutérocanoniques, reconnus antérieurement comme inspirés, ce fut en opposition à la tradition et par application des rigoureuses règles de canonicité indiquées plus haut. Cf. Movers, *Loci quidam hist. canonis V. T. illustrati*, Breslau, 1842, p. 21 sq.; J. Danko, *De sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 13-20; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 19-24; Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. I, p. 84-94; *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 141-143; Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, Paris, 1892, p. 171-193; Pörtner, *Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des A. T. nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistichen Judenthums*, Munster, 1893; P. van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 408-415, 575-594; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, s. d. (1898), p. 83-107.

4e *Diversité du canon palestinien et du canon alexandrin.* — Mais d'autres critiques, catholiques ou protestants, soutiennent que les juifs de la Palestine n'ont jamais reconnu de livres inspirés en dehors de ceux de la Bible hébraïque, et que les juifs d'Alexandrie, en admettant l'inspiration des deutérocanoniques, se sont séparés en ce point de leurs coreligionnaires palestiniens. Tous les témoignages, cités précédemment, ne sont favorables qu'aux livres de la Bible hébraïque. Jamais les deutérocanoniques n'ont fait partie du recueil palestinien; Josèphe en fait foi. Sans doute, ils avaient cours dans le monde juif; la tradition rabbinique ne les place pas au nombre des Livres saints; elle ne les condamne pas non plus; elle tient à leur égard la même attitude que Josèphe. Les rabbins les citent, mais pas comme Écriture, ou si quelques-uns le font, ce n'est qu'une opinion particulière. Saint Jérôme n'a connu qu'un seul canon juif, celui de Palestine. Si Origène, *In Ps. 1*, *P. G.*, t. XII, col. 1084, assure que de son temps les juifs joignaient Baruch à Jérémie, et si les *Constitutions apostoliques*, V, 20, *P. G.*, t. I, col. 896, témoignent qu'au IVe siècle on lisait ce livre dans les synagogues, saint Jérôme, *In Jeremiam*, præf., *P. L.*, t. XXIV, col. 680, affirme catégoriquement que Baruch *apud Hebræos nec legitur nec habetur*. Cf. S. Épiphane, *De pond. et mens.*, 5, *P. G.*, t. XLIII, col. 245. Toutefois, il pourrait se faire que la pratique des synagogues n'ait pas été uniforme. Celles de la dispersion se servaient de Baruch comme d'un livre inspiré, tandis que celles de Palestine continuaient à le laisser de côté. Le P. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 57-65, admet l'existence d'un canon alexandrin, plus étendu et plus complet que le canon palestinien. M. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 60-67, nie son existence, au moins comme canon déterminé et clos officiellement. M. Chauvin, *op. cit.*, p. 102-187, partage ce sentiment et conclut que si, en fait, le caractère sacré de tous les livres de la Bible était reconnu par les juifs de Pales-

tine aussi bien que par ceux d'Alexandrie, leur canonicité n'était décidée, en droit, ni pour les uns ni pour les autres. Les juifs alexandrins insséraient ces livres au recueil biblique, bien qu'il n'y ait pas eu de déclaration officielle de leur origine divine; l'usage pratique indiquait seul leur croyance à l'inspiration de ces écrits.

Toutefois, d'accord au sujet de la distinction constante des deux canons palestinien et alexandrin, ces critiques diffèrent de sentiment touchant l'histoire de la formation et la date de la clôture de ces canons. Le P. Cornely maintient à Esdras la formation du canon palestinien et avoue ignorer de quel droit et par quelle autorité les juifs d'Alexandrie ont placé au canon les deutérocanoniques. L'acceptation de leur Bible par l'Église justifie seule leur conduite. *Op. cit.*, p. 64. M. Loisy, *op. cit.*, p. 32-55, admet le développement progressif de la collection canonique des juifs. Le Pentateuque, regardé comme divin dès sa composition, a été officiellement et définitivement déclaré canonique par Esdras, II Esd., VIII, 1-18, et a été reçu seul à ce titre par les Samaritains. Le recueil des prophètes de la Bible hébraïque existait vers la fin de la captivité ou peu après le retour des juifs en Palestine. Celui des hagiographes se forma plus tard; ces livres furent groupés successivement, par le soin des lettrés ou scribes, dans la période comprise entre Néhémie et les premiers Asmonéens. II Mach., II, 13-15. Le canon palestinien fut clos par l'usage et demeura fermé par tradition d'école. Les juifs hellénistes, à tendances moins étroites, tenaient les deutérocanoniques pour inspirés, et les apôtres ont transmis leur Bible à l'Église chrétienne. — Les partisans de la critique documentaire du Pentateuque proposent des conclusions différentes. Pour eux aussi, le canon juif comprend trois couches successives, formées du Pentateuque, des prophètes et des hagiographes. Le Pentateuque a toujours été pour les juifs le livre canonique par excellence; mais comme il n'est pas l'œuvre de Moïse, il n'a pu être tenu pour divin dès la constitution d'Israël comme peuple. On ignore quand et comment les plus anciens documents, qui sont entrés dans sa composition, le code de l'alliance, Exod., XXI-XXIII, les deux documents élohiste et jéhoviste, ont été réputés révélés et d'origine divine. On est mieux renseigné sur le Deutéronome qui, découvert dans le Temple la 18e année du règne de Josias (622), fut proclamé comme législation divine. IV Reg., XXII, 8-XXIII, 23; II Par., XXXIV, 14-XXXV, 19. En 458, le scribe Esdras revint de Babylone à Jérusalem avec la loi de Dieu. I Esd., VII, 14, 15. En 444, il réunit le peuple pour lui lire cette loi. II Esd., VIII, 1-18. Or, d'après la plupart des critiques, cette loi solennellement promulguée par Esdras était le Pentateuque actuel, qui fut ainsi officiellement publié comme la règle de la foi des Israélites. Les critiques de l'école grafienne prétendent que la loi promulguée par Esdras n'était que le « code sacerdotal »; ils reconnaissent cependant que le Pentateuque était constitué dans son état actuel et considéré comme divin à la fin du IVe siècle ou au commencement du IIIe avant notre ère. La collection des prophètes s'est formée peu à peu. Néhémie, II Mach., II, 13, a peut-être pris part à sa formation. Étant donnée la date des derniers écrits qui y sont entrés, cette collection n'a pu être close antérieurement à 350 ou 300 avant Jésus-Christ. L'Ecclésiastique, composé vers l'an 180 avant notre ère, vise tous les livres prophétiques de la Bible hébraïque, depuis Josué jusqu'aux douze petits prophètes, XLVI, 1-XLIX, 12. Le recueil était donc formé. Le prologue grec de ce livre (vers 130) mentionne par trois fois les prophètes comme second groupe de la Bible hébraïque. Le livre de Daniel, qui dans cette Bible est au nombre des hagiographes et dont la rédaction est rapportée par les critiques à l'an 165 environ, range Jérémie parmi les livres, sans doute canoniques, qu'il connaissait, IX, 2. Le recueil prophétique, formé entre 300 et 200, avait une valeur canonique vers l'an 200. Le troisième recueil est mentionné dans le prologue de l'Ecclésiastique. Comment s'est-il formé? Néhémie, II Mach., II, 13, si le renseignement est historique, a-t-il recueilli des Psaumes de David ou des documents concernant David? Judas Machabée réunit des livres, dispersés par la guerre d'Antiochus. II Mach., II, 14. Ce renseignement, auquel les critiques accordent plus de valeur qu'au précédent, nous apprendrait à quelle époque le troisième recueil de la Bible hébraïque aurait commencé; ce serait après la destruction des copies de la loi mosaïque ordonnée en 168 par Antiochus, donc entre 161 et 135. Le Psaume LXXVIII, 1-3, est cité comme Écriture. I Mach., VII, 16, 17. Les discussions des rabbins au Ier siècle de notre ère prouveraient que le canon hébreu n'était pas définitivement clos et qu'il ne le fut qu'au synode de Jamnia en 90. Il l'était du temps de Josèphe, *Cont. Apion.*, VIII, 1. De Wette-Schrader, *Einleitung*, 8e édit., 1869, § 14-16; Davidson, *Introduction to the Old Test.*, Londres, 1863, t. III, p. 205 sq.; Bleek-Wellhausen, *Einleitung*, 4e édit., 1878, § 270; Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften A. T.*, 1881, p. 714; Wildeboer, *Die Enstehung des alttestamentlichen Kanons*, 1891; Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*; Mullan, *The canon of the Old Testament*, 1893; Ryle, *The canon of Old Testament*, Londres, 1892; Cornill, *Einleitung*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 303-311; Driver, *Einleitung*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. XIII-XXIII; X. Kœnig, *Essai sur la formation du canon de l'A. T.*, Paris, 1894.

II. CANON CHRÉTIEN DE L'ANCIEN TESTAMENT. — L'histoire du canon chrétien de l'Ancien Testament se partage en trois périodes: 1° celle de la paisible possession jusqu'à la fin du IIIe siècle; 2° celle d'hésitation et de doutes relativement aux deutérocanoniques depuis le IVe siècle jusqu'au concile de Trente (1546); 3° celle d'affirmation authentique inaugurée au concile de Trente. Nous ne traiterons que des deux premières périodes, et encore nous bornerons-nous à exposer brièvement les conclusions des historiens du canon.

1re période, paisible possession jusqu'à la fin du IIIe siècle. — Nous avons déjà dit que Jésus et ses apôtres ont donné à l'Église la Bible hellénique, non sans doute par un décret officiel, mais par l'usage qu'ils en ont fait. Les Pères apostoliques sont des témoins que l'emploi de cette Bible a persévéré dans l'Église. Ils ont, en effet, donné, à l'occasion, un petit nombre, il est vrai, mais un nombre suffisant toutefois, de citations des livres deutérocanoniques aussi bien que des protocanoniques. La *Didachè*, I, 2; X, 3, cite Eccli., VII, 30; XVIII, 1; XXIV, 8; Sap., I, 14; V, 2; II, 10, 19; XV, 11. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 2, 14, 22. Barnabé, VI, 7; XX, 2, cite Sap., II, 12; V, 12. Funk, p. 54, 94. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, LV, 4, 5; LIX, 3, 4, analyse Judith, VIII sq.; IX, 11, Funk, p. 168, 174, 176; *I Cor.*, LV, 6, Esther, IV, 16; VII, 8, p. 168; *I Cor.*, III, 4; VII, 5; XXVII, 5, allusions à Sap., II, 24; XII, 10; XI, 22; XII, 12, p. 102, 108, 134; *I Cor.*, LIX, 3; LX, 1; Eccli., XVI, 18, 19; II, 11, p. 176, 178. La *II Cor.*, XVI, 4, cite Tobie, XII, 9, p. 284. Saint Ignace, *Ad Eph.*, XV, 1, fait allusion à Judith, XVI, 14, p. 224. Saint Polycarpe, *Phil.*, X, 2, cite Tobie, IV, 10; XII, 9, p. 308. Le *Pasteur* d'Hermas, *Mand.*, V, 2, 3; *Vis.*, I, 1, 6, cite Tobie, IV, 19; V, 17, p. 482, 416; *Mand.*, I, 1, Sap., I, 14, p. 468; *Vis.*, III, 7, 3; IV, 3, 4, Eccli., XVIII, 30; II, 5, p. 446, 464; *Mand.*, X, 1, 6; 3, 1, Eccli., II, 3; XXVI, 4, p. 500, 502; *Sim.*, V, 3, 8; 5, 2; 7, 4; VII, 4, Eccli., XXXII, 9; XVIII, 1; XLII, 17, p. 536, 538, 542, 554. Saint Justin, *Apol.*, I, 46, *P. G.*, t. VI, col. 397, s'inspire d'un fragment grec de Daniel, III. Il croit à l'inspiration de la version des Septante. *Coh. ad Græcos*, 13, *P. G.*, t. VI,

col. 205. Le canon de Muratori mentionne la Sagesse comme un livre canonique, quoiqu'il ne soit pas de Salomon. Saint Irénée, *Cont. hær.*, v, 35, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1219, cite Baruch, IV, 36; v, 9, sous le nom de Jérémie; IV, 38, n. 3, col. 1108, Sap., VI, 20; IV, 26, n. 1, col. 1053, Dan., XIII, 56; v, 5, n. 2, col. 1135, Dan., XIV, 3, 4, 24. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 852, mentionne I Mach., Bel et le dragon, Tobie, IV, 19, col. 1328 sq., il analyse des fragments d'Esther et de Judith; II, 23, col. 1089, il cite Tob., IV, 16; II, 7, col. 969, Judith, VIII, 27; VI, 11, t. IX, col. 313, des passages de la Sagesse; v, 14, *P. G.*, t. IX, col. 145, II Mach., I, 10. L'Ecclésiastique est citée presque à chaque page du *Pédagogue*, l. II. Baruch, III, 16, 19, est rapporté. *Pæd.*, II, 3, *P. G.*, t. VIII, col. 436. Origène défend les fragments de Daniel, Tobie et Judith contre les objections de Jules Africain. *Epist. ad Afric.*, 3, 13, *P. G.*, t. XI, col. 53, 80. Il cite comme Écriture tous les deutérocanoniques : Judith, *Lib. de orat.*, 13, 29, *P. G.*, t. XI, col. 452, 532; Tobie, *ibid.*, 11, 14, 31, col. 448, 461, 553; Esther, XIII, 8; XIV, 3, *ibid.*, 14, col. 461; Susanne, *In Lev.*, homil. I, *P. G.*, t. XII, col. 405; Eccli., VIII, 6, *In Jer.*, homil. XVI, n. 6, *P. G.*, t. XIII, col. 448; Sap., VII, 25, 26, *Cont. Celsum*, III, 72, *P. G.*, t. XI, col. 1018; I Mach., II, 24, *In epist. ad Rom.*, VIII, *P. G.*, t. XIV, col. 1158; II Mach., *Exhort. ad martyr.*, 22-27, *P. G.*, t. XI, col. 589. Cependant, *In Ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084, Origène, dressant un catalogue des livres de l'Ancien Testament, n'énumère que ceux de la Bible hébraïque. Saint Denys d'Alexandrie cite Tobie, l'Ecclésiastique, la Sagesse et Baruch. *De natura*, *P. G.*, t. X, col. 10, 1257, 1268; *Cont. Paulum Samot.*, 6, 9, 10, édit. Simon de Magistris, Rome, 1796, p. 245, 266, 274; *Epist.*, X, *ibid.*, p. 169. En Afrique, Tertullien cite tous les deutérocanoniques, sauf Tobie et les fragments d'Esther : I Mach., *Adv. judæos*, 4, *P. L.*, t. II, col. 606; Sap., I, 1, *Adv. Valentin.*, 2, *ibid.*, col. 544; Eccli., XV, 18, *Adv. Marcion.*, I, 16, *ibid.*, col. 265; Baruch, VI, 3-5, *Scorpiac.*, 8, *ibid.*, col. 137; Susanne, *De corona*, 4, *ibid.*, col. 81; Bel et le dragon, *De idolol.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 688; Judith, *De monogamia*, 17, *P. L.*, t. II, col. 952; *Adv. Marcion.*, I, 7, *ibid.*, col. 253. Saint Cyprien fait de même, sauf pour Judith. On a relevé dans ses œuvres vingt-deux citations de la Sagesse et trente-deux de l'Ecclésiastique, deux de Baruch, trois de Susanne, sept de Tobie, quatre de I Mach. et sept de II Mach. Saint Hippolyte a commenté l'histoire de Susanne, *P. G.*, t. X, col. 689-697; il cite Sap., II, 12, *Demonst. adv. Jud.*, *ibid.*, col. 793; Baruch, III, 36-38, *Cont. Noctum*, 2, 5, *ibid.*, col. 805, 809; I Mach., II, 33, *Frag. in Dan.*, 32, *ibid.*, col. 661; I Mach., I, 58; II Mach., VI, 7, *De Christo et Antichristo*, *ibid.*, col. 769. Saint Méthode de Tyr cite comme Écriture Baruch, Susanne, Judith, l'Ecclésiastique et la Sagesse, *Serm. de S. Deipara*, *P. G.*, t. XVIII, col. 143; *Conviv. decem virg.*, passim, *ibid.*, col. 44, 52, 57, 93, 104, 120, 124, 144; *Conviv. orat.*, II, 2, *ibid.*, col. 212. Saint Grégoire le Thaumaturge cite Baruch. *De fid. capit.*, 12, *P. G.*, t. X, col. 1133. Archélaus, *Disp. cum Manete*, 29, *P. G.*, t. X, col. 1474, cite la Sagesse. Le canon biblique du *Codex Claromontanus*, que l'on rapporte au IIIe siècle, contient tous les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. E. Preuschen, *Analecta*, p. 142-143. La vieille version latine les contenait aussi. Cassiodore, *Inst. div. litt.*, 14, *P. L.*, t. LXX, col. 1125. Ces livres étaient donc reçus dans toutes les Églises.

Cependant quelques écrivains ecclésiastiques de cette époque citent des apocryphes de l'Ancien Testament. Ainsi l'Épître de Barnabé, IV, 3; XVI, 5, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 46, 86, cite Hénoch comme prophète ou comme Écriture; et XII, 1, p. 74, IV Esd., IV, 33; v, 5. Le Pasteur, *Vis.*, II, 3, 4, p. 428, cite le livre inconnu *Eldad et Modat*. Saint Justin, *Dial. cum. Tryph.*, 120, *P. G.*, t. VI, col. 756, fait allusion à l'Ascension d'Isaïe. Tertullien, *De cultu fem.*, I. 3, *P. L.*, t. I, col. 1307, tout en pensant lui-même que le livre d'Hénoch était prophétique, reconnaît que ni les juifs ni les chrétiens ne le recevaient au canon. Clément d'Alexandrie, *Eclog. ex Script.*, 2, 53, *P. G.*, t. IX, col. 700, 723, se sert des prophéties d'Hénoch, et cite IV Esd., v, 35, sous le nom d'Esdras le prophète. *Strom.*, IV, 16, *P. G.*, t. VIII, col. 1200. Origène, *In Joa.*, II, 25, *P. G.*, t. XIV, col. 168-169, parle de ces livres comme d'écrits qui ne sont pas admis de tout le monde. Ils n'ont donc jamais été reçus universellement dans les églises ni lus publiquement dans les offices liturgiques et ils ont ainsi à juste titre été exclus du canon biblique. Si quelques particuliers les ont crus inspirés, c'est par une fausse application du critérium de la canonicité, fondé sur la prophétie. Ces écrits, se présentant comme livres prophétiques, ont pu être confondus un moment et par quelques-uns avec les livres inspirés. Ils n'ont pas eu en leur faveur l'usage public et constant des Églises, véritable indice de la canonicité.

2e période, hésitation et doutes relativement aux deutérocanoniques du IVe au XVIe siècle. — 1° Le début de cette période, qui correspond à l'époque la plus florissante de la littérature patristique et qui comprend le IVe siècle et la première moitié du Ve, est d'une importance capitale dans l'histoire du canon de l'Ancien Testament. Tandis que la tradition chrétienne est très explicite en faveur du canon complet de l'Ancien Testament, ainsi qu'il résulte de l'usage liturgique, des monuments archéologiques, voir t. I, col. 2005, des témoignages des Pères, des manuscrits grecs, des versions et des décisions officielles de l'Église, il s'élève, en Orient d'abord, en Occident ensuite, des doutes sérieux relativement aux deutérocanoniques. C'est saint Athanase qui, le premier, dans sa XXXIXe lettre festale (de 367), dresse un canon biblique, dans lequel il distingue nettement deux catégories de livres sacrés. En effet, en outre des apocryphes, œuvres des hérétiques, il admet les vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament, qu'il appelle les sources du salut, en rattachant Baruch à Jérémie, puis des livres non canoniques, mais que les Pères ont désignés comme lecture aux néophytes qui veulent s'instruire dans la doctrine de piété. Ces derniers sont la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des apôtres et le Pasteur. *P. G.*, t. XXVI, col. 1176. La désignation des Pères, dont parle saint Athanase, est vraisemblablement celle qui résulte de la pratique de l'Église d'Alexandrie qui, au rapport d'Origène, *In Num.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 780, faisait lire aux catéchumènes Esther, Judith, Tobie et la Sagesse, parce qu'ils sont clairs et édifiants. D'autre part, saint Athanase cite la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie et Judith comme Écriture. *Orat. cont. gentes*, 9, 11, 17, 44, *P. G.*, t. XXV, col. 20, 24, 25, 36, 88; *Orat. cont. arian.*, II, 4, 35, 79, *P. G.*, t. XXVI, col. 721; *Apol. cont. arian.*, 11, 66, *P. G.*, t. XXV, col. 268, 365; *Epist. ad episc. Ægypti*, 3, *ibid.*, col. 544; *Fragment. in Cant.*, *P. G.*, t. XXVII, col. 1352. Cf. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon*, Leipzig, 1901. Saint Cyrille de Jérusalem ne permet la lecture que des 22 livres canoniques de l'Ancien Testament, les seuls qui soient lus à l'église. *Cat.*, IV, 33, 35, 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq. Cependant il cite la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Cat.*, IX, 2; XII, 5, col. 640, 732; VI, 4; XI, col. 544, 716; *Cat. myst.*, 5, 17, col. 1121. Saint Grégoire de Nazianze et saint Amphiloque, *Carm.*, I, 12; *Iambi ad Seleucum*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472, 1593, ne nomment que les 22 livres de la Bible hébraïque. Saint Grégoire cite toutefois la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Orat.*, II, 50; IV, 12; VII, 1; XXVIII, 2; XXXI, 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 459, 541, 737; t. XXXVI, col. 33, 36, 93, 165. Saint Épiphane parle quatre fois du canon de l'Ancien Testament et il se borne au canon

juif. *De pond. et mens.*, 4, 22, 23, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 277; *Hær.*, VIII, 6; LXXVI, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 413; t. XLII, col. 560. Il en exclut trois fois la Sagesse et l'Ecclésiastique, qu'il semble au quatrième passage ranger parmi les Écritures divines et qu'il cite ailleurs comme Écriture et parole prophétique. *Hær.*, XXIV, 6, 16; XXXIII, 8; XXXVII, 9; LXXVII, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 316, 357, 569, 653; t. XLII, col. 177; *Ancorat.*, 2, *P. G.*, t. XLIII, col. 20. Saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, VIII, 19, *P. G.*, t. XXXII, col. 101, cite Judith, IX, 4. Au témoignage de saint Jérôme, *Præf. in Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 39, le concile de Nicée mit ce livre au nombre des Écritures sacrées. Le 60e canon du concile de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, et le 85e canon des apôtres, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, ne mentionnent que les livres de la Bible hébraïque. Les écrivains de l'école d'Antioche sont favorables aux deutérocanoniques. Théodoret cite l'histoire de Susanne, en l'attribuant à Daniel, *In Cant.*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 32, quoiqu'il l'omette ainsi que les autres fragments contestés dans son commentaire sur ce prophète. *Ibid.*, col. 1265, 1541. Il cite aussi les trois premiers livres des Machabées. *Ibid.*, col. 1513, 1517, 1521, 1528. Saint Chrysostome, *In Eph.*, *P. G.*, t. LXII, col. 20, 35, cite Eccli., XIII, 19; V, 9; *In Matth.*, homil. II, *P. G.*, t. LVII, col. 26, Baruch, III, 19; *In Dan.*, *P. G.*, t. LVI, col. 194, 244-246, Sap., XIII, 5, et Bel et le dragon. Aphraate cite les Machabées, Tobie, l'Ecclésiastique et peut-être la Sagesse. *Dem.*, V, 15; XIII, 5; XIV, 45, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, Paris, 1894, t. I, col. 213, 214, 549, 713. Saint Éphrem cite Baruch, les Machabées, Judith, et les fragments de Daniel, *Opera syro-latina*, t. II, p. 212, 213, 218, 231, 293; t. III, p. 47; la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Opera græca*, passim.

En Occident, les doutes sur les deutérocanoniques ne se rencontrent que chez les écrivains qui ont été en relation avec l'Orient. Saint Hilaire de Poitiers, *In Psalmos*, prol., 15, *P. L.*, t. IX, col. 241, ne connaît dans l'Ancien Testament que 22 livres, en joignant à Jérémie la « Lettre », Baruch, VI; mais il ajoute que quelques-uns, pour avoir 24 livres, nomment en outre Tobie et Judith. Néanmoins, il cite comme inspirés tous les deutérocanoniques : Judith, *In Ps. CXXV*, 6, *P. L.*, t. IX, col. 688; Tobie, *In Ps. CXVIII*, 6; *CXXIX*, 7, col. 513, 722; la Sagesse, *In Ps. CXXVII*, 9; *CXVIII*, 8; *CXXXV*, 11, col. 708, 514, 775; *De Trin.*, I, 7, *P. L.*, t. X, col. 30; l'Ecclésiastique, *In Ps. LXVI*, 9; *CXL*, 5, *P. L.*, t. IX, col. 441, 826; Baruch, *In Ps. LXVIII*, 19, *P. L.*, t. IX, col. 482; *De Trin.*, IV, 42, *P. L.*, t. X, col. 127; Susanne, *De Trin.*, IV, 8, 9, col. 101; II Mach., *In Ps. CXXV*, 4, *P. L.*, t. IX, col. 686. Lucifer de Cagliari, *Pro Athanasio*, *P. L.*, t. XIII, col. 858, 860, 862, cite le livre de la Sagesse comme œuvre inspirée de Salomon. Rufin, *In symb. apost.*, 36-38, *P. L.*, t. XXI, col. 373-375, parmi les livres *canonici* de l'Ancien Testament, ne range que les 22 livres du canon juif; mais il appelle *ecclesiastici* la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie, Judith et les deux livres des Machabées, que les anciens, dit-il, « ont prescrit de lire dans les églises, mais qu'ils n'ont pas voulu alléguer pour confirmer l'autorité de la foi. » Quant aux apocryphes, ils ne sont pas lus dans les églises. Il semble qu'il se réfère à saint Athanase, tout en expliquant à sa façon la distinction introduite par ce Père entre les livres de l'Ancien Testament. D'autre part, Rufin défendit contre saint Jérôme les fragments de Daniel et d'Esther. *Apol.*, II, 33, *ibid.*, col. 612. Il cite Baruch, la Sagesse et l'Ecclésiastique, même pour confirmer la foi. *In symb. apost.*, 5, 46, col. 344, 385; *De benedict. patriarch.*, *ibid.*, col. 326, 332, 333. Saint Jérôme a été plus catégoriquement opposé aux deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Dans son *Prologus galeatus*, écrit vers 391, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1242-1243, il dit formellement qu'ils ne sont pas au canon et que tout ce qui ne se trouve pas dans l'hébreu doit être placé parmi les apocryphes. Il ne les nomme pas dans le catalogue de son *Epist.*, LIII, *ad Paulin.*, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 545. Dans sa *Præf. in Esd.* (vers 394), *P. L.*, t. XXVIII, col. 1403, il rejette encore tous les livres autres que les 24 livres du canon hébraïque, représentés par les 24 vieillards de l'Apocalypse. En 398, il affirme que, quoique l'Église les fasse lire, *sed eos inter canonicas Scripturas non recipit*, et elle les lit *ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*. Il renvoie cependant à la version des Septante, car en faisant une traduction nouvelle, il n'a pas voulu détruire l'ancienne. *Præf. in lib. Salomonis*, *P. L.*, t. XXVII, col. 404. Il estime peu les fragments deutérocanoniques et les gloses latines d'Esther, *Præf. in Esther*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1433 sq., et les parties grecques de Daniel. *In Dan.*, prol., *P. L.*, t. XXV, col. 492-493, cf. col. 509, 580. Il ne reconnaît à ces derniers aucune autorité scripturaire. *Præf. in Dan.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1294. Dans sa lettre à Lèta, écrite en 403, en interdisant la lecture des apocryphes, il semble bien viser encore les deutérocanoniques. *Epist.*, CVII, 12, *P. L.*, t. XXII, col. 877. Il cite Tobie, « bien qu'il ne soit pas dans le canon, mais parce qu'il est employé par les auteurs ecclésiastiques, » *In Jon.*, *P. L.*, t. XXV, col. 1119; Judith, « si toutefois quelqu'un veut recevoir le livre de cette femme, » *In Agg.*, *ibid.*, col. 1394; la Sagesse, avec la même restriction. *In Zach.*, *ibid.*, col. 1465, 1513; *Dial. adv. pelag.*, I, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 527. Si parfois il paraît plus favorable à ces deux livres, c'est pour faire plaisir à deux évêques occidentaux. *Præf. in lib. Tob.*, *P. L.*, t. XXIX, col. 23-26; *Præf. in Judith*, *ibid.*, col. 37-40. Il refuse de commenter Baruch et la lettre « pseudépigraphe » de Jérémie. *In Jer.*, prol., *P. L.*, t. XXIV, col. 680. Néanmoins, il cite souvent tous ces livres, et une fois même il range Esther et Judith avec Ruth parmi les volumes « sacrés ». *Epist.*, LXV, *ad Princip.*, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 623. Il le fait, parce que les deutérocanoniques étaient généralement tenus pour Écriture. Il allègue le témoignage de quelques-uns contre les pélagiens. *Cont. pelagian.*, I, 33, II, 11, 30, *P. L.*, t. XXIII, col. 527, 546, 568. Le saint docteur semble bien défavorable aux deutérocanoniques sans être toutefois leur adversaire déclaré; il n'admet pour son compte personnel que le canon de la Bible hébraïque; mais il est manifestement en contradiction avec la tradition ecclésiastique et l'usage de l'Église, Rufin, *Apol.*, II, 33, *P. L.*, t. XXI, col. 612, le lui reprocha vivement au sujet des fragments de Daniel, et pour s'excuser, saint Jérôme avoua que sur ce point il n'avait pas exprimé son propre sentiment, mais exposé ce que disaient les juifs. *Apol. cont. Rufin.*, II, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 455. Nous pouvons donc conclure qu'en s'écartant du courant traditionnel, il avait subi l'influence du milieu juif dans lequel il avait longtemps vécu. Cf. dom L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 196-247; Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques*, dans la *Science catholique*, mars, mai et juillet 1904, p. 334-359, 539-555, 703-726.

Mais tandis que les docteurs de l'Orient et ceux de l'Occident, qui avaient eu des relations avec l'Orient, hésitaient en face des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, la tradition occidentale les plaçait résolument au même rang que les protocanoniques. Voir S. Ambroise, *De Tobia*, c. I, n. 1; c. II, n. 6, *P. L.*, t. XIV, col. 759, 761; *De virginibus*, l. I, c. VII, n. 35, *P. L.*, t. XVI, col. 199; S. Augustin, *De doct. christ.*, II, 8, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41; conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) déjà cités; catalogue édité par Mommsen et rapporté par lui à l'Église d'Afrique et à l'an 359, E. Preuschen, *Analecta*, p. 138-139; décret de Gélase, attribué à Damase, *op. cit.*, p. 147-148; lettre d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse, Mansi, *Concil.*,

t. II, col. 1040-1041. Le canon complet de l'Ancien Testament est ainsi constitué, à l'exclusion des apocryphes, dans les Églises d'Afrique et d'Italie. Seuls, quelques docteurs occidentaux partagent les doutes de l'Orient au sujet des deutérocanoniques. Ces doutes eux-mêmes ont été provoqués, en partie du moins, par la nécessité de la polémique avec les juifs; ceux-ci, qui n'acceptaient pas les deutérocanoniques, ne pouvaient être convaincus par des arguments tirés de ces livres. Des hésitations ont pu se produire dans l'esprit des docteurs catholiques et même dans la pratique des Églises particulières, parce qu'aucune décision officielle touchant la canonicité des écrits de l'Ancien Testament n'était encore intervenue et parce que la tradition pratique des Églises n'avait pas été jusqu'alors uniforme. A Alexandrie notamment les deutérocanoniques servaient à l'instruction des catéchumènes. On en vint à douter de leur inspiration et de leur canonicité et à ne plus les regarder que comme des livres utiles et édifiants. Rufin et saint Jérôme exagérèrent cette distinction, et le dernier ne citait les deutérocanoniques que pour se conformer à l'habitude des autres écrivains ecclésiastiques. On peut expliquer de la même manière l'emploi des deutérocanoniques par saint Athanase et saint Cyrille de Jérusalem. La tradition favorable aux deutérocanoniques avait subi une éclipse dans certains milieux, dans lesquels on constate une opposition réelle, au moins théorique, sinon toujours pratique, à ces écrits. Mais nous ne pouvons dire avec M. Loisy, *Hist. du canon de l'A. T.*, p. 124, 133, etc., que les Pères de cette époque, tout en admettant l'inspiration des deutérocanoniques, ne leur reconnaissaient cependant qu'une autorité inférieure, propre à l'édification et à l'instruction des néophytes, et non à la confirmation des dogmes de la foi. Cette distinction était de la part de ces Pères la négation de l'inspiration des livres, simplement utiles et édifiants et non divins et canoniques. Cet oubli local de la tradition est amplement compensé par l'emploi continu des deutérocanoniques dans les Églises et par les affirmations plus explicites de l'Occident. Il n'y a donc pas eu interruption complète et totale dans la tradition ecclésiastique à ce sujet; il y a seulement obscurcissement et déviation dans les milieux où l'influence juive s'était fait sentir davantage et avait conduit à restreindre le canon de l'Ancien Testament aux limites de la Bible hébraïque.

2° De la fin du Ve siècle à la fin du XIe, les doutes sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament persistent chez les docteurs occidentaux; mais ils ne sont guère que la répétition atténuée des affirmations de saint Jérôme; ils demeurent, du reste, dans le domaine de la théorie et ne parviennent pas à modifier la tradition pratique et constante des Églises. En Orient, au contraire, les deutérocanoniques reprennent faveur et les Grecs adoptent le canon occidental.

Le pape Hilaire (461-468) compte 70 livres dans la Bible entière, au témoignage du *Codex Amiatinus*. Voir S. Berger, *La Bible du pape Hilaire*, dans le *Bulletin critique*, 1892, t. XIII, p. 147. Saint Patrice, *Confessio*, n. 2, 3, 16, *P. L.*, t. LIII, col. 802, 803, 809, cite Tobie et l'Ecclésiastique. Julien Pomère, *De vita contemplativa*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 452, cite aussi l'Ecclésiastique, ainsi que saint Léon le Grand, *Serm.*, LXX, c. V; LXXXI, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 384, 421. Denys le Petit, *Codex can. eccl.*, 24, *P. L.*, t. LXVII, col. 191; une collection de canons, formée en Gaule au VIe siècle, *P. L.*, t. LVI, col. 428, 721; Cassiodore, *Inst. div. litt.*, 12-14, *P. L.*, t. LXX, col. 1123-1126, admettent les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Junilius, *De part. div. legis*, I, 3-7, *P. L.*, t. LXVIII, col. 16 sq., distingue au point de vue de l'autorité canonique trois classes de livres : les livres d'autorité parfaite reconnus de tous; les livres d'autorité moyenne, reconnus par plusieurs, à savoir les Paralipomènes, Job, Tobie, Esdras, Judith et Esther; les livres de nulle autorité, reconnus par quelques-uns, tels que le Cantique et la Sagesse. Mais cet écrivain a reproduit le sentiment de Théodore de Mopsueste, condamné au IIe concile général de Constantinople. Hardouin, *Concil.*, t. III, p. 86-89. Cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 358-370, 472-480. Saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, XIX, 21, *P. L.*, t. LXXVI, col. 119, dit de I Mach., qu'il n'est pas canonique et qu'il a été publié seulement pour l'édification de l'Église. Il cite souvent les autres deutérocanoniques, mais parfois uniquement comme des paroles de sagesse. *Ibid.*, I, 26; V, 35; X, 6; XIX, 17, *P. L.*, t. LXXV, col. 114, 544, 714, 923. Saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 1, 19, *P. L.*, t. LXXXII, col. 229, affirme que l'Église du Christ honore comme livres divins ceux qui manquent au canon hébraïque et que les juifs tiennent pour apocryphes. Cf. *De officiis eccl.*, I, 12; *Liber proœm. in V. et N. T.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 746, 158. Saint Eugène, *Opusc.*, 59, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 394, et saint Ildefonse de Tolède, *De bapt.*, 59, *P. L.*, t. XCVI, col. 140, reproduisent les canons de saint Augustin et de saint Isidore. Cependant le Vénérable Bède, qui a commenté Tobie et qui cite les deutérocanoniques, parle de 24 livres seulement de l'Ancien Testament. *In Apoc.*, *P. L.*, t. XCIII, col. 144. De même, Ambroise Autpert, *In Apoc.*, *P. L.*, t. XVII, col. 795; Haymon d'Halberstadt, *In Apoc.*, *P. L.*, t. CXVII, col. 1007. Saint Agobard, *De privil. et jure sacerdot.*, *P. L.*, t. CIV, col. 133, les réduit à 22. Le traité *De mirabilibus Script. sac.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2191-2192, répète les jugements de saint Jérôme sur l'épisode de Bel et du dragon et sur les deux livres des Machabées. Alcuin, qui a rédigé des catalogues complets de la Bible, *Carm.*, VI, *P. L.*, t. CI, col. 101, 731, ne tient pas l'Ecclésiastique pour prophétique et rappelle les doutes de saint Jérôme au sujet de ce livre. *Adv. Elipand.*, I, 18, *ibid.*, col. 254. La *Disputatio puerorum*, contemporaine d'Alcuin, *ibid.*, col. 1120 sq., copie saint Isidore. De même Raban Maur, *De cleric. instit.*, II, 53, *P. L.*, t. CVII, col. 365, qui a commenté la Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith et les deux livres des Machabées. Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV, col. 66, etc., reproduit les idées de saint Jérôme. Notker le Bègue, *De interpret. div. Script.*, 3, *P. L.*, t. CXXXI, col. 996, semble s'inspirer de Junilius. Tandis que quelques savants étaient l'écho des anciens doutes, la pratique ecclésiastique conservait les deutérocanoniques, et le catalogue complet de l'Ancien Testament était maintenu dans les collections de canons, dans celle de l'Église franque, aussi bien que dans Burchard de Worms, *Decret.*, III, 217, *P. L.*, t. CXL, col. 715-716, et dans Yves de Chartres, *Decret.*, IV, 61, *P. L.*, t. CLXI, col. 276-277.

Durant cette période, les deutérocanoniques se répandent de plus en plus en Orient. L'Église syrienne en possède une traduction, faite sur les Hexaples d'Origène. Léonce de Byzance, *De sectis*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200, reproduit le canon de saint Athanase; il cite toutefois comme Écriture la Sagesse et l'Ecclésiastique. Le concile *in Trullo* (692) cite les conciles de Carthage à côté du 85e canon apostolique et du concile de Laodicée. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 939. Il admet donc des autorités contradictoires. Saint Jean Damascène, *De orthod. fide*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180, maintient encore le canon de 22 livres et mentionne la Sagesse et l'Ecclésiastique comme des livres « excellents et fort beaux ». Nicéphore, *Stichomet.*, *P. G.*, t. C, col. 1056, connaît aussi ces 22 livres, et range les deutérocanoniques parmi les antilégomènes ou livres discutés. La Synopse, attribuée à saint Athanase, dépend du canon de cet évêque d'Alexandrie. *P. G.*, t. XXVIII, col. 284 sq. Photius, *Syntagma canonum*, *P. G.*, t. CIV, col. 589 sq., repro-

duit le 85e canon des apôtres, le 60e canon de Laodicée et le 24e canon de Carthage.

3° Du XIIe au XVIe siècle, les Orientaux finissent par adopter généralement les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, tandis que les Occidentaux continuent à subir l'influence de saint Jérôme et à émettre des doutes sur leur canonicité.

Dans l'Église grecque, Zonaras, *Annal.*, III, 11-14, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 260 sq., reproduit l'histoire de Judith et de Tobie. En commentant les canons, il concilie le 85e canon des apôtres, le 60e canon de Laodicée, le canon de Carthage et la lettre festale de saint Athanase. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 216, 1420; t. CXXXVIII, col. 121, 564. Aristène s'en tient au canon des apôtres et ne commente pas les autres décrets. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 216, 241, 1422; t. CXXXVIII, col. 121. Balsamon est du même sentiment. *Ibid.*, col. 121, 215, 560. Cf. Mathieu Blastarès, *Syntagma alphabeticum*, B, 11, *P. G.*, t. CXLIV, col. 1140 sq. La conciliation des décrets officiels finit par introduire dans l'usage universel des Grecs tous les livres mentionnés par le concile de Carthage.

En Occident, les témoignages continuent à être partagés. Tandis que la majorité est nettement favorable aux deutérocanoniques, un nombre, moindre sans doute, mais encore relativement considérable, reproduit les doutes anciens. Ainsi Rupert de Deutz, *In Gen.*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 318, nie la canonicité de la Sagesse. Il ne commente ni Baruch ni les fragments de Daniel. Il dit que Judith et Tobie, étrangers au canon hébreu, *Nicænæ synodi auctoritate, ad instructionem venerum sanctæ Ecclesiæ. De div. officiis*, XII, 26, *P. L.*, t. CLXX, col. 332. Il recevait les Machabées, *De victoria verbi Dei*, l. X, c. VIII, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1428, quoiqu'il maintint le chiffre de 24 livres de l'Ancien Testament. *Ibid.*, col. 907. Hugnes de Saint-Victor, *De Script. et scriptoribus sacris*, 6, *P. L.*, t. CLXXV, col. 15, ne reçoit que 22 livres; les autres sont lus, mais ne sont pas au canon; ils servent de commentaire à l'Ancien Testament, comme les écrits des Pères au Nouveau. Cf. *Erudit. didasc.*, IV, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 779; *De sacramento fidei*, I, 6, *ibid.*, col. 186. Rodolphe de Flavigny, *In Lev.*, XIV, 1, *Biblioth. maxima Patrum*, Lyon, 1667, t. VII, p. 177, fait écho à Junilius et distingue des livres d'autorité diverse. Pierre le Vénérable, *Cont. petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 751, compte 22 livres authentiques; six autres, sans être parvenus à la sublime dignité des précédents, ont mérité cependant, à cause de leur doctrine louable et nécessaire, d'être reçus par l'Église. Pour Pierre le Mangeur, *Hist. scolast.*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1260, 1431, 1475, les deutérocanoniques sont apocryphes, parce qu'on n'en connaît pas les auteurs; mais ils sont reçus par l'Église, parce qu'il n'y a pas de doute sur leur véracité. Jean de Salisbury suit saint Jérôme. *Epist.*, CXLIII, *ad Henric. com. Campan.*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 126, 129. Pierre de Celles, *Liber de panibus*, 2, *P. L.*, t. CCII, col. 936, n'admet que 24 livres. Jean Beleth, *Rationale div. offic.*, 59, *P. L.*, *ibid.*, col. 66-67, n'en compte que 22; l'Église approuve les autres, selon lui, à cause de leur ressemblance avec les livres de Salomon. Hugnes de Saint-Cher n'accepte que le canon juif et il appelle les deutérocanoniques « apocryphes ». *Opera*, t. I, p. 178, 217, 218, 308, 374; t. II, p. 2; t. III, p. 171; t. V, p. 145. Saint Thomas, *In Dion. de div. nom.*, c. IV, lect. IX, dit que la Sagesse n'était pas canonique au temps du pseudo-Denys. Il laisse indécise la question de la canonicité de l'Ecclésiastique. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXIX, a. 8, ad 2um. Guillaume Ockam, *Dial.*, III, tr. I, 6, prétend que l'Église, tout en lisant les deutérocanoniques, ne les reçoit pas au nombre de ses Écritures canoniques. Jean Horne, cité par Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, col. 93, affirme que ces livres manquent d'autorité divine et ne sont pas reçus dans le canon. Nicolas de Lyre suit le canon hébreu, *Libellus cont. judæos*, et dans plusieurs de ses préfaces aux Livres saints. Thomas l'Anglais, *In Mach.*, praef., *Opera* de saint Thomas, Parme, 1852, t. XXIII p. 196, n'admet que 22 ou 24 livres dans l'Ancien Testament. Saint Antonin, *Chron.*, 1-3, Lyon, 1586, t. I, p. 65, 85; *Sum. theol.*, III, XVIII, 6, Vérone, 1740, t. III, p. 1043, n'admet les deutérocanoniques que pour la lecture et non pour la confirmation des dogmes. Tostat a des opinions très flottantes sur les deutérocanoniques, comparés aux livres authentiques et aux livres apocryphes. *Opera*, t. VI, p. 269, etc. Denys le Chartreux. *Enarrat. in Eccli.*, prol., *Opera*, Montreuil, 1899, t. VIII, p. 1, dit que ce livre n'est pas au canon, ni Écriture canonique, quoiqu'il n'y ait pas de doute sur sa véracité. La préface de la Bible de Complute reproduit les jugements de saint Jérôme. Le cardinal Cajétan, *In Esther*, Lyon, 1639, t. II, p. 400, rejette les deutérocanoniques; il se range, d'ailleurs, à l'avis du même saint docteur.

Parallèlement à cette liste de doutes et d'incertitudes nous pouvons dresser une autre liste d'affirmations fermes et explicites en faveur de la canonicité de ces livres. Udalric, *Consuetudines cluniacences*, I, 1, *P. L.*, t. CXLIX, col. 643; Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. VIII, *P. L.*, t. CL, col. 419; Gislebert, *Disp. judæi cum christ.*, *P. L.*, t. CLIX, col. 1026-1027 (en faveur de Baruch); S. Brunon d'Asti, *Exposit. in Exod.*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 324; anonyme du XIIe siècle, *Epist. ad Hugon.*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 714; Gratien, *Decret.*, IV, 61, *P. L.*, t. CLXI, col. 276, Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, IV, 118, *P. L.*, t. CLXXII, col. 736-738; *Sacrament.*, 100, *ibid.*, col. 801; Pierre de Riga, *P. L.*, t. CCXII, col. 23; Gilles de Paris, *De numero lit. utriusque Test.*, *ibid.*, col. 43; Pierre de Blois, *De divis. et script. sac. lib.*, *P. L.*, t. CCVII, col. 1052; Albert le Grand, *In Baruch*, prol., *Opera*, 1893, t. XVIII, p. 357; S. Bonaventure, *Breviloquium*, 1, 2, *Opera*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 202-203; *In Sap.*, praef., *ibid.*, 1893, t. VI, p. 108; Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinæ*, XVII, 33; Robert Holkot, *Postilla super lib. Sap.*, I. Tous les manuscrits du moyen âge contiennent les deutérocanoniques. Malgré les doutes émis par quelques-uns de ses docteurs, l'Église continuait à les lire. Aussi aboutit-elle à les déclarer divins et canoniques au concile de Florence en 1441 et au concile de Trente en 1546. Voir col. 1593 sq.

II Corrodi, *Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons*, 2 in-8°, Halle, 1792; F. C. Movers, *Loci quidam historiæ canonis V. T. illustrati*, in-8°, Breslau, 1842; Vincenzi, *Sessio quarta concilii Tridentini vindicata seu introductio in Scripturas deuterocanonicas V. T.*, 3 in-8°, Rome, 1842-1844; M. Stuart, *Critical history and defence of the O. T. canon*, in-12, Andover, 1845; Édimbourg et Londres, 1849; B. Welte, *Bemerkungen über die Enstehung des alttestamentlichen Kanons*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1855, p. 58-95; A. Dillmann, *Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften A. T.*, dans *Jahrbücher fur deutsche Theologie*, 1858, t. III, p. 419-491; J. Furst, *Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrach*, in-8°, Leipzig, 1868; Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebraischen Literatur*, 1876; Marx, *Traditio rabbinorum veterima de librorum V. T. ordine atque origine illustrata*, Leipzig, 1884; A. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, in-8°, Paris, 1890; G. Wildeboer, *Het ontstaan van den Kanon des O. V.*, 1889, trad. all. par Rösch, 1891; trad. angl par Bacon, Londres, 1895; trad. franç., Lausanne, 1901; Ryle, *The canon of the O. T.*, 1892; Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, in-12, Paris, 1892; Mullan, *The canon of the O. T.*, 1893; Dagajev, *Historia canonis V. Foederis*, 1899; C. Julius, *Die griechischen Danielzusatze und ihre kanonische Geltung*, 1901; A. Dombrovski, *La doctrine de l'Église russe et le canon de l'A. T.*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 267-277; Jugie, *Histoire du canon de l'A. T. dans l'Église grecque et l'Église russe*, 1909. Dennefeld, *Der altest. Kanon der antischenischen Schule*, 1909.

IV. Canon du Nouveau Testament. — L'histoire du canon du Nouveau Testament peut se diviser en trois périodes : la première, de formation, ou de concentra-

tion des écrits apostoliques, depuis leur rédaction jusqu'à l'an 220 environ; la deuxième, de discussion des deutérocanoniques dans certaines Églises, de 220 jusqu'à la fin du IVe siècle en Occident et du Ve en Orient; la troisième, de pleine possession, depuis cette dernière époque jusqu'au concile de Trente et jusqu'à nos jours dans l'Église catholique. Comme cette dernière période ne crée pas de difficulté, nous la passerons sous silence, et nous ne traiterons même dans les deux autres que les points principaux.

Ire PÉRIODE, DE FORMATION ET CONCENTRATION. — C'est la période la plus importante, car il est capital de savoir ce que l'Église à son berceau pensait du Nouveau Testament, quels livres apostoliques elle reconnaissait comme divins et comment elle les a réunis en collection canonique. C'est aussi la plus obscure, car nous manquons de renseignements directs et nous sommes réduits à déterminer l'étendue du recueil néotestamentaire par l'emploi que les anciens écrivains, catholiques ou hérétiques, faisaient des documents apostoliques.

1° *De 95 à 130.* — Ni les apôtres ni leurs premiers successeurs ne fixèrent expressément le canon du Nouveau Testament. Les livres qui en font partie se supposent réciproquement et se rendent un témoignage mutuel; mais saint Pierre seul, II Pet., III, 16, fait allusion à une collection d'Épîtres de saint Paul, qu'il assimile aux autres Écritures. Les Pères apostoliques font des emprunts à la plupart des livres du Nouveau Testament, en citent plus ou moins exactement le texte, et une fois au moins, comme Écriture. Barnabé, *Epist.*, IV, 14, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 48. Pour la Didaché, voir t. I, col. 1686-1687; pour Barnabé, col. 420-421; pour les Pères apostoliques en général, t. I, col. 1636-1637, et les tables de Funk, *op. cit.*, t. I, p. 640-652. Si à ces témoignages on joint celui de Basilide, voir col. 466, et de quelques apocryphes du début du IIe siècle, on aboutit aux conclusions suivantes : En l'an 130, le canon évangélique, composé des quatre Évangiles canoniques, est constitué en fait dans toutes les Églises; il l'a été par une tradition pratique, qui les a séparés des évangiles apocryphes et qui était fondée sans doute sur les circonstances alors connues de leur origine. Les Épîtres de saint Paul sont aussi répandues partout et forment une collection qui renfermait au moins treize lettres de cet apôtre. Il n'y avait que ces deux recueils. Les autres écrits apostoliques n'étaient pas groupés. Ils étaient cependant plus ou moins répandus, même l'Épître aux Hébreux qui, à Rome, était connue comme l'œuvre de saint Paul. Quelques apocryphes avaient cours déjà, ou au moins des traditions orales qui furent plus tard consignées dans les apocryphes. Voir t. I, col. 1637-1638. Enfin des écrits, tels que l'Épître de saint Clément aux Corinthiens, le Pasteur d'Hermas, qui seront plus tard tenus en quelques lieux pour canoniques, jouissaient déjà d'un grand crédit et servaient à l'édification des fidèles.

2° *De 130 à 170.* — 1. La concentration des livres du Nouveau Testament se continue. Les Pères apologistes utilisent les livres du Nouveau Testament et leur font de nombreux emprunts. Voir t. I, col. 1596. Les Évangiles sont groupés et saint Justin leur donne explicitement ce nom au pluriel, synonyme de celui de « mémoires des apôtres ». *Apol.*, I, 6, *P. G.*, t. VI, col. 429; cf. E. Preuschen, *Die Evangeliencitate Justins*, dans *Antilegomena*, Giessen, 1901, p. 21-38, 119-133. Tatien, son disciple, les harmonise dans son Διὰ τεσσάρων. Saint Justin cite expressément l'Apocalypse, *Dial. cum Tryph.*, 81, *P. G.*, t. VI, col. 670. Il s'inspire des Épîtres de saint Paul et des autres apôtres aussi bien que des Actes. Méliton de Sardes avait composé sur l'Apocalypse un livre perdu. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 392. Les Épîtres catholiques ont peu d'attestation. Cf. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872. Les hérétiques se servaient des Évangiles canoniques, et Héracléon avait écrit sur celui de saint Jean un commentaire, dont Origène, *In Joa.*, *P. G.*, t. XIV, a reproduit quelques fragments. Les valentiniens connaissaient les Épîtres de saint Paul, même celle aux Hébreux, la première de saint Pierre et l'Apocalypse; ils avaient beaucoup d'apocryphes. Marcion avait un Nouveau Testament, composé de deux parties : τὸ εὐαγγέλιον, formé du seul Évangile de saint Luc et encore mutilé, et ὁ ἀπόστολος, comprenant dix Épîtres de saint Paul parmi les treize qu'il connaissait. Il excluait formellement les Épîtres à Tite et à Timothée sous prétexte qu'elles étaient adressées à des particuliers. Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 21, *P. L.*, t. II, col. 524. Sur le Nouveau Testament de Marcion, voir Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1889, t. I, p. 585-718; 1891, t. II, p. 409-529. Les hérétiques du IIe siècle ont donc trouvé l'Église en possession des quatre Évangiles et de la collection des Épîtres de saint Paul, et ils les ont pris à leur usage. Mais ils y ont joint des apocryphes, qu'ils mettaient sous le patronage des apôtres ou de leurs disciples immédiats. L'Église leur a opposé, non pas un canon officiellement fixé de ses Écritures, mais seulement sa tradition.

2. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 72-76, a prétendu qu'à l'époque de Marcion les Évangiles et les Épîtres n'étaient pas encore regardés comme divins et inspirés, ni nettement distingués des apocryphes. Plus tard seulement, l'Église aurait placé les écrits des apôtres à l'égal de ceux des prophètes, afin de les opposer aux nouveaux prophètes des montanistes, et elle aurait opéré le triage des livres apostoliques en vue d'éliminer les apocryphes gnostiques. *Ibid.*, p. 88-97. Mais saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VI, col. 1137, n'a pas été le premier à affirmer l'inspiration des évangélistes et des apôtres comme celle des prophètes de l'ancienne alliance. Cf. l. II, c. XXII; l. III, c. XIV, col. 1088, 1141. Avant lui, saint Pierre, I Pet., III, 15, 16, avait comparé les Épîtres de saint Paul aux autres Écritures. L'auteur de l'Épître de Barnabé, IV, 14, Funk, t. I, p. 48, avait cité un passage de saint Matthieu avec la formule : ὡς γέγραπται. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, XLVII, 3, Funk, t. I, p. 160, dit aux Corinthiens que saint Paul leur a écrit une lettre πνευματικῶς, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Si saint Ignace, *Phil.*, VIII, 2; IX; *Smyrn.*, V, 1; VII, 2, Funk, t. I, p. 270, 272, 278, 282, parle plutôt de l'Évangile oral et de la prédication apostolique, son témoignage cependant embrasse dans une certaine mesure l'Évangile écrit, qu'il joint à la loi de Moïse et aux prophètes. Le c. XI, 6, de l'Épître à Diognète, Funk, t. I, p. 410, s'il était authentique, prouverait que les Pères apostoliques assimilaient les évangélistes et les apôtres aux prophètes. La *II Cor.*, II, 4, Funk, t. I, p. 186, cite une parole des Évangiles à la suite de versets d'Isaïe et l'introduit en ces termes : καὶ ἕτερα δὲ γραφὴ λέγει. Saint Justin se sert de la même formule : « il est écrit, » pour amener les citations des Évangiles et celles de l'Ancien Testament, par exemple, *Dial. cum Tryph.*, 49, *P. G.*, t. VI, col. 584. Il regarde formellement l'Apocalypse comme une révélation divine. *Ibid.*, 81, col. 669. La croyance à l'inspiration des livres du Nouveau Testament a donc précédé l'apparition du montanisme et il reste vrai que l'Église n'a jamais traité les écrits apostoliques comme des livres profanes et ordinaires.

3. Sans doute, quelques-uns des premiers écrivains ecclésiastiques semblent s'être servis d'écrits apocryphes, encore qu'on ait beaucoup exagéré cet emploi. Ainsi, la *II Cor.*, V, 2-4; VIII, 5; XII, 2-5, Funk, t. I,

p. 188, 190, 194, 198, cite des paroles du Seigneur, et l'une d'elles comme provenant de l'Évangile, paroles qui ne se trouvent pas dans les Évangiles canoniques. Sont-elles extraites d'Évangiles apocryphes? Pas nécessairement, puisque les deux premières paraissent empruntées à la tradition orale, appelée autrefois Évangile. La troisième, il est vrai, se trouvait dans l'Évangile des Égyptiens, mais avec d'autres détails. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 1149. L'emprunt n'est donc pas direct et les deux documents dépendent d'une tradition plutôt que d'un écrit plus ancien. Saint Ignace, *Ad Smyrn.*, III, 2, Funk, t. I, p. 276, cite une parole de Jésus, qui ne se lit pas dans les Évangiles canoniques. Eusèbe, *H. E.*, III, 36, *P. G.*, t. XX, col. 292, avoue en ignorer la provenance. Saint Jérôme, *De viris*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633, y reconnaît une citation de l'Évangile des Hébreux; mais Origène la reproduit partiellement comme venant de la Prédication de Pierre. *De princ.*, proœm., 8, *P. G.*, t. XI, col. 119. Saint Ignace ne l'a peut-être pas empruntée à une source écrite. En tout cas, on a remarqué que c'est la seule parole de Jésus qui soit mentionnée comme telle par cet écrivain avec indication de circonstances historiques, et on s'est demandé s'il n'agit pas ainsi parce qu'elle était peu connue et étrangère aux Évangiles canoniques. Certaines ressemblances de ces écrits, *Apol.*, I, 16, 61; *Dial. cum. Tryph.*, 41, *P. G.*, t. VI, col. 353, 420, 421, 564, avec la Didaché, I, 2; VII; XIV, Funk, t. I, p. 2, 16-18, 32, ont fait penser qu'il connaissait cet ouvrage et qu'il regardait son contenu comme apostolique. Tandis que les hérétiques attribuaient à dessein aux apocryphes une origine apostolique, afin d'étayer sur eux leurs erreurs, on ne peut affirmer avec une pleine certitude que les écrivains orthodoxes qui les employaient les mettaient sur le même rang que les livres du Nouveau Testament. Du reste, ces écrits apocryphes n'étaient pas reçus dans l'usage public et officiel des Églises. De leur emploi par quelques Pères on ne peut donc conclure que l'Église ne possédait pas alors une collection canonique du Nouveau Testament. Cette collection existait certainement quoiqu'elle n'eût pas partout la même étendue. D'ailleurs, les divergences ne concernaient que quelques écrits apostoliques et elles provenaient non pas de la confusion de ces écrits avec les apocryphes, mais bien de leur diffusion moins rapide dans certains milieux chrétiens. Partout donc on recevait alors les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; les autres livres du Nouveau Testament étaient isolément connus déjà, sinon partout, du moins dans diverses Églises, et certains apocryphes n'excitaient pas encore une défiance suffisante chez quelques écrivains orthodoxes, ou même peut-être dans quelques communautés. Cf. Harnack, *Das N. T. um das Jahr 200*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; *Dogmengeschichte*, t. I, p. 337-363; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1902, p. 1-38.

3° *De 170 à 220.* — Durant cette période, le recueil du Nouveau Testament est, de l'aveu de tous, mis sur le même rang que celui de l'Ancien, les apôtres sont assimilés aux prophètes. S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 27, 2; 35, 4, *P. G.*, t. VII, col. 803, 841; S. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 58, *P. G.*, t. X, col. 777; Clément d'Alexandrie, *Coh. ad Græcos*, I, *P. G.*, t. VIII, col. 57. On dresse pour la première fois des listes ou catalogues des livres des apôtres; mais ces catalogues ne sont pas identiques et ils montrent par leur contenu que des écrits apostoliques, reçus officiellement dans des Églises, ne le sont pas encore dans d'autres. Enfin, il s'élève des doutes au sujet de livres apostoliques, sur lesquels auparavant aucune hésitation ne s'était produite. Ainsi en est-il de l'Apocalypse. Voir t. I, col. 1464-1465. Caïus, opposé à l'Apocalypse, ne comptait pas l'Épître aux Hébreux au nombre des Épîtres de saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 573. Saint Hippolyte, son adversaire, était sur ce point du même avis que lui. Photius, *Biblioth.*, 121, 232, *P. G.*, t. CIII, col. 402, 1103, 1106. Le canon de Muratori, qu'on a attribué à Caïus, mais qui est plutôt d'Hippolyte, voir col. 1309, mentionne les quatre Évangiles, les Actes, treize Épîtres de saint Paul, l'Épître de Jude, les Épîtres de saint Jean et l'Apocalypse. Il ne parle pas de l'Épître aux Hébreux, ni de l'Épître de saint Jacques, ni de celles de saint Pierre (au moins de la seconde); il reçoit l'Apocalypse, bien qu'il connaisse les doutes produits à son sujet. Il exclut le Pasteur d'Hermas et il condamne les apocryphes hérétiques. Preuschen, *Analecta*, p. 129-137. (Le P. J. Chapman, *L'auteur du canon muratorien*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1904, p. 240-265, a émis l'hypothèse que ce fragment était une partie du Ier livre des *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie, traduite en latin par un disciple de Cassiodore. Ce fragment nous ferait donc connaître, non pas le sentiment de l'Église romaine sur le canon du Nouveau Testament, mais celui de l'Église d'Alexandrie.) La lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie (177), Eusèbe, *H. E.*, V, 1, *P. G.*, t. XX, col. 416 sq., contient des emprunts ou des allusions au plus grand nombre des livres du Nouveau Testament. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, *P. G.*, t. VII, col. 885 sq., n'a reçu de la tradition que quatre Évangiles et il expose le symbolisme du nombre de cet Évangile *tétramorphe*, seul inspiré, non sans doute en vue de prouver la canonicité de ces quatre récits, canonicité qui n'avait plus besoin de preuve, mais afin de mieux affirmer la foi de l'Église. Il recueille cependant les traditions orales qui concernent Jésus-Christ, et il rapporte quelques paroles du Seigneur qui ne sont pas dans les Évangiles canoniques, I, 20; II, 34; V, 33, col. 656, 836, 1213. Mais il méprise les livres apocryphes et les traditions suspectes. Il emploie les Actes, œuvre de saint Luc, III, 14, col. 913; les Épîtres de saint Paul, sauf celle à Philémon qu'il n'a pas eu l'occasion de citer, la Ire de saint Pierre, les deux premières de saint Jean et l'Apocalypse. Il connaissait l'Épître aux Hébreux, mais pas comme de saint Paul. Photius, *Biblioth.*, 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104. Il n'a pas fait usage des autres Épîtres apostoliques. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896. Pour Tertullien, « l'instrument évangélique » n'est formé que des quatre Évangiles canoniques, possédés par l'Église depuis l'âge apostolique. *Adv. Marcion.*, IV, 2; V, 5, *P. L.*, t. II, col. 363, 366; *De præscript.*, 38, col. 51-52. Cet écrivain admet les Actes, treize Épîtres de saint Paul, la Ire de saint Jean, celle de Jude et l'Apocalypse. Il cite l'Épître aux Hébreux comme étant de saint Barnabé mais il ne semble pas admettre sa canonicité. *De pudicitia*, 20, *ibid.*, col. 1021. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193, affirme que l'Évangile des Égyptiens n'est pas un des quatre qui ont été transmis par la tradition. Il vénère les Actes écrits par saint Luc, comme Écriture divine. *Pæd.*, II, 1, *ibid.*, col. 404; *Strom.*, V, 12, *P. G.*, t. IX, col. 124. Il cite même l'Épître aux Hébreux avec les autres lettres de saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 549, nous apprend que Clément, dans ses *Hypotyposes* qui sont perdues, avait brièvement expliqué les deux Testaments, même les antilégomènes tels que l'Épître de Jude et les autres Épîtres catholiques, celle de Barnabé et l'Apocalypse attribuée à saint Pierre. Clément cite aussi beaucoup d'écrits apocryphes. Voir col. 1587. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894; Kutter, *Clemens Alexandrinus und das N. T.*, Giessen, 1898. Saint Théophile d'Antioche se servait des quatre Évangiles, des Épîtres de saint Paul, même de celle aux Hébreux, des deux de saint Pierre et de l'Apocalypse.

Les écrits apostoliques formaient donc alors dans toutes les Églises une collection qui était mise sur le même rang que l'Ancien Testament; mais l'étendue de cette collection n'était pas encore partout identique. Les quatre Évangiles, les Actes des apôtres, treize Épîtres de saint Paul, la Ire de saint Pierre et peut-être les trois de saint Jean étaient reçus partout. L'Épître aux Hébreux faisait partie du recueil des Épîtres de saint Paul à Alexandrie; Tertullien l'attribuait à saint Barnabé. La IIe Épître de saint Pierre était reçue à Alexandrie et probablement aussi à Antioche. La lettre de saint Jude était plus répandue et on la tenait pour un écrit apostolique à Alexandrie, à Rome et en Afrique. Celle de saint Jacques ne se trouve qu'à Alexandrie. A Rome, Caius discute l'Apocalypse, reçue partout ailleurs comme prophétie et comme œuvre de l'apôtre saint Jean. Mais à côté des livres canoniques, on trouve alors cités et employés un grand nombre d'apocryphes, considérés comme tels, et d'autres écrits, traités en certains lieux comme Écriture, mais plus tard définitivement exclus du canon. Clément d'Alexandrie, en particulier, faisait un fréquent usage des apocryphes. Il connaissait les Évangiles des Égyptiens et des Hébreux, les Actes de Jean, les Traditions de Matthias, la Prédication et l'Apocalypse de Pierre. Mais il ne recevait pas ces deux Évangiles apocryphes à l'égal des canoniques; il ne désigne jamais comme Écriture la Prédication de Pierre qu'il cite souvent. Bien qu'il reconnaisse comme inspirée l'Apocalypse de Pierre, il accorde cependant un plus grand crédit à l'Apocalypse de Jean qui est pour lui la révélation par excellence. Il cite fréquemment le Pasteur et n'a aucun doute sur son inspiration; il emploie aussi l'Épître de saint Clément et appelle son auteur un apôtre; et il analysait la IIe lettre dans ses *Hypotyposes*. Il s'est inspiré aussi de la Didaché. Mais Clément n'est pas un fidèle témoin de la tradition de l'Église d'Alexandrie. Sa prédilection personnelle pour les apocryphes l'a amené à citer des écrits que son Église ne recevait pas. Celle-ci n'employait officiellement que le Pasteur, la Ire Épître de Clément, l'Épître de Barnabé et la Didaché. Dausch, *op. cit.*, p. 33-38. L'évêque de Rome, peut-être saint Victor (189-198), qui a écrit le traité *De aleatoribus*, 4, *P. L.*, t. IV, col. 830, allègue le Pasteur comme Écriture divine et cite la Didaché au milieu de témoignages empruntés à saint Paul. Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 20, *P. G.*, t. VII, col. 1032, cite aussi le Pasteur comme Écriture. Il estimait l'épître de saint Clément aux Corinthiens, mais il ne la plaçait pas avec les Écritures, III, 3, col. 850. Tertullien, encore catholique, était favorable au Pasteur d'Hermas et ne blâmait pas ceux qui admettaient son inspiration, *De orat.*, 16, *P. L.*, t. I, col. 1171; mais devenu montaniste, il le traite d'apocryphe et affirme que l'Église catholique le tenait alors pour apocryphe, en vertu, semble-t-il, d'une déclaration officielle et récente. *De pudicitia*, 10, *P. L.*, t. II, col. 1000. Tertullien n'admettait pas non plus l'autorité des Actes de Paul et de Thècle. L'auteur du canon de Muratori paraît, lui aussi, opposé au Pasteur. Il fait ressortir son origine récente et s'il permet de le lire, il déclare qu'on ne doit pas l'employer, dans les réunions publiques de la communauté, avec les prophètes dont le nombre est clos, ni avec les apôtres. Il réprouve deux lettres faussement attribuées à saint Paul. Au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 12, *P. G.*, t. XX, col. 545, l'évêque d'Antioche, Sérapion (vers 190-210), trouva dans la ville de Rossos l'Évangile de Pierre entre les mains des chrétiens; croyant ceux-ci orthodoxes, il leur permit de lire cet apocryphe; mais averti qu'ils étaient suspects d'hérésie, il le lut et le condamna à cause des erreurs qu'il y reconnut. Saint Denys de Corinthe, dans une lettre au pape Soter, dit que son Église lit régulièrement la lettre de saint Clément et qu'elle lira désormais publiquement la lettre qu'elle a reçue de l'Église romaine. Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, *P. G.*, t. XX, col. 388. En résumé donc, les apocryphes proprement dits, qui constituent la littérature pseudo-apostolique, sont rejetés à peu près universellement. Seuls, des livres écrits par des chrétiens connus ou inconnus dans un but d'édification sont encore regardés en certains milieux comme Écriture divine et même sont lus publiquement dans quelques Églises. Toutefois, le crédit de quelques-uns, notamment du Pasteur, est déjà en décadence, et tous finiront par être définitivement exclus du canon au cours du IVe siècle. A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866, a édité et annoté ces livres qui ont passé longtemps pour inspirés.

L'hérésie montaniste a favorisé ce triage entre les Écritures canoniques et les apocryphes. Ses partisans ne rejetaient aucun livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament; mais ils y ajoutaient de nouvelles prophéties, qui devaient former le Testament du Saint-Esprit ou du Paraclet. Les catholiques furent donc amenés à leur opposer la véritable notion de la révélation chrétienne qui avait été parachevée par Jésus-Christ et les apôtres. Il en résulta pour le Nouveau Testament que tout écrit qui n'était pas garanti par l'autorité apostolique, devait être exclu du nombre des documents officiels de la révélation chrétienne. C'est ainsi que le Pasteur, si estimé au IIe siècle, fut rejeté à la fois par les montanistes et les catholiques occidentaux. La réaction antimontaniste suscita même de l'opposition aux écrits authentiques de saint Jean. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, *P. G.*, t. VII, col. 890, signale des adversaires du quatrième Évangile. Saint Philastrius, *Hær.*, 60, *P. L.*, t. XII, col. 1174, dit que ces hérétiques l'attribuaient ainsi que l'Apocalypse à Cérinthe. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, *P. G.*, t. XLI, col. 888 sq., les appelle des aloges. Voir t. I, col. 898-901. Caius de Rome leur emprunte des arguments contre l'Apocalypse, et il est réfuté par saint Hippolyte. Voir t. I, col. 1464-1465. Le canon du Nouveau Testament n'était donc pas encore fixé définitivement; la discussion va même s'élever dans la suite à propos des deutérocanoniques.

IIe PÉRIODE, DISCUSSION DES DEUTÉROCANONIQUES DANS QUELQUES ÉGLISES. — 1° *En Orient.* — C'est en Orient que cette discussion commence au IIIe siècle; elle passe en Occident et se prolonge durant tout le IVe et jusqu'au milieu du Ve. Elle a pris son origine dans la comparaison des traditions diverses des Églises. Origène, le premier, constate ces divergences et soulève des doutes au sujet des livres controversés. Il partage le Nouveau Testament en deux parties, l'Évangile ou les Évangiles et l'apôtre ou les apôtres. *De princ.*, IV, 16, *P. G.*, t. XI, col. 376; *In Jer.*, homil. XXI, *P. G.*, t. XIII, col. 536. Il connaît les Évangiles apocryphes, mais il n'approuve que les quatre qui doivent être reçus. *In Luc.*, homil. I, *ibid.*, col. 1803. Il accepte quatorze Épîtres de saint Paul; il sait toutefois que l'Épître aux Hébreux est rejetée par quelques-uns comme n'étant pas de Paul. *Epist. ad Afric.*, 9, *P. G.*, t. XI, col. 65; *In Matth., comment. series*, n. 28, *P. G.*, t. XIII, col. 1637. Plus tard, il concède que les idées seules sont de l'apôtre, mais que la rédaction est d'un de ses disciples. Il reconnaît les deux Épîtres de saint Pierre; mais la première seule est reçue universellement, et il y a doute sur la seconde. Saint Jean a écrit l'Apocalypse et trois Épîtres, quoique tous n'admettent pas que les deux dernières sont de lui. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 581-585. Origène cite les Épîtres de saint Jude et de saint Jacques, tout en n'ignorant pas qu'elles ne sont pas reçues par tous. *In Matth.*, t. XVII, 30, *P. G.*, t. XIII, col. 1569; *In Joa.*, t. XIX, 6; XX, 10, *P. G.*, t. XIV, col. 569, 572. Il croit à l'inspiration du Pasteur. *In Rom.*, l. X, *P. G.*, t. XIV, col. 1282. L'Épître de Barnabé est une épître « catholique », *Cont. Celsum*, I, 63, *P. G.*, t. XI, col. 777, et

elle est citée comme Écriture avec le Pasteur. *De princ.*, II, I; III, 4, *ibid.*, col. 186, 389. Origène tient ces écrits pour Écritures divines; mais il sait qu'ils sont contestés et il en parle comme n'étant pas reçus partout. *In Num.*, homil. VIII, *P. G.*, t. XII, col. 622; *In Matth.*, t. XIV, 21, *P. G.*, t. XIII, col. 1240. Il cite quelques apocryphes, par exemple l'Évangile des Hébreux, *In Jer.*, homil. XV, 4, *ibid.*, col. 483, et les Actes de Paul, *In Joa.*, t. XX, 12, *P. G.*, t. XIV, col. 600, mais avec restriction. A propos de la Doctrine de Pierre, il observe que cet écrit ne rentre pas dans la catégorie des livres ecclésiastiques, émanant d'apôtres ou d'hommes inspirés. *De princ.*, præf., 8, *P. G.*, t. XI, col. 119-120. Il distinguait trois sortes d'Écritures : les authentiques, les apocryphes et les mixtes. *In Joa.*, t. XIII, 17, *P. G.*, t. XIV, col. 424-425. Les mixtes sont des livres inspirés dont le texte a été corrompu. Pour lui, les deutérocanoniques sont au nombre des Écritures authentiques. Cf. *In Jesum Nave*, homil. VII, I, *P. G.*, t. XII, col. 857. A. Zollig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 88-90. Denys d'Alexandrie, disciple d'Origène, est d'accord avec son maître, sauf en deux points. Il accentue les doutes relatifs à l'authenticité des deux dernières Épîtres de saint Jean, Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, *P. G.*, t. XX, col. 697, 700, et il prétendait que l'Apocalypse était d'un autre auteur que le quatrième Évangile. Voir t. I, col. 1465. Saint Pamphile, *Apol. pro Origene*, 7, *P. G.*, t. XVII, col. 596, cite l'Apocalypse sous le nom de saint Jean, ainsi que saint Méthode de Tyr, *Conviv.*, I, 5; VIII, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 45, 144. Les Constitutions apostoliques, II, 57, *P. G.*, t. I, col. 728-729, ne mentionnent ni les Épîtres catholiques, ni l'Apocalypse. pas plus que la Doctrine d'Addaï. *The Doctrine of Addaï*, édit. Phillips, 1876, p. 46.

Eusèbe a recueilli avec soin tous les témoignages traditionnels concernant le Nouveau Testament et il a résumé le résultat de ses recherches dans un catalogue comprenant trois catégories de livres : les ὁμολογουμένα, qui étaient reçus universellement, les ἀντιλεγομένα ou controversés, mais qui étaient regardés comme authentiques par la plupart, enfin les νόθα ou apocryphes. Quelques livres flottent entre l'une ou l'autre de ces trois catégories. Sont universellement reçus les quatre Évangiles, les Actes des apôtres, les Épîtres de saint Paul, la Ire de saint Pierre et, si l'on veut, l'Apocalypse. Les livres contestés, mais connus du plus grand nombre, sont les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, la IIe de saint Pierre, la IIe et la IIIe de saint Jean. Les apocryphes sont de deux sortes : les uns, tels que les Actes de Paul, le Pasteur, l'Apocalypse de Pierre, l'Épître de Barnabé, les Διδαχαὶ des apôtres et, si l'on veut, l'Apocalypse de saint Jean, que quelques-uns rejettent, et encore l'Évangile des Hébreux, sont contestés; les autres, tels que les Évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthias, etc., et les Actes d'André, de Jean et des autres apôtres, sont hérétiques et doivent être rejetés comme absurdes et impies. *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 228. Il connaît aussi les doutes relatifs à l'Épître aux Hébreux, rejetée par quelques-uns comme n'étant pas de saint Paul. *H. E.*, III, 3, col. 217. Ailleurs, il place l'Épître de saint Clément au nombre des écrits communément reçus. *H. E.*, III, 16, 38, col. 249, 293.

Les divergences qu'Eusèbe avait constatées dans les traditions et les usages des Églises, surtout de l'Orient, persévérèrent au cours du IVe siècle. Saint Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1176, comprend au canon du Nouveau Testament tous les livres protocanoniques et deutérocanoniques. Il ajoute que la Didachè et le Pasteur ne sont pas canonisés, mais avec les deutérocanoniques de l'Ancien Testament ont été destinés par les Pères à l'enseignement des catéchumènes. Il ne mentionne aucun doute relativement aux deutérocanoniques du Nouveau Testament, et il est à noter que le sentiment de saint Denys d'Alexandrie sur l'Apocalypse n'a pas prévalu contre la tradition et la pratique de son Église, favorables à ce livre. Didyme d'Alexandrie, *Com. in Epist. cathol.*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1774, sait que la IIe Épître de saint Pierre est apocryphe et n'est pas au canon, bien qu'elle soit lue en public. Il cite l'Apocalypse, *De Trinit.*, III, 5, *ibid.*, col. 840, ainsi que saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in spiritu et veritate*, VI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 433. L'Apocalypse, qui prévalait à Alexandrie, était rejetée ou discutée en Orient. Le concile de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, le 85e canon apostolique, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, le canon grec des soixante livres, Preuschen, *Analecta*, p. 159, celui de saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 475, contiennent tous les deutérocanoniques, sauf l'Apocalypse seule. Saint Amphiloque, *Iamb.*, *ibid.*, col. 1537, place ce dernier livre parmi les antilégomènes. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500, passe sous silence l'Apocalypse. Saint Épiphane, qui l'admet, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 500, connaît les objections des aloges. Voir col. 1585. Cependant, saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, X, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 664, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, 17; *Serm.*, XLII, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 97, 469, citent l'Apocalypse. Dans leurs commentaires de ce livre, *P. G.*, t. CVI, col. 220, 493, André et Arétas, évêques de Césarée en Cappadoce, affirment qu'ils ont utilisé des explications de saint Grégoire de Nazianze. Saint Basile, *Adv. Eunom.*, IV, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 677, et saint Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.*, II; *Adv. Apoll.*, 37, *P. G.*, t. XLV, col. 501, 1208, emploient aussi l'Apocalypse. Seule, l'Église d'Antioche semble rejeter complètement ce livre ainsi que les quatre petites Épîtres catholiques. Saint Jérôme, *Tract. de Ps.* I, dans Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 5-6, connaît l'exclusion de l'Apocalypse dans les Églises orientales, et il lui oppose la pratique et la tradition antérieures. Léonce de Byzance, *Cont. Nest. et Eutych.*, VI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1366. reproche à Théodore de Mopsueste d'avoir rejeté toutes les Épîtres catholiques. Junilius, qui est l'écho de Théodore, relate les doutes des Orientaux touchant l'Apocalypse et il en fait lui-même un livre d'autorité moyenne, parce qu'il est accepté d'un grand nombre surtout en Occident. *Instit. regul. div. legis*, I, 4, *P. L.*, t. LXVIII, col. 19-20; Kihn, *op. cit.*, p. 475. Les œuvres de saint Chrysostome et de Théodoret ne contiennent aucune citation de l'Apocalypse et des quatre petites Épîtres catholiques. La Synopse, attribuée à saint Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 308, 424, omet ces mêmes livres. Une homélie qui se trouve parmi les œuvres de saint Chrysostome et qui est vraisemblablement d'un contemporain, dit de la Ire Épître de saint Jean qu'elle n'est pas apocryphe, mais que la IIe et la IIIe sont mises hors du canon par les Pères. *P. G.*, t. LVI, col. 424. Théodoret, *In Heb.*, proœm., *P. G.*, t. LXXXII, col. 674, suppose que ce sont les ariens qui ont discuté l'Épître aux Hébreux; pour lui, il croit qu'elle est de saint Paul et il assure que les anciens l'ont reçue comme telle. La Peschito n'avait ni l'Apocalypse ni les Épîtres catholiques, et Aphraate ne les cite pas; mais saint Éphrem les a connues et citées. Elles ne sont pas non plus mentionnées dans le canon syriaque, des environs de 400, publié par Mme Lewis, *Studia Sinaitica*, Londres, 1894, t. I, p. 11-14. Le total des stiques montre que leur absence n'est pas fortuite.

2° *En Occident.* — L'Église occidentale conservait fidèlement les livres qu'elle avait toujours reçus comme apostoliques; elle mit du temps à recevoir ceux qu'elle n'avait pas d'abord reconnus. En Afrique, saint Cyprien ne connaissait ni l'Épître aux Hébreux ni les quatre Épîtres catholiques. Cependant au concile de Carthage

présidé par lui en 256, un évêque cita un passage de la IIe lettre de saint Jean dans la question du baptême des hérétiques. *P. L.*, t. III, col. 1072. L'Épître de saint Jude est citée dans un traité contre Novatien, composé vraisemblablement par un évêque d'Afrique, contemporain de saint Cyprien. *Opera*, édit. Hartel, Vienne, 1881, t. III, p. 67. Commodien, *Instr.*, II, 6, 4; *Carm. apol.*, 316, 331, édit. Dombart, Vienne, 1887, p. 67, 135, 137, cite l'Épître aux Hébreux, l'Épître de saint Jacques, que ne connaissait pas saint Cyprien. Novatien, *De Trinit.*, XVI, *P. L.*, t. III, col. 917, fait allusion à l'Épître aux Hébreux. Le canon de Cheltenham, publié par Mommsen, mentionne les trois Épîtres de saint Jean et les deux de saint Pierre. Les mots : *una sola*, ajoutés à la suite de ces deux mentions, ne sont pas nécessairement des restrictions, et M. Duchesne, *Bulletin critique*, 15 mars 1886, p. 117, a proposé de les compléter ainsi : [*Jacobi*] *una sola*; [*Judæ*] *una sola*. Voir Preuschen, *Analecta*, p. 139. Saint Optat de Milève ne cite pas non plus l'Épître aux Hébreux. Elle restait donc étrangère à l'Église d'Afrique. L'Ambrosiaster, *In II Tim.*, I, *P. L.*, t. XVII, col. 485, et Pélage, *In Rom.*, *P. L.*, t. XXX, col. 667, la citent comme Écriture, ainsi que saint Hilaire de Poitiers, *De Trinit.*, IV, 11, *P. L.*, t. X, col. 104; Lucifer de Cagliari, *De non conv. cum hæret.*, 10, édit. Hartel, Vienne, 1886, p. 20, 22; le prêtre Faustin, *De Trinit.*, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 61; saint Ambroise, *De fuga sæc.*, 16, *P. L.*, t. XIV, col. 577, etc. Lucifer, *op. cit.*, 15, *ibid.*, p. 33, et saint Ambroise, *In Luc.*, VI, 43, *P. L.*, t. XV, col. 1679, citent aussi l'Épître de saint Jude. Saint Hilaire, *De Trinit.*, I, 17; IV, 8, *P. L.*, t. X, col. 38, 101, cite la IIe Épître de saint Pierre et la lettre de saint Jacques. Philastrius, *Hær.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199, mentionne parmi les Livres saints treize Épîtres de saint Paul seulement et les sept Épîtres catholiques; il omet l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, mais il signale les hérésies qui rejettent l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse, ou l'Épître de saint Paul aux Hébreux. *Hær.*, 60, 89, col. 1174, 1206. Rufin, *Exposit. symb.*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374, copie saint Athanase et a un canon complet. Saint Jérôme, *Epist. ad Paulin.*, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 548, énumère tous les livres du Nouveau Testament. Il connaît et rapporte la diversité des opinions relativement à l'Épître aux Hébreux. *De viris*, 5, 59, *P. L.*, t. XXIII, col. 617, 669; *Epist.*, CXXIX, *ad Dardan.*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 1103. Il la reçoit sur l'autorité des anciens, bien que les Latins ne la reçoivent pas, comme il reçoit l'Apocalypse malgré les doutes des Grecs. *Tract. de Ps. I; de Ps. CXLIX*, dans Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 5-6, 314. Parfois cependant, à cause de l'usage latin, saint Jérôme fait des restrictions à son sujet. *In Ezech.*, XXVIII, 11, *P. L.*, t. XXV, col. 272; *In Zach.*, VIII, 1, *ibid.*, col. 1465; *In Epist. ad Eph.*, II, 15, *P. L.*, t. XXVI, col. 475. Mais si saint Jérôme n'a pas d'hésitation relativement à l'Épître aux Hébreux et à l'Apocalypse, il est moins ferme à propos des autres deutérocanoniques. Il sait que la IIe lettre de saint Pierre est contestée par le plus grand nombre, *De viris*, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 608; mais il explique la diversité de style par le recours à divers secrétaires. *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 1002. Pour l'Épître de saint Jacques, elle aurait été écrite par un autre et aurait ensuite acquis peu à peu de l'autorité. *De viris*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 609. L'Épître de Jude est rejetée par le plus grand nombre, quoiqu'elle ait, elle aussi, acquis peu à peu de l'autorité et qu'elle soit comptée parmi les saintes Écritures. *Ibid.*, 4, col. 613-615. Les deux dernières Épîtres de Jean sont attribuées à Jean l'Ancien; beaucoup pensent qu'elles ne sont pas de l'apôtre, mais du prêtre Jean. *Ibid.*, 9, 18, col. 623, 637. Saint Jérôme accepte cependant pour son propre compte tous les deutérocanoniques du Nouveau Testament, il rejette les apocryphes et permet la lecture publique du Pasteur, de l'Épître de Barnabé, de l'Épître de saint Clément en vue de l'édification. Cf. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles et Paris, 1903, p. 247-267, 271-282; P. Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des deutérocanoniques*, dans la *Science catholique*, février 1904, p. 193-210.

Désormais, le canon du Nouveau Testament était définitivement fixé en Occident. A Rome, le pape Damase publiait, en 382, un décret reproduit plus tard par le pape Gélase et comprenant tous les livres du Nouveau Testament. Selon la leçon de quelques manuscrits, il y resterait, à propos des Épîtres de saint Jean, un indice des doutes anciens; les deux dernières étaient attribuées au prêtre Jean. Labbe, *Concil.*, t. IV, col. 1261. Mais d'autres manuscrits, reproduisant le remaniement fait par saint Gélase, ne contiennent plus cette distinction et disent : *Johannis apostoli epistolæ III*, Preuschen, *Analecta*, p. 149, comme plus tard Innocent Ier dans sa lettre à Exupère de Toulouse. *P. L.*, t. XX, col. 501. En Afrique, saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 40, dresse un canon complet. L'évêque d'Hippone n'ignorait pas cependant les doutes antérieurs sur l'Épître aux Hébreux, *De peccat. mer. et remiss.*, I, 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 137; *Enchiridion*, 8, *P. L.*, t. XL, col. 225, et lui-même, à partir de 409, jusqu'à sa mort, il ne la cite plus comme l'œuvre de saint Paul. O. Rottmanner, *Saint Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1901, p. 257-261. Il semble craindre aussi que les pélagiens ne lui contestent l'Apocalypse. *Serm.*, CCXCIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1376. Il repousse les apocryphes. D'ailleurs, le concile d'Hippone en 393 avait promulgué un canon complet qui a été renouvelé à Carthage en 397 et en 419. Mansi, t. III, col. 924, 891; t. IV, col. 430. Voir t. I, col. 2341-2344. En Espagne et dans la Gaule, le canon était identique.

L'usage liturgique et ecclésiastique l'emporta donc définitivement sur les doutes qui avaient surgi au IIIe siècle à la suite de la comparaison des traditions divergentes des Églises. Quoique Cosmas Indicopleustes, *Topog. christ.*, XII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 373, omette encore, vers 540, l'Apocalypse et les sept Épîtres catholiques, quoique le patriarche Nicéphore, *P. G.*, t. C, col. 1056, range encore au IXe siècle, l'Apocalypse parmi les antilégomènes, l'Église grecque, à partir du VIe siècle, accepte ces écrits autrefois contestés. Cf. Léonce de Byzance, *De sectis*, II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200; S. Jean Damascène, *De orthodoxa fide*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180; Synopse dite de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 289-293; Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 45, *P. G.*, t. CXLV, col. 880-885. Dès la fin du IVe siècle, le canon du Nouveau Testament ne subit plus la moindre variation dans l'Église latine, et on rencontre seulement de loin en loin, au cours du moyen âge, quelque mention des anciens doutes sur les deutérocanoniques. Cf. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 208-233. Aussi le pape Eugène IV, en 1441, promulgua, dans son décret aux jacobites, un canon identique à celui du canon de Damase, et le concile de Trente définit officiellement, en 1546, la canonicité de tous les livres du Nouveau Testament sans distinction.

J. Ens, *Bibliotheca sacra sive diatribæ de librorum N. T. canone*, in-12, Amsterdam, 1710; J. Jones, *New and full method of settling the canonical authority of the N. T.*, 3 in-8°, Londres, 1726-1727; Oxford, 1798, 1827; E. H. D. Stosch, *Commentatio historico-critica de librorum N. T. canone*, in-8°, Francfort, 1755; Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus*, in-8°, Zurich, 1844; H. W. J. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, Erlangen, 1846; C. A. Credner, *Geschichte des neutestamentlichen Kanon*, édit. Volkmar, in-8°, Berlin, 1860; B. F. Westcott, *A general survey of the history of the canon*

of the N. T. during the first four centuries, in-12, Cambridge, 1855; 6e édit., Londres, 1889; E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, in-8°, Strasbourg, 1863; 2e édit., 1864; Id., *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 6e édit., in-8°, Brunswick, 1887, p. 316-403; Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung*, in-8°, Halle, 1863; M. Nicolas, *De la formation du canon du N. T.*, dans les *Études critiques sur la Bible. N. T.*, in-8°, Paris, 1864, p. 291-429; A. Charteris, *Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical book of the N. T.*, in-8°, Édimbourg, 1880; K. Wieseler, *Zur Geschichte der Neutestamentlichen Schrift*, in-8°, Leipzig, 1880; A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, in-8°, Paris, 1891; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. 2 in-8°, 1888-1892; Id., *Grundriss der Gesch. des neutestam. Kanons*, in-8°, 2e édit., 1904; P. Batiffol, *l'Église naissante. Le canon du N. T.*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 10-26, 226-233; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, in-8°, 1903; Grégory, *Canon and Text of the N. T.*, 1907; J. Leipoldt, *Geschichte des neutes. Kanons*, 1907; P. Dausch, *Der Kanon des N. T.*, 1908.

V. Décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*. — *I. Texte et traduction.*

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ, omni creaturæ prædicari jussit; perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus...; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit, et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti : Testamenti Veteris, quinque Moysi, id est, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdræ primus, et secundus qui dicitur Nehemias; Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolæ, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel; duodecim prophetæ minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michæas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias; duo Machabæorum, primus et secundus. Testamenti Novi, quatuor Evangelia, secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem; Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quatuordecim Epistolæ Pauli apostoli, ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duæ ad Thessalonicenses, duæ ad Timothæum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos; Petri apostoli duæ, Joannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judæ apostoli una, et Apocalypsis Joannis apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones prædictas sciens et prudens contempserit; anathema sit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in confirmandis dogmatibus, et instaurandis in Ecclesia moribus, sit usura. Sess. IVe.

Le très saint concile de Trente œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois mêmes légats du siège apostolique y présidant, ayant toujours devant les yeux de conserver dans l'Église, en détruisant toutes les erreurs, la pureté même de l'Évangile, ce qui, après avoir été promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été ensuite publié premièrement par la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, et puis par ses apôtres à qui il a ordonné de l'annoncer à toute créature comme la source de toute vérité qui regarde le salut, et du bon réglement des mœurs; et considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites...; suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec un égal sentiment de piété et un égal respect tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque l'unique Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, aussi bien que les traditions elles-mêmes. Mais pour que personne ne puisse douter quels sont les Livres saints que le concile lui-même reçoit, il a pensé qu'il fallait joindre à ce décret le catalogue de ces livres. Or ce sont les suivants: De l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse, à savoir, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras, et le second qui est dit de Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier davidique qui contient cent cinquante psaumes, les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel; les douze petits prophètes, à savoir, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; deux livres des Machabées, le premier et le second. Du Nouveau Testament, les quatre Évangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean; les Actes des apôtres, écrits par l'évangéliste Luc; les quatorze Épîtres de l'apôtre Paul, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux; deux de l'apôtre Pierre, trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jacques, une de l'apôtre Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre Jean. Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces mêmes livres en entier avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Église catholique et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition latine de la Vulgate, ou méprise avec connaissance et de propos délibéré les traditions dont il a été parlé, qu'il soit anathème. Que tous sachent donc dans quel ordre et par quelle voie le concile lui-même, après avoir établi le fondement de la confession de foi, doit procéder, et de quels témoignages et secours il doit particulièrement se servir pour confirmer les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Église.

II. Commentaire. — 1° *Occasion du décret.* — Ce furent les erreurs protestantes qui provoquèrent la réunion du concile de Trente et l'élaboration, dans l'assemblée conciliaire, du décret qui nous occupe. Les protestants, exaltant l'Écriture, faisaient d'elle l'unique règle de la foi et méconnaissaient les traditions apostoliques et l'autorité même de l'Église. D'autre part, les premiers réformateurs refusaient d'admettre les livres deutérocanoniques de la Bible. En 1519, à Leipzig, dans sa controverse avec Jean Eck, Luther rejetait l'autorité de II Mach., XII, 44, au sujet du purgatoire, parce que ce livre des Machabées n'est pas dans le canon; il écartait aussi l'Épître de saint Jacques, parce qu'elle n'est pas d'accord avec saint Paul sur la foi justifiante; il n'acceptait pas non plus son témoignage en faveur de l'extrême-onction. Carlstadt défendit contre Luther les deutérocanoniques du Nouveau Testament. Dans les préfaces de son Nouveau Testament, imprimé en 1522, Luther écartait l'Épître aux Hébreux, celles de Jacques et de Jude, et l'Apocalypse. Ce n'étaient pas des livres principaux du Nouveau Testament, qui devaient poser le fondement de la foi. Leurs auteurs n'étaient pas des apôtres. La lettre de saint Jacques est une « épître de paille »; elle n'a pas la manière de l'Évangile. L'esprit de Luther ne peut s'accommoder de l'Apocalypse, où le Christ n'est ni honoré ni connu. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 86-107. Luther traitait plus mal encore les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 350-352. Mélanchthon n'attachait qu'une moindre importance aux deutérocanoniques du Nouveau Testament; Brentz les mettait au même rang que les apocryphes de l'Ancien; Flacius les déclarait douteux, alors que ceux de l'Ancien Testament

étaient pour lui apocryphes et sans autorité. Reuss, *op. cit.*, p. 354-356. Zwingle rejetait les uns et les autres. S. Berger, *op. cit.*, p. 107-109. Le concile de Trente avait à se prononcer sur les erreurs des protagonistes de la Réforme. Or, quatre articles, extraits des œuvres de Luther, ont servi de base aux discussions préalables à la IVe session. Les deux premiers, concernant l'Écriture, seule règle de la foi, et les livres deutérocanoniques, ont été condamnés par le décret *De canonicis Scripturis*. Sarpi, *Hist. du concile de Trente*, l. II, n. 43; Le Plat, *Monumenta ad hist. conc. Trident.*, Louvain, t. III, p. 386. Le concile avait donc à décider d'abord qu'elles étaient réellement les sources de la révélation, et il affirma que les vérités révélées se trouvent dans les traditions aussi bien que dans les Écritures. Voir TRADITION. Il devait déclarer quels livres rentraient dans le corps des Écritures et avaient une pleine autorité pour établir le dogme et la morale, et il adjoignit au décret un catalogue des Ecritures canoniques. Il avait enfin à définir que les traditions et les Écritures dans leur intégrité devaient être envisagées comme la règle objective de la foi et des mœurs, et il le fit en terminant son décret par une définition solennelle avec anathème contre les contradicteurs.

2° *Nature et critérium de la canonicité des Écritures.* — Dès le début de ses délibérations, le saint concile, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit et présidé par trois légats du siége apostolique, résolut de déclarer sur quelles autorités il s'appuyerait pour affirmer les dogmes et condamner les hérésies. C'est pourquoi à la congrégation générale du 8 février 1546, on proposa de définir quels Livres saints étaient reçus dans l'Église. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. conc. Trident.*, in-4°, Agram, s. d. (1874), t. I, p. 49. Le concile entendait donc, en définissant la canonicité des Livres saints, déterminer le principe régulateur de la foi. Severolo, *Diarium*, dans Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 28-29; Massarelli, *Diarium II, III, ibid.*, p. 434-473. D'ailleurs, le but, la teneur et la dernière clause du décret le montrent bien. Dans les congrégations particulières ou commissions, on examina, le 11 février, la manière dont on recevrait les Livres saints : serait-ce purement et simplement, ou en faisant étudier au préalable la question du canon par les théologiens en vue de résoudre les objections des adversaires? Dans la 2e commission, présidée par le cardinal de Sainte-Croix, plus tard Marcel II, les avis furent partagés. Les uns voulaient qu'on étudiât les preuves de la canonicité des deutérocanoniques, non sans doute parce qu'on doutait de leur canonicité, mais plutôt parce qu'on voulait par là affermir la foi des simples et des ignorants. La majorité fut d'avis qu'on reçût les Livres saints purement et simplement. On ne revient pas sur les choses décidées et on peut renvoyer aux ouvrages des théologiens, de Jean Cochlée en particulier, pour justifier la canonicité des livres contestés. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 49-51; Merkle, *loc. cit.*, p. 30, 434, 478. A la congrégation générale du lendemain, le cardinal del Monte résuma les conclusions des congrégations particulières. Le concile reconnaissait deux sources de la révélation, l'Écriture et les traditions, et admettait, comme le concile de Florence, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après discussion, on fut unanimement d'avis de les recevoir purement et simplement, mais les divergences s'accentuèrent au sujet de savoir si on exposerait les preuves de la canonicité; on ne put conclure et on renvoya la solution de cette question à la congrégation suivante. Elle eut lieu le 15 février. 16 Pères se prononcèrent pour l'indication des arguments favorables à la canonicité; 24 furent pour leur omission. La majorité décida ainsi que les Livres saints seraient reçus sans examen ni discussion de preuves, mais par une simple énumération, comme avait fait le concile de Florence. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 51-53; Merkle, *loc. cit.*, p. 30-32, 434-435, 478-480. Les théologiens du concile, consultés à ce sujet le 28 février, émirent, eux aussi, des avis différents, qui n'influèrent pas sur la chose déjà jugée. Theiner, p. 54. Le concile se bornait donc à affirmer la foi de l'Église touchant l'autorité canonique des Livres saints; il s'appuyait sur les décisions ecclésiastiques, rappelées par le cardinal de Sainte-Croix, et il suivait l'exemple des Pères orthodoxes; aussi laissait-il aux théologiens le soin de justifier cette autorité contre les attaques des protestants.

3° *Égale autorité reconnue à tous les livres canoniques.* — Cependant, au cours des discussions, quelques Pères proposèrent d'établir une distinction entre les Livres saints. Le 11 février, à la seconde commission, l'évêque de Fano et le général des augustins opinèrent qu'il fallait distinguer les livres authentiques et canoniques, dont notre foi dépend, des livres simplement canoniques, bons pour l'enseignement et utiles à lire dans les églises. Cette distinction avait été faite autrefois par les Pères de l'Église, entre autres par saint Jérôme dans le *Prologus galeatus*. Mais cette distinction ne fut approuvée par aucun autre membre. A la congrégation générale du lendemain, le cardinal de Sainte-Croix exposa la distinction proposée dans la commission qu'il présidait. Il plaçait les Proverbes dans la seconde catégorie. La distinction résulterait du contenu des livres; elle serait d'ailleurs très difficile à établir, n'ayant pas encore été fixée par l'Église, quoique saint Jérôme et saint Augustin en aient parlé. Le cardinal de Jaen s'y opposa. L'évêque de Fano concéda que, si elle était utile, elle n'était pas nécessaire. La majorité fut d'avis qu'il fallait l'omettre. La question ne serait pas tranchée; elle serait laissée en l'état où les Pères l'avaient laissée. On approuverait les Livres saints sans distinction comme la tradition l'avait fait, et le général des servites ajoutait cette raison, que le concile ne voulait pas juger des choses sur lesquelles saint Jérôme et saint Augustin avaient été en désaccord. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 51-52; Merkle, *loc. cit.*, p. 30, 31, 32. Cette distinction, dans la pensée de beaucoup, portait non pas sur l'autorité canonique des Livres saints, mais plutôt sur la diversité de leur contenu. C'est pourquoi le livre des Proverbes était placé par le cardinal de Sainte-Croix dans la seconde catégorie. La diversité d'autorité canonique vint bientôt se greffer sur cette différence intrinséque. A la congrégation générale du 15 février, on eut à examiner *an æqualiter et pari reverentia omnes libri sacri recipiendi essent cum inter alios magna sit differentia*. La majorité approuva leur réception *pari pietatis affectu;* mais aucune décision ne fut prise. Theiner, p. 53; Merkle, p. 481. Aux congrégations particulières du 18 et du 23 février, on s'occupa spécialement des traditions, et on résolut de ne porter qu'un seul décret pour elles et pour les Écritures. A la congrégation générale du 20 février, on désigna les députés qui rédigeraient ce décret. Le 22 mars, le projet de rédaction fut remis aux Pères du concile pour être examiné le lendemain dans les commissions. Theiner, p. 66; Merkle, p. 33-35, 435, 483-485, 490-493, 496-497. Le procès-verbal nous renseigne sur les discussions de la seconde commission. L'évêque de Castellamare voudrait faire quelque différence entre les livres reçus et les livres canoniques. L'évêque de Feltre lui oppose le canon du concile de Laodicée, qui nomme canoniques tous les livres de la Bible. De son côté, le général des augustins réclame la distinction des livres sacrés et des livres canoniques. Theiner, p. 68-69; Merkle, p. 522, 523, 524. A la congrégation générale du 27 mars, l'évêque de Fano renouvela sa critique des expressions : *pari pietatis affectu*, qui furent défendues et maintenues par les autres Pères. Le cardinal de Sainte-Croix réitéra son désir de voir établir la distinction des livres dogmatiques, édifiants ou simplement historiques. L'archevêque de

Matera riposta aussitôt qu'il avait été décidé dans une congrégation générale qu'on omettrait à dessein d'établir une différence entre les Livres saints *propter hujus rei difficultatem... hoc præsertim tempore.* Le général des augustins signalait une contradiction du décret : en approuvant les traditions apostoliques, on recevait les canons des apôtres, qui admettaient l'Ecclésiastique, non pas comme livre canonique, mais seulement comme livre de lecture pour les jeunes gens; d'autre part, on affirmait sa canonicité. Merkle, p. 38, 39, 40. Comme les avis étaient différents sur diverses questions, on résolut de rédiger des doutes qui seraient soumis à l'examen des Pères. Merkle, p. 40, 529, 530. Deux se rapportent à notre sujet : 7° Faut-il maintenir ou effacer les mots : *pari pietatis affectu?* 13° Comme il a déjà été décidé en congrégation générale qu'on n'établirait pas de distinction entre les Livres saints et qu'on les énumérerait purement et simplement comme au concile de Florence, reviendra-t-on sur ce sujet? Les Pères émirent leur avis sur ces doutes à la congrégation du 1er avril. Notons les plus intéressants. Le cardinal de Trente désirerait qu'on fît la distinction des livres et qu'on établît quelque degré entre eux; l'énumération serait faite comme au concile de Florence, *sed per gradus, ut inter eos aliqua distinctio appareat.* Le cardinal de Jaen estime qu'il n'y a pas à revenir sur les questions déjà tranchées. Deux ou trois Pères disent expressément qu'il ne faut établir ni distinction ni degré. Le sommaire des votes signale que la majorité s'est prononcée sur le 13e doute et a conclu qu'il n'y avait pas à revenir sur ce qui avait été décidé en congrégation générale. Theiner, p. 73-77. Elle se prononçait donc de nouveau contre toute distinction à faire entre les livres canoniques, et le projet de décret ne fut pas retouché à ce propos.

M. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, p. 199-201, a cependant prétendu que les Pères avaient laissé dans cette congrégation générale la question libre et que plusieurs d'entre eux avaient voté contre l'admission des deutérocanoniques désignés par eux sous le nom d'*apocryphes*. Quoique le texte du procès-verbal, obscur par endroits, paraisse favoriser cette conclusion, l'étude attentive des *Acta* la rend inadmissible. L'examen du projet de décret avait, on s'en souvient, provoqué un grand nombre d'observations, qui furent résumées en 13 *capita dubitationum*. Or, dans la commission du 23 mars, l'évêque de Sinagaglia avait demandé que le dernier livre d'Esdras et le IIIe des Machabées soient expressément rejetés. Celui de Castellamare voulait aussi l'exclusion expresse du IIIe et du IVe livre d'Esdras et du IIIe des Machabées. A la congrégation générale du 27 mars, le même Père parlait encore du IIIe livre de Baruch (?), du IIIe et du IVe des Machabées. Theiner, p. 68, 72; Merkle, p. 521, 522. Ce sont évidemment ces observations qui ont donné lieu au 4e doute, exprimé en ces termes : *An libri qui appellantur apocryphi, conjungi soliti in omnibus vulgatis Bibliæ codicibus, cum libris sacris, sint per hoc decretum nominatim resecandi, an silentio prætereundi?* Theiner, p. 72. Le doute consistait donc à savoir si, comme dans le canon du pape Gélase, la liste des Livres sacrés contiendrait nommément ou pas les livres apocryphes qui leur sont ordinairement joints dans les manuscrits bibliques. Selon la teneur du procès-verbal, beaucoup de Pères répondent : « Que les apocryphes soient reçus ou ne soient pas reçus avec les autres livres canoniques; qu'ils ne soient pas exclus; qu'ils soient inscrits *prout ab Ecclesia recepti sunt;* ou bien *recipiantur ut in aliis conciliis;* ou encore, *de apocryphis dicatur prout in decreto.* » Il semblerait bien que ces avis concernent les deutérocanoniques. Mais cette interprétation, fondée seulement sur une rédaction obscure du secrétaire ne tient pas en face d'autres sentiments, plus clairement exprimés. Beaucoup disent qu'il faut passer sous silence les apocryphes; qu'il ne faut pas les rejeter spécialement, expressément. Le cardinal de Jaen, qui ne veut pas que les apocryphes soient reçus au même degré que les autres livres canoniques, avait déclaré tout d'abord qu'on ne devait pas revenir sur les décisions prises. Les évêques de Sinigaglia et de Castellamare, peu favorables aux deutérocanoniques, disent cependant que les apocryphes soient reçus et en même temps qu'on ne fasse pas de distinction entre les Livres saints. Se contrediraient-ils donc? Il vaut mieux interpréter les votes dans le sens indiqué par le résumé : 41 voix se sont prononcées pour que les apocryphes soient passés sous silence, 4 pour qu'ils soient désignés, 8 sont douteuses. Cette interprétation répond mieux à l'énoncé du doute posé et au résultat obtenu. Si, en effet, on acceptait l'explication de M. Loisy, il en résulterait que 41 voix ont décidé de passer sous silence dans le décret les deutérocanoniques, qui pourtant y sont mentionnés. On a seulement décidé de ne pas mentionner les apocryphes, qui étaient ordinairement joints aux Livres canoniques dans les manuscrits bibliques.

Le 5 avril, le décret corrigé fut lu en congrégation générale. Le cardinal de Trente, non par esprit de contradiction, mais pour dire sa pensée, observa que, puisqu'on recevait tous les Livres saints sans tenir compte des distinctions faites par saint Augustin, saint Jérôme et les autres Pères, on plaçât au moins les livres qui avaient une autorité moindre en dernier lieu. Le livre de Tobie, que saint Jérôme rangeait parmi les apocryphes, passe dans le décret avant plusieurs autres sur lesquels il n'y a jamais eu de doutes. Le cardinal de Jaen ne désapprouvait pas cette observation. L'évêque de Castellamare exprime aussi son sentiment personnel : *Dubito,* dit-il, *an libri Baruch et Machabæorum debeant recipi pro canonicis; posset dici quod sunt de canone Ecclesiæ.* Un autre Père se rallie à cet avis. Enfin le général des carmes dit qu'il lui plairait que les Livres sacrés fussent distingués des apocryphes comme saint Jérôme les distinguait. Theiner, p. 84, 85; Merkle, p. 45. Le lendemain, on examina une dernière fois dans les commissions les termes du décret. L'évêque de Castellamare désapprouvait les mots : *pro sacris et canonicis,* « à cause du livre de Judith et de quelques autres qui n'étaient pas dans le canon des Hébreux. On devrait dire qu'ils sont dans le canon de l'Église. » Le président lui répliqua : « Bien que vous disiez vrai, nous suivons le canon de l'Église et non le canon des Hébreux; si donc nous employons le mot « canonique », nous l'entendons du canon de l'Église. » Theiner, p. 86. A la session solennelle du 8 avril, le décret, qui avait été approuvé la veille, fut promulgué dans sa teneur actuelle. L'évêque de Fiésole renouvela encore la protestation qu'il avait faite en congrégation générale. Malgré les réclamations constantes de quelques Pères, le concile proclamait sacrés et canoniques, sans faire aucune différence entre eux, les protocanoniques et les deutérocanoniques. Non seulement il les mélange comme l'avaient fait les documents antérieurs; il affirme encore que l'Église les reçoit avec un égal respect.

Tous les théologiens ont reconnu dès lors que les deutérocanoniques ne diffèrent pas des protocanoniques au point de vue de la canonicité. Les uns et les autres sont sacrés, c'est-à-dire inspirés; ils sont aussi canoniques et capables de fournir des témoignages en faveur des dogmes; ils sont également pour leur part la règle de la foi et des mœurs. Cf. Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. II, c. XI, dans *Cursus completus theol.*, de Migne, t. I, col. 124; Bellarmin, *De verbo Dei,* l. I, c. IV, X, *Controv.*, Milan, 1721, t. I, p. 10, 32; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Venise, 1556, t. I, p. 9; Stapleton, *Controv.*, V, q. II, a. 3, Anvers, 1596, p. 510; F. Sonnius, *De verbo Dei,* c. XIII, dans *Demonstr. relig. christ.*,

Cologne, 1563, p. 14; Hosius, *Confutatio prolegomenon Brentii*, l. III, *Opera*, Paris, 1562, p. 190; Léonard Le Coq, *Examen præfationis monitoriæ Jacobi I*, p. 197; Alphonse de Castro, *Adversus hæreses*, l. I, c. II, 1534, p. V-VII; A. Duval, *Tract. de fide*, q. I, c. II, a. 5; c. III, a. 1, Paris, 1656, etc. Seuls Bernard Lamy et Jahn ont fait quelque différence. Lamy, *Apparatus biblicus*, l. II, c. V, 1723, p. 238-241, affirme seulement en passant que les deutérocanoniques, bien que réunis aux protocanoniques dans le décret du concile de Trente, ne sont pas de la même autorité. Jahn, *Einleitung*, 2e édit., t. I. p. 240, est plus explicite et prétend, d'après les déclarations des Pères de Trente, que la différence entre les protocanoniques et les deutérocanoniques n'a pas été enlevée et ne pouvait l'être. M. Loisy, qui cite ces deux écrivains, *Hist. du canon de l'A. T.*, p. 232-234, soutient ce sentiment, p. 212-215, 235-241. Il admet, au moins, que tous les livres de l'Écriture ne sont pas égaux en valeur et en autorité; toutefois l'inégalité résulte non pas d'une différence intrinsèque et essentielle entre les protocanoniques et les deutérocanoniques au point de vue de la canonicité, les uns et les autres étant inspirés et canoniques au même titre, mais bien de leur contenu, qui de sa nature propre a un rapport plus ou moins direct avec le dogme et la morale. Or cette différence de contenu existe dans les protocanoniques autant que dans les deutérocanoniques. Elle concerne d'ailleurs plutôt les effets de l'inspiration dans les Livres saints que leur canonicité, celle-ci ne changeant rien à la nature des enseignements des livres canoniques. Voir INSPIRATION. Cf. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 402-407; *Bulletin critique*, du 15 mars 1892, p. 104-105; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 394-399.

4° *Intégrité de la canonicité.* — Le concile de Trente oblige non seulement à recevoir tous les Livres saints *pari pietatis affectu;* il oblige encore à les recevoir *ipsos integros cum omnibus suis partibus.* — 1. *Élaboration de la formule conciliaire.* — Ces mots et ceux qui les expliquent ne se trouvaient pas dans le projet de décret distribué aux Pères le 22 mars. Ce projet se terminait ainsi : *Si quis autem libros ipsos et prædictas traditiones violaverit, anathema sit.* Theiner, t. I, p. 66. On en fit l'examen à la congrégation générale du 27 mars. Le cardinal Pacheco, évêque de Jaen, demanda que certaines particules des Évangiles de saint Luc et de saint Jean, contestées non seulement par les protestants, mais même par des catholiques, fussent expressément mentionnées. Il visait évidemment la mention de la sueur de sang, Luc., XXII, 43-44, et l'épisode de la femme adultère, Joa., VII, 53-VIII, 13, dont Érasme avait nié l'authenticité. Un des rédacteurs du projet, l'archevêque de Matera, répondit qu'on avait décidé d'imiter le concile de Florence, qui ne les mentionne pas, et on n'avait pas voulu non plus donner aux faibles, qui ignoraient ces discussions, occasion de scandale. On pourrait d'ailleurs faire un décret particulier sur ces passages. Theiner, p. 71; Merkle, p. 38. L'avis de Pacheco donna occasion de rédiger deux questions qui furent remises à tous les membres du concile le 28 mars : « Comme quelques-uns ont contesté des particules des Évangiles, à savoir le dernier chapitre de Marc, le XXIIe chapitre de Luc et le VIIIe de Jean, faut-il, dans le décret de réception des Évangiles, citer nommément ces parties et ordonner de les recevoir avec le reste? Ou bien, faut-il, pour assurer le même résultat, exprimer dans le décret même le nombre des chapitres des Évangiles? » Theiner, p. 72. Cette rédaction imparfaite supposait que les passages indiqués formaient chacun un chapitre distinct à tel point que l'indication du nombre des chapitres aurait suffi à affirmer expressément que l'Église les recevait. A la congrégation du 1er avril, chaque Père exprima son sentiment. Les avis furent assez divergents. Trois voix seulement demandèrent qu'on indiquât le nombre des chapitres; quarante-trois furent pour la négative, et six votes demeurèrent douteux. Dix-sept se prononcèrent pour la mention expresse des fragments; trente-quatre y furent opposés. Quelques Pères demandèrent un décret particulier, ou au moins une mention dans les Actes du concile. Theiner, p. 73-77. Toutefois le texte du projet fut retouché. On ajouta une formule suggérée par l'évêque d'Ascoli, p. 74, à savoir : *Evangelia prout in ecclesia leguntur.* Mais à la congrégation générale du 5 avril, le cardinal de Trente fit judicieusement remarquer que cette formule avait l'inconvénient de paraître restreindre l'acceptation des Évangiles aux seules parties lues dans les églises. Plusieurs Pères approuvèrent cette observation. L'évêque de Lanciano proposa cette variante : *prout in Ecclesia acceptantur.* Theiner, p. 84; Merkle, p. 45. Le décret fut de nouveau corrigé et soumis aux commissions. Il contenait donc cette finale : *Si quis libros ipsos, prout in vulgata editione habentur...* Theiner, p. 86. Nous manquons de renseignements sur la suite des débats, et quand le texte est présenté à l'approbation définitive des Pères, cette formule est développée dans la teneur officielle : *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit...* Cette rédaction affirmait la canonicité, non plus seulement des passages des Évangiles dont il avait d'abord été question, mais de tous les Livres saints en entier avec toutes leurs parties. Elle exposait aussi la règle suivant laquelle on devait les accepter pour sacrés et canoniques. Cette règle était la conduite de l'Église catholique qui les lisait, et leur présence dans l'ancienne Vulgate latine dont l'Église romaine se servait depuis des siècles.

2. *Parties des Livres saints dont la canonicité est définie.* — L'interprétation de la formule officielle du décret a été diversement donnée par les théologiens. — *a*) Le cardinal Franzelin, *Tract. de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 525-526, parle des théologiens anciens qui prétendaient qu'en vertu du décret de Trente, toutes les phrases et toutes les assertions de la Vulgate latine sans exception appartenaient à l'Écriture et étaient canoniques. C'étaient les partisans de l'authenticité absolue de cette version. Cf. p. 553. Ils se rencontraient surtout en Espagne. Basile Ponce, *Quæst. expositivæ*, publiées en 1600, disait que c'était le sentiment commun de son temps. Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. I, col. 880. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In IIam IIæ*, disp. III, a. 3. Mariana, *Dissert. pro editione Vulgata*, c. XXII, dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. I, col. 675, nous apprend que les théologiens espagnols appuyaient leur sentiment sur de nouvelles interprétations des décrets du concile de Trente. Il fait évidemment allusion à la célèbre déclaration faite par la S. C. du Concile, le 17 janvier 1576. On ne peut plus douter de son authenticité, depuis que M. Batiffol, *La Vatirane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 73, l'a retrouvée dans un commentaire des canons du concile par le cardinal Carafa. Il y explique ainsi les mots *cum omnibus partibus : Propter hujusmodi verba S. C. Concilii censuit incurri in poenas vel si sola periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat Vulgatæ editioni immutatur...* Cf. Vacant, *Études théologiques*, t. I, p. 435-456. Cette interprétation est depuis longtemps abandonnée. Voir VULGATE. — *b*) Le cardinal Bellarmin, *De verbo Dei*, l. I. c. VII, IX, XVI, prit comme moyen de détermination des parties canoniques la lecture dans les offices liturgiques. Il prouve ainsi la canonicité des sept derniers chapitres d'Esther, des passages deutérocanoniques de Daniel, de la finale de Marc, du récit de la femme adultère et du verset des trois témoins célestes.

Cf. lettre à Sirlet, publiée par Batiffol, *La Vaticane*, p. 32-33. La formule *prout in ecclesia leguntur*, sur laquelle il s'appuie, avait été proposée au concile par le cardinal Madruce; mais elle a été justement remplacée par une formule plus complète et plus explicite. — *c*) Le cardinal Franzelin expose, *op. cit.*, p. 526-527, et réfute, p. 533-535, une opinion plus récente et, à son sens, trop large. C'est celle du P. Charles Vercellone, barnabite, *Sulla authenticità delle singole parti della Biblia Volgata*, Rome, 1866; trad. franç., dans la *Revue catholique* de Louvain, 1866, 1867, p. 641 sq., 685 sq., 1-14. Selon lui, la distinction entre les textes dogmatiques et les textes non dogmatiques, vraie en soi et établie par le concile de Trente au sujet de l'interprétation de l'Écriture, n'a pas été faite par lui à propos de la canonicité des Livres saints. Le décret *De canonicis Scripturis* ne la suppose ni dans sa teneur ni dans son but, qui était seulement de déterminer les fondements de la foi et les sources de la révélation. Cette distinction n'est pas même possible, lorsqu'il s'agit de fixer l'étendue de l'authenticité de la Vulgate, car cette version reproduit la substance du texte original dans toutes ses parties sans distinction de parties dogmatiques ou non dogmatiques. Quant aux *partes*, dont parle le concile de Trente, ce ne sont pas, disait Vercellone, les passages deutérocanoniques du Nouveau Testament, mais ceux de l'Ancien, qui étaient alors contestés par les protestants. Les passages deutérocanoniques du Nouveau Testament étaient sans doute authentiques au point de vue critique; mais leur canonicité n'a pas été définie par le concile de Trente, et on pourrait la nier sans être hérétique. Les Actes du concile de Trente montrent clairement que cette assemblée, qui n'a pas parlé des parties deutérocanoniques de l'Ancien Testament, visait au contraire certains passages du Nouveau contestés par les catholiques aussi bien que par les protestants. L'opinion du P. Vercellone ne peut donc se soutenir, au moins sur ce point particulier. — *d*) Le futur cardinal Franzelin concédait que tous les passages de la Vulgate n'étaient pas reconnus par le concile de Trente comme étant certainement canoniques, puisque le concile connaissait les imperfections de la Vulgate et en ordonnait une correction. S'appuyant sur le but du concile, qui était de déterminer à quelles sources il puiserait les dogmes qu'il voulait définir, le célèbre théologien romain estimait que les parties de la Vulgate, qui étaient déclarées canoniques, étaient seulement les passages dogmatiques, c'est-à-dire ceux qui affirment une vérité dogmatique ou morale. Le décret de Trente obligerait, sous peine d'anathème, à regarder comme certainement canoniques tous les passages directement dogmatiques; il n'obligerait pas à recevoir à ce titre les passages qui affirment des faits historiques et qui n'ont qu'un rapport indirect avec le dogme et la morale. La canonicité de ces derniers passages n'est pas déterminée par voie d'autorité; sa détermination est du ressort de la critique. *Tract. de div. traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 527-540. Cf. Mazzella, *De virtutibus infusis*, p. 562-564; Corluy, dans *La controverse*, 15 mai 1885, p. 55-63; Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 473. Bien que le concile de Trente, dans son décret, se proposât de déterminer quelles étaient les sources de la révélation, il ne voulait pas, en parlant de l'intégrité de la canonicité des Livres saints, restreindre les parties canoniques aux passages directement dogmatiques. Il s'était, en effet, préoccupé des passages contestés des Évangiles, qui ne sont pas directement dogmatiques. Il ordonne, d'ailleurs, de recevoir tous les livres énumérés dans leur entier, quel qu'en soit le caractère, et s'il ajoute qu'on doit aussi recevoir toutes leurs parties, il l'entend de tous les passages, qui sont lus dans l'Église catholique et qui se trouvent dans la Vulgate. — *e*) Le chanoine Jules Didiot, ayant étudié les Actes du concile de Trente, fixe plus justement les parties des Livres saints dont la canonicité est définie par le concile de Trente. Il n'admet aucune des opinions précédentes. Il estime que la formule : *cum omnibus suis partibus*, est l'explication et presque la répétition de *libros ipsos integros*. Elle vise évidemment les passages contestés, dont il avait été question au concile; mais elle va plus loin et atteint les livres tout entiers et toutes leurs parties. Il ne s'agit ni d'un mot, ni d'un membre de phrase, à moins qu'il ne soit essentiel, ni même d'une phrase courte et peu importante, mais peut-être d'une phrase longue et importante, et certainement du récit d'un fait, de l'exposé d'une doctrine, de l'énoncé d'un précepte. Une partie de livre, c'est encore, si l'on veut, un alinéa, un paragraphe, un article, un chapitre; c'est une ode ou un chant; c'est une strophe peut-être dans une pièce lyrique. Ces parties canoniques sont celles des Livres saints tels qu'ils sont lus dans l'Église et tels qu'ils se trouvent dans la Vulgate. *Commentaire théologique de la IVe session du concile de Trente*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai et juin 1889, p. 397-403, 490-492; *Logique surnaturelle subjective*, Paris et Lille, 1891, p. 124-133; *Traité de la sainte Écriture*, Paris et Lille, 1894, p. 186-187. M. Vacant, *Études théologiques*, t. I, p. 409-423, a approuvé cette interprétation; mais il l'a développée, en insistant sur les deux règles que le concile a ajoutées pour déterminer l'intégrité de la canonicité des Livres saints. Ces livres, en effet, doivent être reçus pour sacrés et canoniques dans leur entier et avec toutes leurs parties, *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur*. Ces règles, fondées sur l'autorité de la pratique et de la croyance communes de l'Église, étaient, dans la pensée du concile, identiques et toujours d'accord. La première est tirée de la pratique et de la croyance communes en vigueur dans l'Église catholique depuis un assez long temps; la seconde l'est de la présence des Livres saints et de leurs parties dans la vieille Vulgate latine. Elles n'obligent de recevoir les parties des Livres saints en usage dans l'Église que dans la mesure où la croyance commune est favorable à leur canonicité. Elles visent l'ensemble des Livres saints et chacune de leurs parties un peu notables. Les passages deutérocanoniques sont certainement du nombre des parties déclarées canoniques. Toutefois, parce que le concile n'a pas voulu parler du seul fait matériel de l'usage des Livres saints dans l'Église, mais de la pratique et de la croyance réunies, M. Vacant pense que le concile n'a pas expressément défini la canonicité des passages deutérocanoniques de la Bible, et qu'il l'a simplement affirmée sans en faire un dogme de foi. Selon lui, le concile a imposé de recevoir comme certainement canoniques les parties des Livres saints communément admises sans la moindre hésitation, et il a prescrit seulement de recevoir les autres comme plus probablement canoniques. « Toutes les parties de l'Écriture, en faveur desquelles il y a accord unanime dans l'Église, s'imposent donc à notre foi; celles pour lesquelles cet accord n'existe pas (et il en est ainsi de quelques passages deutérocanoniques...), méritent d'autant plus de respect que la pratique et la croyance des Églises, et en particulier de l'Église romaine, leur sont plus favorables. » *Loc. cit.*, p. 421-422. Quant aux passages deutérocanoniques, on est tenu de les accepter dans la mesure suivant laquelle ils ont été communément reçus dans l'Église catholique. Cependant, s'il n'est pas de foi qu'ils soient canoniques, il est théologiquement plus sûr de les regarder comme parties intégrantes de l'Écriture, puisque la pratique de l'Église leur est favorable. Il y aurait même à les rejeter une témérité plus ou moins grande, suivant leur importance et la faiblesse des difficultés qu'a soulevées

et que soulève leur authenticité. Cf. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 260-263.

5° *L'authenticité des Livres saints rentre-t-elle dans l'objet de la définition du concile?* — Non; elle est seulement affirmée comme une vérité que les Pères estimaient certaine. Voir t. I, col. 2592-2593. Cf. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 250-260.

6° *Caractère dogmatique du décret.* — Porté par un concile, légitimement assemblé sous la présidence des légats du siège apostolique et confirmé plus tard par le pape Pie IV, le décret *De canonicis Scripturis* remplit toutes les conditions requises pour obliger en conscience tous les fidèles. D'autre part, il est terminé par une définition de foi ou anathème qui concerne les traditions et les Livres saints. Tandis que les décrets antérieurs des papes ou des conciles, qui dressaient la liste des livres canoniques reçus par l'Église, affirmaient seulement la canonicité de ces livres, sans en faire une vérité de foi catholique, le concile de Trente définit, lui, comme de foi catholique, que tous les livres, dont il a rédigé le catalogue, sont sacrés, c'est-à-dire inspirés, et canoniques, c'est-à-dire du nombre de ceux que l'Église reçoit comme règle de la foi et des mœurs. Il avait à se prononcer de manière à ne laisser aucun doute sur les sources de la révélation ; aussi, dès la congrégation générale du 15 février 1546, la majorité décida d'ajouter un anathème au futur décret *De canonicis Scripturis*. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 53. Cependant, plus tard, quand on discuta la première rédaction du texte, le général des ermites de Saint-Augustin, voulant imiter les conciles et les canons antérieurs qui n'ont pas d'anathème, en demanda la suppression. *Ibid.*, p. 69. Aussi le neuvième des doutes, examiné le 1er avril, demandait si l'anathème décidé déjà en principe devait porter sur les traditions et les Livres saints tous ensemble ou sur ces livres seulement. *Ibid.*, p. 73. L'anathème fut maintenu par la majorité pour les deux points. *Ibid.*, p. 77. Nier que tous ces livres soient sacrés et canoniques fut donc dès lors, non plus une erreur, mais une hérésie. Aussi aucun théologien n'a suivi le sentiment de Melchior Cano, *De locis theol.*, l. II, c. IX, *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. I, col. 104-105, qui regardait la négation de la canonicité de Baruch et des autres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, non comme une hérésie, mais comme une erreur qui touche à l'hérésie. Toutefois, M. Chauvin, distinguant l'inspiration des Livres saints, qui est un fait divin, de leur canonicité, qui repose sur un fait historique, à savoir sur le jugement implicite ou explicite de l'Église constatant, avec l'assistance du Saint-Esprit, que les Livres saints ont été inspirés, a prétendu que la canonicité n'était pas de foi divine et catholique. Le fait de la reconnaissance officielle de l'inspiration des Livres saints par l'Église n'appartient pas à la révélation divine, ni par conséquent à l'objet même de la foi. C'est un fait dogmatique qui est du ressort de l'histoire ecclésiastique. Quand l'historien a constaté la déclaration de l'Église, conférant aux Livres saints la canonicité, le fidèle doit admettre cette canonicité. Il serait hérétique s'il niait l'inspiration des livres canoniques que supporte et qu'affirme leur canonicité; mais s'il niait seulement leur canonicité, il ne serait pas, de ce chef, hérétique; il serait plutôt suspect d'hérésie, car on serait en droit de soupçonner qu'il nie ou l'inspiration du livre déclaré canonique ou l'infaillibilité de l'Église le déclarant canonique. *Leçons d'introduction générale*, Paris, s. d. (1898), p. 73-74. Cette distinction est juste dans l'abstrait, mais elle ne répond pas à la pensée des Pères du concile de Trente. Ils ne voulaient pas définir le fait de la reconnaissance officielle de l'inspiration par l'Église; ils accomplissaient ce fait. L'objet de leur définition, M. Chauvin ne l'ignore pas, *op. cit.*, p. 152, était de déterminer quelles étaient les sources de la révélation. Or ces sources de la révélation font certainement partie elles-mêmes de l'objet de la révélation et appartiennent ainsi à la foi divine. Elles peuvent par conséquent devenir par la définition de l'Église objet de la foi catholique, et elles le sont devenues par la définition du concile de Trente. Il y aurait donc péché d'hérésie à nier que les Livres saints soient tous et en entier canoniques, c'est-à-dire règle de la foi et des mœurs. Sans doute, pour dresser la liste complète des Livres saints, le concile de Trente s'est appuyé sur la pratique de l'Église catholique, pratique qui est infaillible; il ne s'est pas fondé sur la critique historique, dont les principes ne font pas partie de la révélation. S'il l'avait fait, il n'aurait pas donné une définition dogmatique. Le théologien et le fidèle peuvent se servir et se servent de la critique historique pour constater le fait de la réception des Livres saints par l'Église. Mais ce n'est pas à cause des conclusions de la critique historique, c'est uniquement à cause du témoignage de Dieu et de l'Église, que les Livres saints sont l'objet de notre foi. Le concile de Trente entendait promulguer une définition dogmatique, puisqu'il porte anathème contre ceux qui ne recevraient pas les Livres saints comme sacrés et canoniques.

III. CONFIRMATION DU DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE PAR LE CONCILE DU VATICAN ET PAR LÉON XIII. — 1° Le concile du Vatican dans sa IIIe session, tenue le 27 avril 1870, a confirmé le décret de Trente sur les sources de la révélation.

Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus. Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem concilii decreto recensentur, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt... Const. *Dei Filius*, c. II.	Selon la foi de l'Église universelle affirmée par le saint concile de Trente, cette révélation surnaturelle est contenue dans les livres des Écritures et sans écriture dans les traditions... Pour ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils doivent être reçus comme sacrés et canoniques en entier avec toutes leurs parties tels qu'ils sont énumérés dans le décret du concile de Trente et contenus dans l'ancienne édition Vulgate latine.
Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit..., anathema sit. Can. 4.	Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la sainte Écriture en entier avec toutes leurs parties comme le saint concile de Trente les a énumérés...

Dans ce canon, le concile du Vatican renouvelle donc l'anathème porté à Trente contre quiconque refuserait de reconnaître les livres de la Bible pour sacrés et canoniques. Au c. II de la Constitution, il se réfère au catalogue des Livres saints dressé par le concile précédent. A la congrégation générale du 4 avril, Mgr Gasser expose, au nom de la députation de la foi, le but de la définition : « Nous déclarons quels sont les livres sacrés ou canoniques : ce sont nommément ceux qui sont énumérés dans le décret du concile de Trente sur les Écritures canoniques; et quant à ces livres considérés en eux-mêmes, ce sont ceux que la Vulgate latine contient en entier avec toutes leurs parties. » *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 138. Afin d'enlever toute espèce de doute au sujet de quelques versets, qui ne sont pas dans certains manuscrits très anciens et très bons de la Vulgate, mais qui se trouvent dans l'édition Clémentine de cette version, un Père avait proposé cette modification du texte : *et in Vulgata editione Clementis VIII auctoritate promulgata habentur. Ibid.*, col. 141-142. Mgr Gasser fit observer que cet amendement ne pouvait être admis. En effet, la Vulgate déclarée authentique par le concile de Trente diffère de l'édition corrigée

publiée par Clément VIII, qui n'est pas parfaite et dans laquelle on a laissé des fautes. Le décret fut voté dans le sens indiqué par Mgr Gasser. Le concile du Vatican s'est donc borné à renouveler la définition de Trente. Il a cependant expressément défini l'inspiration des Livres saints et indiqué la nature de cette inspiration. Voir INSPIRATION.

2° Dans son encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, Léon XIII ne s'est pas contenté de rappeler la doctrine définie par les conciles de Trente et du Vatican sur la canonicité et l'inspiration des Livres saints; il a encore affirmé que l'autorité complète de la sainte Écriture ne peut être démontrée *nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiæ*, et justifié l'autorité infaillible du magistère ecclésiastique. Il a aussi affirmé l'inspiration de tous les livres sacrés et canoniques, reçus par l'Église et une inspiration égale en tous. Le souverain pontife a ainsi repoussé comme contraire à l'enseignement unanime des saints Pères toute opinion qui admettrait un degré inférieur d'inspiration pour les livres deutérocanoniques : *professi unanimes (Patres et doctores) libros eos et integros et per partes a divino æque esse afflatu*. Voir INSPIRATION.

En dehors des ouvrages spéciaux déjà indiqués pour l'histoire du canon de l'Ancien et du Nouveau Testament, on pourra consulter les introductions générales qui traitent toutes du canon des Livres saints. Sur les questions théologiques relatives à la canonicité, on lira les traités *De locis theologicis* qui les exposent. Nous ajoutons ici des ouvrages qui embrassent dans leur contenu le canon des deux Testaments : J. Cosin, *A scholastical history of the canon of the Holy Scriptures*, in-4°, Londres, 1657, 1672, 1683; H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, etc., in-fol., Oxford, 1704; J. Bianchini, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum Vulgatæ latinæ editionis*, in-fol., Rome, 1740; J. S. Semler, *Abhandlungen von freyer Untersuchung des Canons*, 4 in-8°, Halle, 1771-1776; 2e édit., 1776; C. F. Schmid, *Historia antiqua et vindicatio canonis sacri V. N.que Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1775; A. Alexander, *Canon of the O. and N. T. ascertained*, in-12, Princeton, 1826; Londres, 1826, 1831; J.-B. Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, in-8°, Louvain, 1846, t. II, p. 1-201; Vieusse, *La Bible mutilée par les protestants*, in-8°, Toulouse, 1847; C. A. Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, in-8°, Halle, 1847; Gaussen, *Le canon des saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi*, 2 in-8°, Lausanne, 1860; S. Davidson, *The canon of the Bible, its formation, history and fluctuations*, in-8°, Londres, 1877; 3e édit., 1880; E. Preuschen, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-12, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 127-171; Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 161-174. Toutes les encyclopédies, catholiques et protestantes, contiennent des articles assez développés sur le canon biblique. Voir enfin, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, in-4°, Paris, 1909, t. I, col. 435-455. Pour une bibliographie plus complète, U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 566-568.

E. MANGENOT.

3. CANONS DES APÔTRES. En dehors des *Constitutions apostoliques*, de la *Didascalie* et de la *Didachè* (voir ces mots), on a attribué aux apôtres, sous le nom et sous la forme de canons proprement dits : I. 84 (ou 85) canons conservés en grec; II. 127 canons dont une faible partie seulement est conservée en grec, et qui ont servi à constituer l'Octateuque de Clément; III. 27 (ou 30) *canones apostolici* tirés, selon une version, du livre de la doctrine de l'apôtre Addaï; IV. Diverses petites ordonnances dont nous donnerons l'énumération.

I. LES 84 (ou 85) CANONS GRECS. — Sous le titre de Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων ou Κανόνες οἱ λεγόμενοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων... sont conservés en grec 84 (ou 85) canons, sanctionnés par le concile Quinisexte en 692 : « Le saint concile décide que les 85 canons, reçus et confirmés par les saints et bienheureux Pères avant nous, qui nous ont été transmis sous le nom des saints et vénérables apôtres doivent demeurer à jamais fermes et immuables. » Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 940. Par contre le décret attribué au pape Gélase déclare apocryphe le livre qui s'intitule : « Canons des apôtres. » *P. L.*, t. LIX, col. 178. Cette mention ne se trouve d'ailleurs que dans quelques manuscrits et a vraisemblablement été ajoutée par Hormisdas (514-523). Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1869, t. I, p. 611.

1° *Nombre et contenu.* — Leur nombre qui est souvent de 84 (Hardouin, Mansi, etc.) est plus souvent encore, de 85 (Beveridge, Lagarde et tous les manuscrits grecs du Nomocanon); il varie d'ailleurs de 47 à 85, comme l'a montré Pitra, *Juris eccl. Græcorum hist. et mon.*, t. I, p. 43. Ces divergences entre les textes ou les manuscrits grecs ne tiennent pas d'ailleurs aux matières, mais seulement à leur division; elles ont donc peu d'importance. Toutes nos références viseront l'édition de Hardouin, divisée en 84 canons : *Acta conciliorum*, Paris, 1715, t. I, col. 9-32. Cette collection traite, sans aucun ordre, des principales matières ecclésiastiques : des ordinations et des empêchements canoniques (can. 1, 2, 20, 21, 60, 67, 76-79, 81); de la sainte eucharistie et des oblations (3, 4, 8, 9); du mariage des clercs (5, 16-18, 25); de la Pâque (7); de la simonie (28, 29); de la hiérarchie ecclésiastique (32-40, 54, 55); des rapports avec les hérétiques et les juifs (44, 45, 63, 69, 70); du baptême (48, 49); des livres apocryphes (50); des livres canoniques (84). Les autres canons spécifient principalement divers délits et les peines : excommunication ou déposition, qui en sont la suite. Il y a aussi quelques doublets.

Signalons enfin qu'un même manuscrit peut donner plusieurs divisions toutes différentes : par exemple le ms. de Paris, Coislin 211, dans une première pièce, fol. 53, cite sous le titre de canon 81 des apôtres les canons 83 et 84 de Hardouin, tandis que dans une seconde pièce, fol. 60-66, il annonce 85 canons et n'en numérote en marge que 84; le même manuscrit donne encore plus loin, fol. 281, un résumé de ces canons. Les matières sont du moins les mêmes dans tous les manuscrits grecs que nous avons vus, à l'exception du seul ms. de Paris, n. 1614, du XVIe siècle, qui renferme seulement, fol. 32-37, quarante-six canons. Nous avons constaté que les extraits des Constitutions apostoliques conservés dans ce manuscrit, cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des mss. grecs*, Paris, 1888, t. II, p. 107, sont une transcription des citations faites par Anastase le Sinaïte. Il est donc possible que la pièce précédente ait une origine analogue et nous devons nous garder de lui attribuer trop grande importance.

2° *Époque.* — Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople († 577), inséra tous les canons des apôtres dans sa collection, publiée par Justel et Voel dans la *Bibliotheca juris canonici* en 1661. Sévère, patriarche d'Antioche, cita vers 520 les canons 21-23 sous le titre de : « διατάξεις qui furent adressées par les apôtres aux nations par le moyen de Clément. » E. W. Brooks, *Select letters of Severus of Antioch*, t. I *b*, *syriac text*, Londres, 1904, p. 463-464. Voir le compte rendu que nous avons donné de cet ouvrage dans la *Revue de l'Orient chrétien*, juillet 1904, p. 288-291. Enfin, Denys le Petit, vers l'an 500, donna une double traduction latine des 49 premiers canons (dans sa seconde traduction, il divisa le 3e en deux et ainsi des 49 il en fit 50) et les inséra dans sa collection sous le titre : *Incipiunt ecclesiasticæ regulæ sanctorum apostolorum, prolatæ per Clementem, Ecclesiæ romanæ pontificem, quæ ex græcis exemplaribus in ordinem primo ponuntur; quibus quamplurimi quidem consensum non præbuere facilem, et tamen postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus adsumpta esse videntur*. Hardouin, t. I, col. 31-38; C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, Oxford, 1899, fasc. 1, p. 8. On n'a pas encore trouvé auparavant de citation explicite en leur faveur; aussi,

pour fixer l'époque de leur composition, les auteurs, munis du seul raisonnement appuyé sur divers indices, ont abouti à des conclusions souvent contradictoires.

Personne du moins ne défend plus l'origine apostolique de ces canons, qui fut admise dans l'Église grecque après le concile Quini-sexte et par quelques juristes comme Torrés, chez nous. Dans l'Église latine, Denys le Petit, qui les lui fit connaître, ajoutait au titre : *quibus quamplurimi consensum non præbuere facilem.* Dans l'Église syrienne, Ebedjésus († 1318) les attribuait, non aux apôtres, mais à leurs successeurs. Il les intitulait : « Canons des apôtres donnés par saint Clément, disciple des apôtres, » et ajoutait aussitôt : « Lorsque les évêques étaient encore appelés apôtres, ils se réunirent et portèrent les divers canons qui suivent. » Mai, *Script. vet. nova collectio,* t. x, p. 8. Telle fut à peu près l'opinion de Beveridge. Ce savant anglais s'efforça de démontrer que les canons des apôtres étaient la première partie du *Codex canonum* de l'Église primitive, collection promulguée peut-être en divers lieux et dans divers conciles, avant de constituer un seul tout dès la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe. *Synodicon, sive Pandectæ canonum SS. apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum,* Oxford, 1672. Cf. *Guilielmi Beveregii annotationes,* à la fin du t. II. Son procédé consiste à relever dans les conciles et les anciens écrivains les mentions de « canons apostoliques » ou de « canons des Pères », relatives à des matières contenues dans les canons des apôtres; et à conclure qu'il s'agit, sinon du recueil tel que nous le possédons aujourd'hui, du moins du *Codex canonum* de l'Église primitive qui, de proche en proche, a formé ces quatre-vingt-quatre canons.

Au concile d'Éphèse (431), les évêques de Chypre accusent le clergé d'Antioche de vouloir usurper le droit de faire des ordinations dans leur île : *Vi cogere voluerunt et subjicere sibi sanctos episcopos insulæ contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ nicænæ synodi.* Hardouin, t. I, col. 1617. On peut voir ici une allusion aux canons 33 et 34 des apôtres en même temps qu'au canon 6 de Nicée. De même, le concile de Constantinople (394) décida qu'un évêque ne serait pas déposé par un ou deux évêques, mais par un synode καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο. Hardouin, t. I, col. 957. Le canon 73 des apôtres décide, en effet, que si un évêque accusé ne se présente pas, *un synode* fera le nécessaire.

Beveridge fait des citations analogues empruntées au canon 49 du *Codex canonum* de l'Église d'Afrique, Hardouin, t. I, col. 887; à la lettre synodale du concile de Constantinople (382), Hardouin, t. I, col. 824; à Théodoret, *H. E.,* v, 23, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1248-1249, et aux canons 3 et 12 de la lettre de Basile à Amphiloque. *P. G.,* t. XXXII, col. 672, 681. Il arrive au concile d'Antioche (341). 17 ou 19 des 25 canons de ce concile sont apparentés littéralement à autant de canons des apôtres. Beveridge reconnut cette parenté, mais avança que les canons d'Antioche *paraphrasaient* les canons antérieurs des apôtres, et cela d'après leur propre témoignage. En effet, le canon 9 d'Antioche, Hardouin, t. I, col. 596-597, contient les mêmes mots que le canon 33 des apôtres, non pas des mots généraux, comme évêque, prêtre, diacre ou anathème, mais des mots caractéristiques. Il est donc certain que l'un dépend de l'autre. Or le canon d'Antioche déclare lui-même qu'il se conforme à un ancien canon des Pères.

APÔTRES 33	ANTIOCHE 9
... ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης, ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις.	...τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι αὐτόν, μηδέν τε πράττειν περιττὸν τοὺς λοιποὺς ἐπισκόπους ἄνευ αὐτοῦ κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα, ἅ ταῦτα μόνα ὅσα τῇ ἑκάστου ἐπιβάλλει παροικίᾳ καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις.

On ne peut dire que le canon d'Antioche dépend d'une source ancienne différente des canons des apôtres sans introduire fort inutilement une nouvelle inconnue dans cette question. — Beveridge trouve encore mention de la tradition apostolique et du canon apostolique (can. 13), dans Eusèbe, *De vita Constantini,* III, 61, 62, *P. G.,* t. XX, col. 1135-1137, puis il relève des indices de l'existence d'anciens réglements et d'anciennes lois dans les canons 1, 2, 5, 15 de Nicée, dans Cyprien, Origène, Tertullien. Il admet que ces anciens réglements sont devenus nos canons des apôtres, ce qui n'est pas évident, mais il peut ainsi les faire remonter jusqu'au IIIe siècle et même jusqu'à la fin du IIe.

Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., Paris, 1869, t. I, p. 613-615, raisonne comme Beveridge et place aussi au IIIe siècle l'origine des canons des apôtres. Son opinion est reproduite par Paul Viollet, *Précis de l'histoire du droit français,* Paris, 1886, p. 34-36.

L'opinion contraire rapporte la composition des canons en partie au IVe siècle, mais surtout au Ve. Elle fut exposée par Drey (1832), puis, avec plus de modération, par J. W. Bickell (1843) et Funk (1891). Leur procédé consiste à relever dans les conciles de Nicée (325), d'Antioche (341), de Laodicée (372), de Constantinople (394), d'Éphèse (431), de Constantinople (448), de Chalcédoine (451) et dans les Constitutions apostoliques (commencement du Ve siècle), des passages parallèles à certains canons des apôtres et à conclure toujours (Drey) ou presque toujours (Bickell, Funk) que ce sont les canons des apôtres qui ont plagié les autres textes. Drey place ainsi vers la fin du Ve siècle — il ne peut le placer plus bas — le recueil des 50 canons traduit vers 500 par Denys le Petit, et plus tard encore, c'est-à-dire au commencement du VIe siècle, la composition du recueil des 84 canons qui serait l'œuvre d'un second auteur. M. Funk n'admet pas qu'il y ait eu deux collections, l'une de 50 et l'autre de 84 canons, mais une seule de 84 canons; il prétend que l'auteur unique a utilisé les conciles de Nicée et d'Antioche ainsi que les Constitutions apostoliques, mais non les conciles de Constantinople (394 et 448), d'Éphèse et de Chalcédoine; il place la composition du recueil au commencement du Ve siècle. Le mode de raisonnement employé pour éviter les textes allégués par Beveridge consiste, lorsque les canons des apôtres ne sont pas nommément désignés, à dire qu'il ne s'agit pas d'eux et que les mots « anciens canons des Pères », « loi des anciens Pères » ne peuvent leur être appliqués, et, lorsque les canons des apôtres ou apostoliques sont nommément désignés, à chercher quelque différence entre le canon des apôtres visé et l'application qui en est faite, puis à dire, vu cette différence, qu'il n'est pas encore question de notre recueil.

En somme, la date de la composition du recueil actuel de 84 canons dépend surtout de l'interprétation donnée au dernier canon qui place, après les livres de la sainte Écriture, « les ordonnances (διαταγαί) éditées en huit livres pour vous, évêques, par moi Clément, qui ne doivent pas être divulguées à tous à cause des choses mystiques qu'elles contiennent. » Ces huit livres peuvent être les Constitutions apostoliques, comme on l'admet universellement aujourd'hui (Beveridge y reconnaissait la forme primitive citée par saint Épiphane, mais on sait maintenant que la Didascalie, citée par saint Épiphane, n'était sans doute pas divisée en huit livres), ou l'Octateuque de Clément (canons coptes-arabes) comme semblent l'avoir compris tous les anciens, ou enfin quelque ouvrage

apocryphe perdu, dans le genre du « Livre des feuillets pleins de mystères » conservé dans les mss. arabes de Paris 70-76, et décrit par Harnack, *Altchrist. Lit. Die Ueberlieferung*, p. 779-780, qui est divisé parfois en huit livres et que « saint Clément ordonna de cacher au vulgaire ». *Catal. des mss. arabes de Paris*, 1883, p. 18-19. Cet ouvrage a évidemment trait au passage traduit plus haut du dernier canon des apôtres, ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων, διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά. Le texte arabe est une traduction du syriaque, et le commencement de l'ouvrage, attribué à saint Éphrem, a été publié par Carl Bezold, *Die Schatzhöhle*, trad. allemande, Leipzig, 1883; texte syriaque et version arabe, Leipzig, 1888; puis par Mme M. D. Gibson, *Apocrypha arabica*, version arabe et trad. anglaise, Londres, 1901, dans *Studia Sinaitica*, t. VIII.

Si les huit livres de Clément visés par le canon 84 sont les Constitutions apostoliques, dont on place en général la rédaction au commencement du ve siècle, nous obtenons ainsi un *terminus a quo* pour la rédaction actuelle des canons des apôtres. Le *terminus ad quem* sera l'époque de la traduction de Denys le Petit (vers 500) ou même de la compilation de Jean le Scolastique (vers 550), si l'on n'admet pas que les derniers canons soient du même auteur que les premiers. Pour M. Funk, les canons des apôtres datent de la première moitié ou du commencement du ve siècle, p. 191; M. Harnack les place aussi au ve siècle et renvoie à M. Funk, *Altchr. Lit. Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 775; pour M. Lightfoot ils peuvent être regardés comme un corollaire des Constitutions apostoliques et ils dateraient (avec un point d'interrogation, il est vrai) du vie siècle, *S. Clement of Rome*, Londres, 1890, t. I, p. 101; cf. p. 187, 368; pour M. Achelis, l'auteur a voulu, à l'aide de ce faux, couvrir le faux des Constitutions apostoliques et les faire figurer à la suite du Nouveau Testament, au commencement du ve siècle. *Realencyclopädie*, 3e édit., t. I, p. 739.

Les anciens auteurs semblent cependant avoir entendu le canon 84, non pas des huit livres des Constitutions, mais de l'Octateuque de Clément, ou même simplement des 126 canons coptes-arabes qui lui sont sans doute antérieurs. Voir plus loin. En effet, comme l'a dit M. Achelis, p. 739, l'auteur du canon 84 voulait faire figurer les huit livres de Clément à la suite du Nouveau Testament, mais jamais, à notre connaissance, les Constitutions n'ont occupé cette place, tandis que l'Octateuque y figure en syriaque, Rahmani, *Testamentum D.-N. J.-C.*, Mayence, 1899, p. IX-XI, et les canons coptes-arabes en éthiopien; Ludolf écrivait en effet : *Illos* (les 127 canons coptes-arabes) *Habessini in octo partes dividunt et evangelistarum apostolorumque scriptis canonicis tanquam Novellas quasdam adjungunt quasi ejusdem sint plane auctoritatis et absolutissimæ christianorum Pandectæ. Hist. Æth.*, Francfort-sur-le-Main, 1681, l. III, c. IV; cf. *Comm. ad. hist. Æth.*, Francfort-sur-le-Main, 1691, p. 300, 329; cet usage et cette division des canons en huit livres durent provenir d'Égypte, comme tous les usages et tous les livres ecclésiastiques des Abyssins. Dans leur traduction du canon 84, les Arabes et les Éthiopiens ont traduit « les huit livres des διατάξεις » par « les huit livres des canons ». *Revue biblique*, 1901, p. 170, 172. Enfin saint Jean Damascène met après l'Apocalypse les Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος. *De fide orthodoxa*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180.

On remarquera d'ailleurs que la partie de ces canons qui a été conservée en grec porte précisément pour titre : αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος. Lagarde, *Reliquiæ juris eccl. ant. græce*, Leipzig, 1856, p. 74. C'est le même mot (διαταγαί) qui est employé dans le canon 84 des apôtres. Dans cet ordre d'idées on pourrait peut-être éloigner le *terminus a quo* des canons des apôtres, en supposant qu'ils ont figuré d'abord (can. 72-127) dans la seconde partie des 126 canons coptes-arabes (et plus tard de l'Octateuque) à la suite du Nouveau Testament, puis qu'ils ont été portés de là, avec plusieurs des canons précédents (can. 21-71), dans les Constitutions apostoliques pour former et continuer leur VIIIe livre.

Le « Livre des feuillets pleins de mystères », dont nous avons parlé plus haut, n'a aucune chance d'être visé dans le canon 84, mais semble plutôt en dépendre, car l'attribution de la première partie de cet ouvrage à saint Éphrem est reconnue inexacte : il ne remonterait guère plus haut que le vie siècle. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 90-91.

Après avoir fixé approximativement l'époque de la composition du recueil des 84 canons, il resterait encore à chercher le lieu et l'époque de l'apparition des divers canons, car Beveridge et Hefele admettent que les canons des apôtres ont pu paraître en des temps et dans des conciles différents avant d'être codifiés. Pour Drey, qui voit dans ces canons un plagiat de canons antérieurs, il restait à déterminer leurs sources. Selon lui, trois proviennent de la Didascalie (can. 38, 41, 42); cinq du concile de Nicée (can. 20-23, 79); vingt du concile d'Antioche de 341 (can. 7-15, 27, 30, 32-40, 75); trois du concile de Laodicée de 372 (can. 44, 70, 71); un du concile de Constantinople de 381 (can. 74); un du concile de 394 (can. 26); dix-neuf des huit livres des Constitutions apostoliques (can. 1, 2, 6, 7, 16, 17, 19, 25, 32, 45, 46, 48, 50-52, 59, 63, 65, 78); cinq du concile de Chalcédoine (can. 28, 66, 73, 80, 82), etc. Funk, p. 183-190; cf. Hefele, t. I, p. 613. Nous avons déjà dit combien la méthode de Drey nous semble partiale. De ce que deux canons formulent une ordonnance analogue, il conclut à une filiation, et, dans chaque cas, il déduit le canon des apôtres de l'autre canon. Il est clair cependant que la filiation peut être inverse, si même les deux textes ne dépendent pas d'une autre source inconnue de Drey. Ils peuvent encore parfois formuler les mêmes ordonnances, par un simple hasard sans avoir aucun rapport l'un avec l'autre. M. Funk n'admet comme sources certaines que le concile d'Antioche de 341 et les Constitutions apostoliques, p. 202.

3° *Lieu d'origine et auteur.* — D'après M. Funk, leur lieu d'origine est la Syrie, car on trouve mention (can. 36) du mois ὑπερβερεταῖος (octobre) qui appartient au calendrier syro-macédonien, p. 191. Leur compilateur serait le même que le compilateur des huit livres des Constitutions apostoliques, qui aurait composé de toutes pièces les canons apparentés au concile d'Antioche et aux Constitutions et peut-être aussi les autres canons, puis les aurait placés à la fin du VIIIe livre, p. 204-205. Pour Bardenhewer aussi, l'auteur ou le compilateur des canons et celui des Constitutions ne font qu'un. *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 52; *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 308.

4° *Anciennes versions.* — 1. Nous avons déjà cité la double version latine de Denys le Petit, faite vers l'an 500 et qui comprend seulement 50 canons. Mansi, t. I, col. 49-66, etc. La première version de Denys, conservée dans de nombreux mss., fut publiée pour la première fois par Cuthbert Hamilton Turner, *loc. cit.*, p. 1-32. Elle est divisée en 49 canons. La seconde version de Denys le Petit passa d'abord dans les anciennes collections canoniques allemandes, espagnoles, françaises, italiennes, dont F. Maassen a donné la liste, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Recht im Abendlande*, Graz, 1870, t. I, p. 438-440, puis dans les collections plus récentes y compris Gratien et les Décrétales; elle eut de nombreuses éditions. Cf. Hardouin, t. I, col. 31-38; *P. L.*, t. LXVII, col. 141-148.

2. La version syriaque figure dans les collections jacobite et nestorienne de canons. Le texte jacobite a été édité par Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, Leipzig, 1856, p. 44-61, avec les différences du syriaque et du grec dans *Reliquiæ... græce*, Leipzig, 1856, p. XXVIII-XXXIII. C'est

le l. VIIIe de Clément, avec le titre : « διαταξεις, c'est-à-dire commandements des apôtres adressés par Clément aux nations. Canons ecclésiastiques. » Le canon 47 est transposé avant le canon 50. Le canon 65 est placé après le canon 62. D'ailleurs, les canons sont divisés de manière un peu différente et forment un total de 82 au lieu de 84 (ou 85). En dehors de ces différences de forme, le syriaque traduit le grec de manière assez fidèle. On remarquera seulement une longue addition à la fin du canon 49 relatif au baptême. Cf. Lagarde, *Reliquiæ... græce,* p. XXIX-XXX. Cette addition, ainsi que les canons 46, 48, 49 qui se suivent sans discontinuité, sont accompagnés d'astérisques mises en marge du ms. de Paris édité par Lagarde (syr. 62) et un scribe a écrit en marge : « On dit que les ariens ont ajouté toutes ces choses qui ont des astérisques. » Lagarde, p. XXX. Il est remarquable que ces canons 46, 48, 49 ne figurent pas dans la recension (can. 72-127) qui termine les 127 canons coptes-arabes dont nous avons déjà parlé.

Le texte nestorien figure dans la collection d'Ébedjésus et a été édité et traduit en latin par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome, 1838, t. X, p. 8-17; il porte le titre suivant : *Synodus secunda. Canones apostolorum qui dati fuerunt per sanctum Clementem discipulum apostolorum... Cum adhuc episcopi nomine apostolorum muncuparentur, convenerunt et statuerunt diversos canones qui sunt sequentes.* C'est la version en usage chez les jacobites. Le canon 49 porte la même addition que précédemment, les canons 47 et 65 ne sont pas intervertis; par contre, le canon 44 précède le canon 43. Le nombre des canons est de 83. Cette traduction syriaque est très ancienne, car elle figure dans un manuscrit jacobite de Londres, *add.* 14526, fol. 9, du VIIe siècle, « écrit probablement aussitôt après 641. » Wright, *Catal. of syriac mss.,* Londres, 1870-1872, p. 1033; cf. Lightfoot, *S. Clement of Rome,* t. I, p. 373-374, note.

3. En arabe, Riedel signale trois recensions des 84 canons des apôtres, comprenant respectivement 81, 82 et 83 canons. *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien,* Leipzig, 1900, p. 157. Le ms. de Paris, arabe 252, renferme deux recensions, l'une figure à la fin de l'Octateuque de Clément, p. 562-567; elle est conforme à la version syriaque et contient aussi la longue addition au canon 49, p. 564; elle est divisée en marge en 86 canons et a pour titre : « Canons des saints apôtres par le moyen de Clément. » L'autre recension, p. 19-37, comprend 82 canons sous le titre de : « Canons des apôtres dans le cénacle de Sion, » ou encore : « Voici ce que l'on appelle les *Abastalasat,* que les disciples ont ordonnés, et leurs canons que Clément a recueillis. Les apôtres les réunirent et les ordonnèrent par le secours du Saint-Esprit quand ils étaient dans le cénacle de Sion... » Le titre varie avec les manuscrits. On les appelle ailleurs *Titlasat* (*tituli*), en particulier chez les Arabes melkites, mss. arabes de Paris, 235, 4°, 236, 7°, tandis que ce nom, dans le manuscrit 252, est réservé aux 30 canons d'Addaï voir col. 1618, et ils sont divisés en 81 canons. Cf. Ludolf, *Comm. ad hist. Æth.,* p. 330. Nous avons constaté que les canons 11-13 du ms. 252 sont identiques aux canons éthiopiens traduits par Ludolf, *loc. cit.,* p. 331. Tous deux sont une paraphrase des canons grecs qui se trouvent amplifiés au double et parfois au triple. Cf. Funk, p. 263-264.

4. Riedel signale aussi trois recensions éthiopiennes en 81 canons, p. 155, 3°, 4°, 7°. Ce sont sans doute ces trois recensions qui figurent dans le ms. d'Abbadie, n. 65, § 4, 9, 11. *Catalogue raisonné des mss. éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie,* Paris, 1859, p. 76-77; cf. Funk, p. 245-246. Ludolf a donné les titres des 81 canons d'une recension, puis le texte et la traduction des canons 11-13. *Comm. ad hist. Æth.,* p. 330-333.

Nous parlerons plus loin d'une quatrième recension arabe et éthiopienne en 56 (ou 57) canons formant la fin (can. 72-127) des 127 canons coptes-arabes.

5. Il existe aussi une ancienne traduction arménienne, ms. de Paris, n. 118, fol. 28-39.

Le texte latin de Denys le Petit parut dans la collection des conciles de J. Merlin, Paris, 1524, et le texte grec fut publié pour la première fois par Gr. Haloander, Νεαρῶν Ἰουστινιανοῦ βασιλέως.., Βιβλίον, Nuremberg, 1531. Ces textes furent reproduits dans la plupart des *Corpus juris civilis* et des *Corpus juris ecclesiastici,* puis par Beveridge, *Synodicon, sive Pandectæ canonum SS. apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum,* Oxford, 1672, t. I, p. 1-57 (cette édition, qui fait suivre les canons des apôtres des commentaires de Balsamon, de Zonaras et d'Aristène, a été reproduite, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 36-217), enfin par de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ,* Leipzig, 1856, p. 20-35; Hefele, *Histoire des conciles,* t. I, appendice; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* Rome, 1864, t. I, p. 1-45; Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, etc. C. H. Turner publia une édition critique des deux versions latines de Denys le Petit, *Ecclesiæ occid. monumenta juris antiquissima,* Oxford, 1899, fasc. 1, p. 1-34. Voir les études de Drey, *Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel,* Tubingue, 1832; J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts,* Giessen, 1843; Hefele, *Histoire des conciles,* Paris, 1869, t. I, p. 609-644; F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen,* Rottenbourg, 1891, p. 180-206; Fabricius, *Bibl. græca,* édit. Harles, t. VII, p. 22-23; t. XII, p. 141-153, on trouve ici le renvoi aux manuscrits que Fabricius connaissait. Enfin Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* Paris, 1677, p. 251-256, avait donné l'analyse d'une recension arabe en 81 canons intitulée, dit-il, *Tetellisat* et *Abtilisat.*

II. Les 127 canons coptes-arabes. — Ces canons, qui tous sans doute sont d'origine grecque, sont conservés en arabe, en copte, en éthiopien, en syriaque (dans l'Octateuque). Quelques-uns seulement existent encore en grec et en latin. Leur nombre et leurs divisions varient avec les versions. En arabe et en éthiopien, ils sont divisés en deux parties, l'une de 71 canons et l'autre de 56 (ou 57). Les premiers ont été appelés par Lagarde : *canones ecclesiastici,* pour les distinguer des derniers qu'il appelle *canones apostolici* et qui ne sont en effet qu'une rédaction différente des canons des apôtres dont nous venons de traiter. Les premiers ont pour titre : « 71 canons des saints apôtres ayant pour but l'institution de l'Église, édités par saint Clément, » et les seconds : « 56 canons de la sainte Église arrêtés par les apôtres et édités par saint Clément. » Ms. arabe de Paris, n. *251,* 5°, 6°, *Catalogue,* p. 66. Le texte arabe a été publié par Horner, les titres des canons ont été traduits par Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie,* p. 241-251. Les titres des canons éthiopiens ont été publiés et traduits par Ludolf, *Comm. ad hist. Æth.,* p. 305-314, qui publia et traduisit ensuite en latin les canons 1-23 de la première série, p. 314-328. W. Fell a publié et traduit les 56 canons de la seconde série : *Canones apostolorum æthiopice,* Leipzig, 1871. Le texte copte sahidique des 127 canons, divisés ici en 78 et 71 (au lieu de 71 et 56), a été publié sans traduction par de Lagarde, *Ægyptiaca,* Gœttingue, 1883, p. 239-291, 209-238. La traduction allemande des canons 21-47 de la première série (numérotés ici 31-62), faite par G. Steindorff sur l'édition de Lagarde, a été publiée par H. Achelis dans son étude sur les canons d'Hippolyte, *Die Canones Hippolyti,* Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen,* t. VI, fasc. 4. Enfin, le même texte sahidique a été édité, sans traduction, d'après un ms. moderne du Caire, par U. Bouriant, *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne,* t. V (1884), p. 199-216; t. VI (1885), p. 97-115. Horner en a donné une version anglaise. Le texte copte memphitique, ou de la Basse-Égypte, qui est une traduction du précédent, a été publié avec traduction anglaise par H. Tattam : *The apostolical Constitutions or Canons of the Apostles,* Londres, 1848. La première pièce forme le l. I-VI de l'ouvrage, p. 1-91; elle a été divisée par Tattam en canons; la seconde pièce forme le l. VII, p. 173-213, et diffère de la pièce sahidique correspondante; aussi Lagarde a-t-il édité

ces deux pièces en regard sur les mêmes pages, *loc. cit.*, p. 209-238. L'ouvrage édité par Tattam diffère donc un peu des précédents. Il constitue en réalité l'*Octateuque* de Clément (voir col. 1616), qui existe aussi en syriaque et en arabe et dont les 127 canons coptes-arabes (les premiers traduits fidèlement, les derniers dans une recension différente) ne constituent qu'une partie. Enfin les 20 premiers canons seulement existent encore en grec.

Nous allons donc traiter successivement : 1° Des 20 (ou 30) canons conservés en grec qui constituent l'*Apostolische Kirchenordnung* : ce sont les canons 1-20 (ou 1-30) de la première série, nommés aussi parfois *canones ecclesiastici*, nom donné par de Lagarde non pas aux 20 premiers canons, mais à la pièce entière qui en comprend 71; 2° Des canons 21-47 (ou 31-62) de cette même série, qui constituent l'*Ægyptische Kirchenordnung*; 3° Des derniers canons de cette première série, 48-71 (ou 63-78), parallèles au l. VIII des Constitutions apostoliques; 4° Des 56 (ou 71) canons de la seconde série ou *canones apostolici*; 5° De la disposition particulière de ces canons qui est connue sous le nom d'*Octateuque de Clément*.

1° L'*Apostolische Kirchenordnung*, canons 1-20 (1-30). — I. *Éditions*. — Le texte grec conservé dans un seul manuscrit, Vienne, *Hist. græc.*, n. 45 (maintenant n. 7), du XIIe siècle, a été publié pour la première fois par J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, Giessen, 1843, t. I, puis réédité par de Lagarde, *Reliquiæ juris eccles. ant.*, Leipzig, 1856, p. 74-79, sous le titre : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων; par Pitra, *Juris eccles. Græc. hist. et mon.*, Rome, 1864, t. I, p. 77-88; par Harnack, *Texte und Unters.*, Leipzig, 1884, t. II, fasc. 1, p. 225-237; par Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 50-73, etc.

La première partie de l'*Apostolische Kirchenordnung*, canons 2-12 (grec : 3-14), qui lui est commune avec la *Didachè*, se trouve dans plusieurs manuscrits (Rome, Moscou) et versions, dont ont tenu compte Pitra, puis Harnack; enfin elle a été éditée par Théodore Schermann, d'après des manuscrits de Rome, de Paris et de Naples, *Eine Elfapostelmoral*, Munich, 1903. Une ancienne traduction latine des canons 13-20 (grec : 18-30) a été publiée par E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900, p. 93-101, d'après un ms. palimpseste écrit au commencement du VIe siècle. M. Hauler fait remarquer que ce ms. a été transcrit sur un plus ancien et que le traducteur cite la version des saintes Écritures antérieure à saint Jérôme; puis il conclut : *quare codex græcus, ex quo archetypus latinus fluxit, certe exeunte vel potius medio quarto sæculo antiquior putandus est*, p. VIII.

2. *Dépendance des versions*. — Les traductions latine, syriaque (Octateuque) et copte sahidique furent vraisemblablement faites sur l'original grec. La traduction copte memphitique provient du sahidique, Lagarde, *Reliquiæ ...græce*, p. X; la traduction éthiopienne proviendrait du copte sahidique, Lagarde, *op. cit.*, p. X, XV; Lightfoot, *St. Clement of Rome*, 1877, appendice, p. 469, ou de l'arabe, Guidi, *Revue biblique*, 1901, p. 173. M. Funk, *Die apost. Konstitutionen*, p. 247, avait déjà montré que l'éthiopien étant plus complet que le copte, ne pouvait pas dépendre de la version sahidique seule. Ce sujet devra être traité à nouveau lorsque les diverses versions seront publiées et traduites.

3. *Contenu*. — Chacun des douze apôtres : Jean, Matthieu, Pierre, André, Philippe, Simon, Jacques, Nathanael, Thomas, Céphas, Barthélemy et Jude, prend la parole pour formuler une ordonnance de morale ou de hiérarchie. Les préceptes de morale (canons grecs 3-14) lui sont communs avec la *Didachè*; les derniers canons (canons grecs 15-30) traitent de l'ordination de l'évêque, des prêtres, du lecteur, des diacres, des veuves, des devoirs des diacres, des laïques, et enfin du saint sacrifice. Chacun des canons commence par : Jean dit; Matthieu dit; Pierre dit, etc. Cette forme est celle des anciens conciles, par exemple du concile de Carthage (255), où chaque évêque énonce un précepte qui commence des lors par son nom : *Cyprianus dixit*; *Crescens dixit*, etc. Hardouin, t. I, col. 159. Cette forme se retrouve aussi dans les apocryphes coptes et éthiopiens. *Patrologia orientalis*, t. I, fasc. 1, *Le livre des mystères du ciel et de la terre*, p. 86-88; t. II, fasc. 2, *L'Évangile des douze apôtres*, p. 133, 138, 154, etc.

4. *Époque et sources*. — O. Bardenhewer écrit que cet opuscule a été composé vraisemblablement en Égypte au IIIe ou au IVe siècle. *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 82. Il suppose que le titre actuel est une interpolation et que cet opuscule représente en réalité « les deux voies » ou « le jugement de Pierre » dont parle Rufin. *Comm. in symb.*, 28, *P. L.*, t. XXI, col. 374; cf. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, p. 43-44. M. G. Kruger dit aussi que l'*Apostolische Kirchenordnung* doit être le *Duæ viæ. Altchr. Lit.*, Leipzig, 1895, p. 224. D'après M. Achelis, *Realencycl. für prot. Theol.*, 3e édit., p. 733, cet écrit semble avoir l'Égypte pour patrie, mais pourrait cependant provenir de la Syrie. Il a été composé entre la *Didachè* et les Constitutions, c'est-à-dire entre 100 et 400, ou selon d'autres, entre 140 et 360. Il est difficile d'obtenir une plus grande approximation. On peut cependant, avec grande vraisemblance, le placer au IIIe siècle. M. Harnack place vers l'an 300 la composition de l'*Apost. Kirchenord., Altchr. Lit. Die Ueberlieferung*, p. 451; *Die Chronologie*, p. 532, et lui assigne trois sources principales : la *Didachè* et la lettre de Barnabé du IIe siècle, canons grecs 4-14; et deux ouvrages perdus qu'il appelle : κατάστασις τοῦ κλήρου, canons 16-21, et κατάστασις τῆς ἐκκλησίας, canons 22-29. Il plaçait d'abord le premier de ces écrits au commencement du IIIe siècle, *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1884, t. II, fasc. 1; plus tard, il le plaça, comme le suivant, au IIe siècle, de 140 à 180. *Texte und Unters.*, Leipzig, 1886, t. II, fasc. 5, p. 55. Ces sources seraient d'origine égyptienne. Enfin, les canons 1-3, quelques additions dans les canons 4-23 et peut-être aussi dans les canons 24-30, seraient l'œuvre personnelle du dernier compilateur, vers l'an 300. Mgr Duchesne attribuerait à ce dernier compilateur les canons 1-2, 16-30. Il aurait utilisé seulement la première partie de la *Didachè* qu'il aurait aussi distribuée aux divers apôtres pour l'uniformité. *Bulletin critique*, 1886, t. VII, p. 363. M. Funk croit que l'auteur a pu emprunter à d'anciennes sources, en nombre qui peut être supérieur à deux, les canons 16-30, et que la composition du tout ne peut être postérieure à la première moitié du IIIe siècle. *Doctrina duodecim apost.*, p. LIV-LV. M. Harnack fait encore remarquer, *Altchr. Lit. Die Ueberl.*, p. 465-466, que le titre : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος, ne semble pas s'appliquer au contenu (ce titre est en effet plus général et pourrait peut-être s'appliquer à toute la suite du ms. de Vienne), et regarde le sous-titre : Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, comme le véritable titre de cette pièce; M. Funk l'a aussi publiée sous ce titre. Nous ferons cependant remarquer que la version syriaque inédite, qui a été traduite directement sur le grec et qui comprend toute l'*Apostolische Kirchenordnung* dans les mss. de Mossoul et de Rome signalés par Mgr Rahmani (Lagarde n'en a connu qu'un extrait), est intitulée : *Doctrina duodecim apostolorum*. Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, Mayence, 1899, p. X. Voici d'ailleurs ce titre avec les phrases voisines d'après une photographie du ms. de Rome : « Fin du IIe livre de Clément, traduit de la langue grecque en syriaque par Jacques l'Humble, l'an 998 des Grecs (687). Livre IIIe de Clément : Doctrine (*malfonouta*) des douze apôtres. Réjouissez-vous,

fils et filles, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Jean et Matthieu et Pierre, etc. » Cf. Rahmani, p. XIV.

2° L'*Ægyptische Kirchenordnung*, canons 21-47 (ou 31-62). — 1. *Éditions.* — Il ne nous reste qu'à signaler les fragments latins publiés par Hauler, *Didascaliæ apost. fragm.*, p. 101-121, qui correspondent aux canons 31-33, 46, 48-60 et 62 de la numérotation copte.

2. *Contenu.* — Ces canons sont parallèles aux canons d'Hippolyte. Ils traitent des ordinations de l'évêque, du prêtre, du diacre, avec de longs morceaux liturgiques, puis des confesseurs, des veuves, des lecteurs, des vierges, des sous-diacres, des catéchuménes, du temps des offices et de la prière, du baptême, du jeûne, des agapes, des veuves, des prémices, du jeûne pascal, de l'eucharistie, du temps de la prière. Ces matières font aussi l'objet du VIIIe livre des Constitutions apostoliques (C. A. VIII). Aussi M. H. Achelis a pu mettre en regard des canons d'Hippolyte (C. H.) l'*Ægyptische Kirchenordnung* (canons 21-47. = E. K.) et des passages choisis de C. A. VIII.

3. *Époque et sources.* — Pour M. H. Achelis, E. K. est un remaniement des canons d'Hippolyte et la source principale de C. A. VIII. Elle est donc antérieure à la compilation des huit livres des Constitutions qu'Achelis place vers le milieu du IVe siècle. *Texte und Unters.*, t. VI, fasc. 4, p. 27. — Pour M. Funk, au contraire, *Die apost. Konst.*, p. 261, E. K. dépend de C. A. VIII, et, p. 279, C. H. sont un remaniement de E. K. effectué à l'aide d'autres sources. Par suite le *terminus a quo* de la composition de E. K. est le Ve siècle et n'est sans doute pas antérieur au VIe, p. 280. Notons que le raisonnement de M. Hauler cité plus haut sur l'antiquité de la version latine la ferait remonter au milieu du IVe siècle. M. Funk maintint ses conclusions dans *Das Test. unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901, et, à cette occasion, M. Batiffol écrivait, *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 254 : « Après avoir pensé avec tous les critiques qui s'en sont occupés que la Constitution apostolique égyptienne (E. K.) datait du IVe siècle et était antérieure aux Constitutions apostoliques, nous sommes prêt à nous rendre aux raisons proposées par M. Funk, non que toutes ces raisons soient très concluantes, mais du moins plusieurs font une difficulté à l'opinion reçue. »

3° *Canons 48-71 (ou 63-78).* — 1. *Versions.* — Ces canons existent en copte sahidique, en éthiopien et en arabe; le copte sahidique seul a été publié par de Lagarde et traduit par J. Leipoldt, *Saïdische Auszüge aus dem Buche der Apost. Konst.*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1904, t. XXVI, fasc. 1 *b*, p. 1-57. Les canons en copte memphitique publiés et traduits en anglais par Tattam, l. III-VI, p. 92-171, qui étaient, d'après de Lagarde, une traduction du sahidique, représentent en réalité une rédaction différente qui constitue l'Octateuque de Clément et qui est caractérisée par l'interversion des deux parties du c. XXXII de C. A. VIII, la première partie du chapitre formant en copte le l. VI de Clément. Cf. Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XV. Le ms. arabe de Paris, n. 252, renferme ces deux rédactions : 1° les canons 48-71, parallèles au copte sahidique, sans aucune interversion dans le c. XXXII de C. A. VIII, p. 71-86; 2° les l. IV-VII de l'Octateuque de Clément, avec interversion du commencement du c. XXXII de C. A. VIII qui forme en arabe le l. VII, p. 550-561. Nous avons signalé déjà les analyses données par Vansleb et Ludolf.

2. *Contenu.* — La concordance entre ces canons et C. A. VIII est donnée par de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XIII-XVI. Ils contiennent tout ou partie des c. I, II, III-V, XI-XVII, XXIII-XXVIII, XXX-XXXIV, XLII-XLVI de C. A. VIII. Dans cette dernière partie qui fait souvent double emploi avec la précédente, le compilateur semble avoir rejeté la liturgie et conservé ce qui regarde les cérémonies. Lagarde, p. XI.

4° *Les 56 derniers canons* ou *canones apostolici* de Lagarde sont particuliers à l'arabe, au copte et à l'éthiopien. Le copte compte 71 canons. Nous avons déjà signalé les analyses de Vansleb et Ludolf et l'édition avec traduction latine de Fell. D'après M. Funk, p. 262-263, cette recension dérive évidemment des 84 canons grecs des apôtres et ce rapport ne semble jamais avoir été nié. Une seconde rédaction plus courte existe en éthiopien. Plusieurs canons sont réunis en un seul ou même sont omis, comme les canons 43-44, 45-49. Signalons cependant que le dernier canon sur les livres canoniques ne mentionne pas les huit livres de Clément. Après avoir nommé l'Apocalypse, il recommande seulement aux évêques d'observer les canons. Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 162-164.

5° *L'Octateuque de Clément.* — 1. *Textes.* — Cet ouvrage est conservé, avec des différences d'ailleurs, en syriaque, en arabe et en copte. — *a*) Un abrégé syriaque a été publié par de Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 1-61, qui a publié ou rétabli le texte grec correspondant dans *Reliquiæ... græce*, p. 80-89, 74-77, 9-15, 89-95, 20-35. Mgr Rahmani a signalé deux mss. complets, à Mossoul et à Rome, et a donné l'analyse de l'ouvrage. *Testamentum*, p. X-XI : L. I-II. *Testamentum D. N. J. C.* publiés et traduits en latin par Mgr Rahmani, Mayence, 1899. L. III. *Doctrina duodecim apostolorum.* C'est l'*Apostolische Kirchenordnung* tout entière. L. IV. *De charismatibus, ordinationibus et canonibus ecclesiasticis* = C. A. VIII, c. I-II. L. V. *De ordinationibus* = C. A. VIII, c. III-V, XVI-XXVI. L. VI. *Constitutiones seu statuta plurimorum apostolorum de clericis et laicis* = C. A. VIII, c. XXVII-XXVIII, XXX-XXXI, fin du c. XXXII, XXXIII-XXXIV, XLII-XLVI et commencement du c. XXXII. L. VII. *De mystico ministerio* = C. A. VIII, c. XXIX et fin du c. V depuis : *Aio ego, Andreas frater Petri, P. G.*, t. I, col. 1075, jusqu'à la fin du c. IX. L. VIII = canons des apôtres.

b) M. Riedel a donné l'analyse de l'Octateuque arabe. *Die Kirchenrechtsquellen*, p. 156-157. Nous l'avons contrôlée sur le ms. arabe de Paris, ms. 252. Les l. I et II correspondent aux l. I-III du syriaque. Mgr Rahmani a signalé de nombreuses différences de détails entre le syriaque et l'arabe dans son édition du *Testamentum*. Le l. III, qui n'a pas son analogue en syriaque, correspond à l'*Ægyptische Kirchenordnung*, c'est-à-dire aux canons 21-47 (ou 31-62) dont il a été parlé précédemment. Le l. IV correspond au syriaque. Le l. V comprend les c. III-V, omet les prières, donne ensuite la fin du c. XI, les premières lignes du c. XII, en omettant : « moi, Jacques, frère de Jean de Zébédée, » puis quelques lignes de la fin des c. XIII-XV, comme Lagarde les a rétablis en grec d'après la version copte sahidique, *Reliquiæ... græce*, p. XII-XIV, puis les c. XVII-XXVII. L. VI, comme en syriaque, à l'exception du commencement du c. XXXII qui n'est pas dans ce livre en arabe. L. VII comprend le commencement du c. XXXII seulement. L. VIII = canons des apôtres comme en syriaque. Ajoutons que dans le ms. de Paris, *arabe* 252, l'Octateuque porte aussi en marge une division en canons : le l. II est divisé de 1-28; le l. III porte une double division de 22-47 et de 31-68. Ces chiffres correspondent à peu près aux canons parallèles de l'éthiopien et du copte. La fin du l. V est divisée de 1-12. Les l. VI et VII portent une double numérotation sans suite. On peut du moins en conclure que certain auteur ou scribe avait fait une double collation de l'Octateuque de Clément.

c) L'Octateuque copte analysé par de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XI, a sept livres qui paraissent correspondre aux l. II-VIII de l'arabe. Cependant, d'après M. Funk, le l. VII dans le copte reproduirait les canons des apôtres d'après la recension en 56 canons, *Die apost. Konstitutionen*, p. 263, tandis que nous avons pu constater dans l'arabe la même rédaction que dans le syriaque sans aucune omission de canons et y compris la longue addition du canon 49.

d) Nous noterons encore que les matières du l. VI arabe de Clément se trouvent dans la compilation syriaque d'Ébedjésus, Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. x, p. 17-22, sous le titre : *Canones qui statuti fuerunt distincte ab unoquoque sanctorum apostolorum*, et se trouvent encore en arabe en dehors de l'Octateuque de Clément sous le titre : « Canons des apôtres transmis par Simon le Cananéen sur l'organisation du sacerdoce, » ms. de Paris, 243, fol. 205-220, ou « Premiers préceptes des apôtres », ms. 252, p. 38-52. D'après M. Funk, *Die apost. Konstitutionen*, p. 245-246, n. 4, 8, le texte conservé en syriaque par Ébedjésus et publié par Mai, p. 17-22, existe en éthiopien dans deux recensions de 25 canons chacune. Enfin les livres syriaques V et VI de Clément correspondent à peu près à la pièce grecque : διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ μυστικῆς λατρείας. Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 49-72.

2. *Époque et source.* — La version syriaque a été traduite directement sur le grec, sans doute à Édesse, en 687, d'après une note que nous avons traduite plus haut. De plus, le texte grec du *Testament de N.-S. J.-C.* (1er livre de l'Octateuque) est cité par Sévère d'Antioche peu après l'an 520, cf. Brooks, *Select letters of Severus patriarch of Antioch in the syriac version of Athanasius of Nisibis*, Londres, 1904, t. I *b*, p. 482 : « Il est écrit dans les διατάξεις, c'est-à-dire dans les commandements des apôtres, qu'ils appelèrent le Testament du Seigneur... : le diacre en cas de nécessité, si l'on ne trouve pas de prêtre, baptisera. » Cf. Rahmani, p. 132. Sévère, *ibid.*, p. 463-464, cite encore les canons 21-23 des apôtres sous le titre : « Le canon 21 des διατάξεις qui ont été envoyées par les apôtres, par le moyen de Clément, aux nations, porte... » Or c'est précisément là le titre des canons dans le VIIIe livre de Clément. Cf. Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XXVIII. Nous trouvons ailleurs dans les lettres de Sévère, t. II *a*, p. 213, que l'on citait à Émèse de 518 à 519 un canon de Simon le Chananéen qui est le 1er canon du VIe livre de l'Octateuque (= C. A. VIII, c. XXVII). Cf. Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 23-24. Il est donc certain que les matériaux de l'Octateuque étaient allégués comme écrits apostoliques en Syrie et en Égypte vers l'an 520. Il est possible aussi que l'Octateuque ait été constitué dès cette époque. Pour aller plus loin et établir la dépendance des diverses versions, il est indispensable qu'elles soient d'abord publiées et traduites. Il semble nécessaire d'admettre qu'il y a eu des traductions croisées : par exemple un écrit traduit de l'arabe en copte aura été traduit de nouveau du copte en arabe et ces trois versions traduites en éthiopien auront pu fournir trois recensions en cette langue, on arrivera peut-être ainsi à expliquer le pullulement des écrits apostoliques en arabe, copte et éthiopien, qui se ramènent à un petit nombre de types différents bien que tous soient distincts. Dans cet ordre d'idées signalons la classification, tentée par le Dr Baumstark, des textes parallèles au l. VIII des Constitutions apostoliques, en dehors des textes grecs, *Oriens christianus*, 1901, p. 98-137; résumée par M. Funk dans *Theolog. Quartalschrift*, 1902, p. 223-236.

Notre étude sur les canons coptes-arabes trouvera sa conclusion naturelle dans l'opinion de Vansleb sur tous les canons apostoliques orientaux. Ce savant, après s'être fait transcrire au Caire le ms. arabe de Paris n. 252 (in-fol. de 723 pages écrit au Caire en 1664), l'avait comparé aux textes grecs et éthiopiens correspondants, comme de nombreuses notes marginales et dans le texte en font foi, puis, après avoir analysé toute cette littérature, il concluait : « Tous ces canons, si on en voulait ôter les redites et les ranger en meilleur ordre, se réduiraient à un tres petit nombre. Les ordonnances qu'ils contiennent, excepté quelque petite badinerie qui s'y est mêlée, sont en elles-mêmes très bonnes et étaient tres nécessaires pour le gouvernement de l'Église de ce temps-là, et on peut croire sans hérésie que si elles ne sont pas venues des apôtres mêmes, elles sont du moins des saints Peres de l'Église des premiers siecles : mais ayant depuis ce temps passé par les mains de tant de malhabiles écrivains et par celles de tant de gens de différentes langues et sectes et dont chacun a voulu se servir pour ses intérêts, l'un y changeant et l'autre y ajoutant quelque chose, cela leur a fait perdre le crédit et l'estime qu'autrement on serait obligé d'avoir pour elles. » *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, écrite au Caire même en 1672 et 1673, Paris, 1677, p. 260.

Funk, *Die apost. Konstitutionen*, Rottenbourg, 1891, les canons apostoliques des Orientaux, p. 243-265, analysés dans Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900; Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 161-174; G. Horner, *The Statues of the Apostles or canones ecclesiastici*, Londres, 1904.

III. Les 27 (ou 30) *canones apostolici*, tirés, suivant une version, du livre de la *Doctrine de l'apôtre Addaï*. — 1° *Contenu.* — Ces 27 (ou 30) canons, qui existent en syriaque, en arabe et en éthiopien, sont précédés et suivis de quelques notes historiques. L'auteur raconte dans l'introduction que l'an 342 des Grecs (342 — 309 = 33), les apôtres allèrent de la Galilée au mont des Oliviers, où ils assistèrent à l'ascension du Christ et reçurent la prêtrise. Ils se rendirent dans la salle où ils avaient célébré la Pâque, y reçurent le Saint-Esprit et, avant d'aller évangéliser les nations, portèrent un certain nombre de lois : 1. de prier vers l'Orient; 2-4. de faire l'office le dimanche, le mercredi, le vendredi; 5. d'ordonner des prêtres, des diacres et des sous-diacres; 6-9. de fêter l'Épiphanie et l'Ascension et de jeûner le carême; 8. de lire l'Ancien Testament, les Évangiles et les Actes; 16. de ne pas recevoir à nouveau un juif ou un païen qui sont parjures; 18. de faire mémoire des martyrs; 19. de lire les Psaumes chaque jour; 25. de laisser les rois fidèles monter près de l'autel; 27. de porter le pain à l'autel le jour où il a été cuit. Enfin, les canons 11-15, 17, 20-24 et 26 traitent du choix et des devoirs des clercs.

La version arabe (ainsi que la version syriaque d'Ébedjésus) ajoute un canon sur la Nativité et ordonne qu'il y ait sept ministres dans chaque Église; elle paraphrase d'ailleurs chacun des canons syriaques. Enfin, l'auteur raconte les premières prédications des apôtres et énumère les pays évangélisés. Cette liste est fort différente de celle qui est attribuée à Hippolyte. *P. G.*, t. x, col. 951-958. Chez les Coptes (ms. 252 de Paris), ces canons sont appelés titres (*titlasat*) des apôtres.

2° *Époque et sources.* — Le texte original est sans doute grec, car Ibn el Assal écrivait vers 1240, dans le prologue de son *Droit canon*, que ces 30 canons existaient en grec et avaient été traduits en arabe par les melchites et les nestoriens, Bachmann, *Corpus juris Abessinorum, jus connubii*, Berlin, 1890, p. XXXIII; d'ailleurs ils remontent au moins au Ve siecle, car un ms. syriaque utilisé par Cureton : le ms. add. 14644, est du VIe siècle. *Ancient syr. documents*, Londres, 1864, p. 149. M. Land datait même ce ms. de la fin du Ve siècle. *Anecdota syriaca*, Leyde, 1862, t. I, p. 65-66, 94. De plus, comme ils ont été traduits et adoptés par des Églises rivales (melchites, nestoriens, jacobites), on est conduit à placer leur rédaction avant la séparation de ces Églises, c'est-à-dire au IVe ou au commencement du Ve siècle. D'après M. Achelis, « ils sont donc aussi anciens, si ce n'est plus anciens que les Constitutions apostoliques et les canons des apôtres. » *Realencyclopädie*, 3e édit., p. 740. M. Harnack les place au IVe siècle. *Altchr. Litt. Die Ueberlief.*, p. 535.

Cet ouvrage n'a aucun rapport avec la *Doctrine d'Addaï* éditée par Philipps, Londres, 1876, ni avec la *Didachè*. Cureton fait remarquer que dans un autre ms., *add.* 14173, cette pièce est citée sous le nom de « canons des

apôtres », il rapproche dans ses notes huit canons de passages correspondants des Constitutions apostoliques. Ce sont les canons 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 22, qu'il rapproche de C. A., II, 57 et VII, 44; II, 59; V, 13-15; II, 25; V, 13; II, 57; II, 45.

3° *Éditions et versions.* — La version syriaque en usage chez les nestoriens a été publiée avec traduction latine par Mai, *Script. vet. nova coll.*, Rome, 1838, t. X, p. 3-7, 169-173, sous le titre de *Canones apostolici*, ou de « Premier concile des apôtres ». La même version à l'usage des jacobites a été publiée par de Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 32-44, et traduite en grec, *Reliquiæ... græce*, p. 89-95, sous le titre : ἐκ τῆς βίβλου τῆς διδαχῆς Ἀδδαίου τοῦ Ἀποστόλου, Leipzig, 1856; puis avec traduction anglaise par Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1864, p. 24-35, 24-36, sous le titre de « l'enseignement des apôtres ». Mgr Rahmani a édité et traduit d'après un nouveau ms. la partie qui énumère les pays évangélisés par les apôtres. *Studia syriaca*, Scharfé (Liban), 1904, p. 5-6, 55, 6-7.

Ces canons se trouvent en arabe chez les melchites et les jacobites au nombre de 30 ou 31. Vansleb a donné leur analyse sous le titre : « Trente et un canons des apôtres faits au cénacle de Sion, » *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 239-241, et Bickell l'a reproduite, *Gesch. des Kirchenrechts*, Giessen, 1843, p. 179-180. Ils se trouvent en particulier dans les mss. arabes jacobites de Paris, 243, fol. 2-17, sous le titre : « Les trente canons des saints apôtres; » cf. ms. 252, p. 1-10, et dans les mss. melchites arabes de Paris 234 et 235 sous le titre : « Histoire des actes des saints apôtres et indications des canons et des règlements qu'ils ont établis, le tout extrait des livres de Clément. » *Catalogue*, p. 58. Ils furent utilisés au XIIIe siècle par Ibn el Assal en Égypte, qui les attribuait à un concile tenu par les apôtres à Jérusalem. *Catalogue des mss. arabes de Paris*, p. 65, ms. 245.

On les trouve en éthiopien sous le titre : *Decreta alia apostolorum per Clementem tradita*, au nombre de 30. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 246, n. 5; cf. p. 248, n. 5; ms. éthiopien de Paris, n. 121, fol. 41-45; *Catalogue*, p. 141. Il en existe aussi une traduction arménienne, dont le texte, d'après le catalogue manuscrit rédigé par l'abbé Marlin, serait « considérablement plus long » que le texte syriaque et aurait donc chance de provenir de l'arabe, bien que la plupart des traductions arméniennes aient été faites sur le syriaque, ms. 118 de Paris, fol. 12-28. C'est sans doute cette pièce qui a été publiée sans traduction par Dachian, Vienne, 1890. Cf. *Le canoniste contemporain*, 1901, p. 80, note 2.

IV. Petites ordonnances apostoliques. — 1° Il existe neuf canons qui auraient été portés par les apôtres réunis à Antioche et qui auraient été trouvés par Pamphile dans la bibliothèque d'Origène à Césarée.

1. *Contenu.* — Le titre, qui prêtera plus loin à discussion, porte : τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν Ἀποστόλων συνόδου, τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένους βιβλιοθήκην.

Après la résurrection et l'ascension du Dieu grand : de notre Sauveur Jésus-Christ, les hommes d'alors appelèrent Galiléens ceux qui croyaient en lui; les apôtres réunis en synode à Antioche de Syrie décidèrent : 1. Que les Galiléens seraient nommés d'abord chrétiens, Act., XI, 26; et nation sainte, sacerdoce royal, I Pet., II, 9, d'après la grâce et l'appellation (καὶ ἔπων, ms. de Coislin, n. 211) du saint baptême; — 2. De ne pas circoncire les baptisés suivant la législation des juifs, le saint baptême étant une circoncision non faite à la main, dans le dépouillement du vieil homme, Col., II, 11; III, 9, rejetant l'antique péché, Rom., VII, 6; — 3. De recevoir de toute nation et race, dans la foi orthodoxe, ceux qui se sauvent, cf. Act., XI, 18, et de prêcher à toutes les nations la parole de vérité, Matth., XXVIII, 19; — 4. Que ceux qui se sauvent ne s'égareraient plus vers les idoles, mais représenteraient la stèle (στήλη) théandrique, pure, faite à la main (le ms. de Munich seul porte *prima scriptura*, dit Pitra, ἀχειροποίητον, « non faite à la main ») du Dieu véritable : de notre Sauveur Jésus-Christ et de ses serviteurs, en face des idoles et des juifs et ne s'égareraient pas vers les idoles et ne s'assimileraient pas aux juifs; — 5. Que les chrétiens n'imiteraient pas les juifs au sujet de l'abstinence de (certaines) nourritures, mais mangeraient même du porc, le Seigneur ayant prononcé que ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme, mais (bien) ce qui sort de la bouche, comme venant du cœur, Matth., XV, 11, 17, 18; qu'ils ne s'attacheraient pas (ἀκολουθῶσιν, Coislin, n. 211) à la lettre (de la loi) mais se dirigeraient (πολιτεύωνται, Coislin) d'après (son) esprit et (son) sens élevé, cf. II Cor., III, 6, car la charnelle (littéralement : bestiale) synagogue des juifs exècre le porc, mais est possédée par la méchanceté, suivant la parole prophétique : *Ils se sont rassasiés de porc et ils ont laissé les restes à leurs petits.* Ps. XVI (héb., XVII), 14. Semblablement encore il n'est pas défendu aux chrétiens de manger le poisson à coquille et sans écailles, cf. Lev., XI, 10; Deut., XIV, 10 (tous les manuscrits portent le singulier τὸν ὀστρακόδερμον καὶ ἀλεπίδωτον ἰχθύν, Bickell et de Lagarde l'ont remplacé par un génitif pluriel, sans doute par raison grammaticale); cela signifie encore, au sens spirituel, que (les chrétiens) doivent rejeter (tous les mss. portent ἀποβαλλομένους; Torrès a imprimé ἀποβάλλεσθαι; enfin ἀποβαλλομένων est une mauvaise lecture de Bickell) leur cœur intelligent comme (ils rejettent) la coquille (du poisson), lequel figure les enseignements de la vérité; — 6. Que les chrétiens ne s'attacheraient pas à l'argent, I Tim., VI, 10, le Seigneur ayant dit : *Ne vous thésaurisez pas des trésors sur la terre, où le ver et la rouille (les) anéantissent*, Matth., VI, 19, et surtout (ne thésaurisez pas) par les moyens injustes, car il est écrit : *Personne ne peut servir deux maîtres et vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon*, Matth., VI, 24; — 7. Que le chrétien ne serait pas incliné à la gourmandise, fuirait les théâtres licencieux et ne jurerait pas avec précipitation, le Seigneur ayant dit *de ne pas jurer du tout, ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu, ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds, ni par Jérusalem, parce qu'elle est la ville du grand roi; et, ne jure pas par ta tête, parce que tu ne peux faire un seul cheveu blanc ou noir; que votre discours soit : oui, oui; non, non; le surplus vient du Malin*, Matth., V, 34-37; — 8. Que tout chrétien fuirait la bouffonnerie, Eph., V, 4, les discours honteux et le blasphème, Col., III, 8, et toutes les habitudes païennes qu'ils se garderont d'imiter, pour que les faibles ne soient pas trompés; — 9. Que le chrétien ne mangerait pas le sang, mais s'abstiendrait du sang et des bêtes étouffées et de la fornication, Act., XV, 29; ils portèrent aussi 85 canons par l'entremise de Clément sur divers sujets. (Tous les mss. portent en effet, sans aucune séparation, θεσπίσαντες καὶ κανόνας τε διὰ Κλήμεντος διαφόρων κεφαλαίων, Coislin, n. 211; le texte des autres mss. est équivalent.)

Les canons 1 et 9 dérivent directement des Actes, XI, 26; XV, 29. Entre ces deux règlements nous trouvons intercalés des préceptes dirigés surtout contre les judaïsants : ne pas circoncire les fidèles (2); recevoir les gentils (3); ne pas imiter les pratiques juives (4); ne pas distinguer les nourritures en pures et impures (5); avec deux canons contre les idoles (4) et les pratiques des païens (8) et quelques préceptes moraux contre l'avarice (6), la gourmandise, les spectacles et les serments (7). Les idées fondamentales de cette pièce contre les judaïsants et les païens sont des plus anciennes. On trouve dans les Actes, VI; IX, 29; XI, XIV-XV, XVII, des traces des polémiques entre les chrétiens d'une part, les juifs, les judaïsants et les païens de l'autre, polémiques continuées durant le IIe siècle par Justin, Tatien, Athénagore, durant le IIIe par l'auteur de la *Didascalie*, etc. Il est donc facile de trouver des textes anciens, parallèles à ces canons, par exemple : Can. 2, Barnabé, IX, *P. G.*, t. II, col. 749-752; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 16; cf. 47, *P. G.*, t. VI, col. 509, 576; *Const. apost.*, VI, 12, *P. G.*, t. I, col. 940; can. 2, 3, 5, *Didascalie*, Paris, 1902, c. XXIV, p. 135, 136; c. XXIII, p. 130-131, 133; c. XXVI, passim; can. 3, S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 119-124, 130-131, *P. G.*, t. VI, col. 752-765, 777-781; can. 4, *Didascalie*, c. XIV, p. 80; c. XXI, p. 112-113; *Const. apost.*, II, 62; V, 11, *P. G.*, t. I, col. 752, 853-856; can. 5, Barnabé, X, *P. G.*, t. II, col. 752-760; S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 20, *P. G.*, t. VI, col. 537; *Const. apost.*, VI, 27, 30, *P. G.*, t. I, col. 980-981,

988-989; can. 6, *Didascalie*, c. IX, p. 59; *Const. apost.*, II, 36, *P. G.*, t. I, col. 688; cf. *Didascalie*, c. I, p. 8; *Const. apost.*, I, 1, *P. G.*, t. I, col. 560; cf. *Didachè*, III, 5 (*Const. apost.*, VII, 6, *P. G.*, t. I, col. 1004); can. 7, *Didascalie*, c. XIV, p. 80; c. XXI, p. 113-114; *Const. apost.*, II, 62; V, 12, *P. G.*, t. I, col. 752, 856-857; cf. *Didachè*, III, 3 (*Const. apost.*, VII, 3, *P. G.*, t. I, col. 1001); can. 8, *Didachè*, III, 3, 4 (*Const. apost.*, VII, 6, *P. G.*, t. I, col. 1004); *Didascalie*, c. XXI, p. 112-113; *Const. apost.*, V, 10, *P. G.*, t. I, col. 853; can. 9, *Didascalie*, c. XXIV, p. 137-138; *Const. apost.*, VI, 12, *P. G.*, t. I, col. 941.

Nous avons aussi relevé de nombreux textes parallèles dans Origène : Can. 1, *Cont. Celsum*, VIII, 29, *Orig. Werke*, Berlin, 1899, t. II, p. 244; voir col. 1624; *Pro mart.*, V, t. I, p. 6; *Cont. Celsum*, IV, 32, t. I, p. 303; V, 10, t. II, p. 10. — Can. 2, 4, *Cont. Celsum*, VI, 63, t. II, p. 133-134. — Can. 3, *Cont. Celsum*, II, 30, 42, t. I, p. 158, 165. — Can. 5, *Cont. Celsum*, VIII, 29; VI, 70, t. II, p. 244, 140. — Can. 6, *Cont. Celsum*, VIII, 56, t. II, p. 273; *Adamantius*, XVIII, Leipzig, 1901, p. 56. — Can. 7, *Pro mart.*, VII, t. I, p. 8. — Can. 8, *Cont. Celsum*, VII, 33, t. II, p. 184. — Can. 9, *Cont. Celsum*, VIII, 29-30, t. II, p. 244-245.

2. *Éditions et controverses.* — Turrianus (Fr. Torres, jésuite) le premier résume en latin les canons 1-3, 6-8, puis cite et commente le texte grec des canons 4 et 5 d'après un « très ancien manuscrit » qu'il ne désigne pas autrement. *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum... libri V*, l. I, c. XXV, Florence, 1572, p. 109-113. Ce chapitre a pour titre : *De quibusdam canonibus Apostolicis synodi Antiochenæ apostolorum repertis in bibliotheca Origenis a Pamphilo martyre et de canone apostolico imaginum Salvatoris et sanctorum et de canone de ciborum delectu et de testimonio Innocentis primi quod apostoli synodum Antiochiæ celebrarint.* Le pape Innocent Ier (401-417) écrivait en effet à Alexandre, évêque d'Antioche : *Advertimus non tam pro civitatis (Antiochiæ) magnificentia hoc eidem attributum, quam quod prima primi apostoli sedes esse monstretur ubi et nomen accepit religio christiana et quæ conventum apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit.* Hardouin, t. I, col. 1012; Mansi, t. III, col. 1055. Turrianus voit ici, avec quelque raison, la mention d'un concile apostolique, inconnu d'ailleurs, tenu à Antioche; il en conclut qu'il s'agit du concile visé dans la pièce qu'il publie. Il montre aussi qu'au IIe concile de Nicée (787) un évêque, Grégoire de Pessinonte, cite la première partie du canon 4 et le donne comme tiré du concile des saints apôtres à Antioche avec l'approbation, au moins tacite, de tous les évêques présents. Hardouin, t. IV, col. 47; Mansi, t. XII, col. 1018.

Plus tard, Baronius, *Annales*, an. 102, n. 19, et Binius, Mansi, t. I, col. 67-68, reproduisirent avec quelques divergences le résumé donné par Turrianus et admirent aussi que saint Innocent Ier et Grégoire de Pessinonte avaient cité le concile d'Antioche. Turrianus n'avait pas numéroté les canons et avait réservé les canons 4 et 5 pour les citer les derniers et les commenter longuement. Baronius les numérota dans l'ordre des citations de Turrianus et fit ainsi des canons 4 et 5 les canons 8 et 9, ordre tout artificiel qui ne se trouve dans aucun des cinq manuscrits. Jean Daillé, théologien protestant, réfuta Turrianus point par point. Dans son ouvrage *De pseudepigraphis apostolicis libri III*, Harderwick (Gueldre), 1653, l. III, c. XXII-XXV, p. 687-737, il insinue, puis affirme que Turrianus a inventé de toutes pièces son document. Le détracteur reprend ensuite en détail le titre et chaque canon pour montrer que le tout est apocryphe. Il tire ensuite, p. 698, un argument du silence d'Eusèbe. Daillé ajoute, p. 713-714, que le nom de galiléens ne fut donné aux chrétiens qu'au IVe siècle, sous Julien l'Apostat. Cependant ce nom a été le premier que les chrétiens aient porté. Les apôtres étant pour la plupart de la Galilée, le nom de galiléens leur est donné et paraît synonyme de disciples de Jésus. Marc., XIV, 70; Luc., XXII, 59; Joa., VII, 52; Act., I, 11; II, 7. Ce nom primitif fut remplacé par celui de chrétiens. Act., XI, 26, et il tomba en désuétude, parce qu'il était peu élogieux, les habitants de la Galilée étant tenus à Jérusalem pour des ignorants et des sots, Joa., VII, 52, et surtout parce qu'il désigna bientôt une secte hérétique. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 80, *P. G.*, t. VI, col. 664. Daillé, p. 720, reproche à Turrianus d'avoir corrompu l'Écriture en écrivant : *Ils se sont rassasiés de porc* (ὑείων), au lieu de : *Ils sont rassasiés de fils* (υἱῶν). Il ignorait que la leçon des canons d'Antioche se trouve, en latin, dans les anciens psautiers, chez saint Augustin, saint Paulin et Cassiodore, dans les bréviaires mozarabiques et dans ceux de Milan et, en grec, dans les plus anciens manuscrits : le *Vaticanus*, du IVe siècle, et le *Sinaiticus*, du milieu du même siècle. La leçon des canons d'Antioche est donc conforme au texte grec antérieur aux travaux d'Origène et elle est un indice de leur antiquité. Quant au témoignage d'Innocent, Daillé l'élude en supprimant simplement les deux mots *apud se* dans le texte cité plus haut. Le P. Noël Alexandre reprit tous les arguments de Daillé et leur donna la forme syllogistique, *Hist. eccles.*, sæc. I, diss. XVIII, XIX, Lucques, 1749, p. 198-212. Le Nain de Tillemont répéta les raisonnements de Noël Alexandre, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, note 34, sur saint Pierre, Paris, 1701, p. 524-525.

Fabricius reproduit l'analyse latine et le texte grec du titre et du 5e canon, il indique les auteurs qui ont traité cette question avant lui, cite le témoignage de Grégoire de Pessinonte et rapporte le témoignage d'Innocent Ier à Act., XI, 26 (et non à un concile). Cf. *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 23-24; t. XII, p. 153-155.

En 1810, dans la Description des mss. grecs de Munich, t. IV, p. 137-138, Hardt trouva et analysa les neuf canons d'Antioche découverts par Turrianus. En 1843, Bickell les publia en entier d'après le ms. de Munich, du XIVe siècle. *Geschichte des Kirchenrechts*, t. I, p. 101-104, 138-142. Lagarde les réédita après nouvelle collation du ms. *Reliquiæ... græce*, p. 18-20. Enfin Pitra signala cinq manuscrits à Rome, Paris, Florence et Munich, dont quatre manuscrits grecs des XIe, XIIe et XIVe siècles, et une ancienne traduction latine d'Achille Statius (1524-1581), qu'il publia avec le texte grec. *Juris eccl. Græc. hist. et monum.*, Rome, 1864, t. I, p. 88-91. Harnack admet que le pape Innocent a connu une très célèbre réunion des apôtres à Antioche même. Il ajoute que l'on a songé à rapprocher de ce synode apostolique d'Antioche les δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις des fragments d'Irénée de Pfaff. *Die altchr. Litt. Die Ueberlief.*, Leipzig, 1893, p. 774-775. Plus tard, il a réédité ces fragments d'Irénée, mais, loin de les rapprocher de nos canons d'Antioche, il les déclare fabriqués. *Die Pfaff'schen Irenäeus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen.*, Leipzig, 1900; cf. p. 34. Dans son ouvrage, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, il a reproduit et commenté ces canons, qui ont ensuite été traduits en français par M. P. Lejay (d'après le seul ms. de Munich) dans la *Revue du clergé français*, n. du 15 octobre 1903, p. 343-355.

3. *Époque.* — On a relevé dans ces canons deux principaux indices chronologiques. Le canon 4, qui recommande aux chrétiens, au lieu d'adorer les idoles, de dresser la stèle du Christ, a été considéré par Bickell comme un écho de la controverse des images. Mais, en adoptant la leçon isolée et *prima scriptura* du ms. de Munich, le sens de ce canon est métaphorique et Jésus-

Christ y est, en opposition aux idoles, une colonne non faite de main d'homme, ἀχειροποίητος. On peut donc rapporter ces canons à une époque antérieure à la guerre iconoclaste. Un autre indice les reporte au temps de Julien l'Apostat. Le 1er canon prétend que les disciples étaient appelés galiléens par leurs contemporains et que les apôtres ont changé ce nom en celui de chrétiens. Harnack a pensé que ce canon portait sa date et convenait au règne de Julien qui désignait les chrétiens sous le nom méprisant de « galiléens ». Il a reconnu dans la collection un exposé de principes résumant le programme des missionnaires chrétiens : le christianisme y apparait distinct du paganisme par l'abstention du culte idolatrique et des mœurs païennes et distinct du judaïsme par la liberté laissée dans le choix des aliments et le rejet des pratiques légales. C'est pourquoi ces canons conviennent à une époque où les païens se convertissaient en foule et menaçaient d'altérer la pureté du christianisme par le mélange des pratiques païennes. Harnack estime aussi qu'ils proviennent d'Antioche, car ailleurs on n'aurait eu aucun intérêt à gratifier cette ville d'un concile apostolique. M. Paul Lejay, *Le concile apostolique d'Antioche*, dans la *Revue du clergé français*, n. du 15 octobre 1903, p. 349-355, a repris et complété l'argumentation de Harnack. En raison du caractère antijuif de ces canons, il faut, à son avis, chercher un temps ou, au moins, un lieu où les juifs, peut-être les judaïsants, étaient une force encore redoutable. S'appuyant principalement sur la connaissance que saint Innocent Ier avait du concile apostolique d'Antioche et considérant que ce pape a séjourné en Orient et qu'il est probablement l'ascète Innocent qui habitait avec Pallade sur le mont des Oliviers et écrivait contre Macédonius en faveur du Saint-Esprit, il a conclu qu'Innocent avait connu le concile apostolique d'Antioche en Palestine, son berceau. Peuplée de juifs et de païens, cette contrée exigeait des missionnaires du christianisme les connaissances variées nécessaires pour convertir une population si mêlée. Ces missionnaires n'avaient-ils pas, après la mort de Julien l'Apostat, un court recueil de la doctrine des apôtres suffisant à l'instruction sommaire des habitants juifs et païens de la Palestine?

Si le pape Innocent Ier a connu nos canons peu après l'an 400, il ne peut être question d'en placer la composition au moment des querelles iconoclastes. D'autre part, il n'est pas impossible que le 1er canon soit une réaction contre l'appellation de « galiléens » donnée aux chrétiens par Julien l'Apostat. Cependant, un auteur du IIIe siècle pouvait, d'après le Nouveau Testament, conclure que les disciples du Christ étaient appelés « galiléens » avant qu'ils n'aient reçu le nom de chrétiens. Cf. *Bulletin critique*, 2e série, t. x, 1904, p. 436-437. Il n'est pas certain que Julien soit l'auteur de la dénomination « galiléens ». Que les canons aient été composés à Antioche ou en Palestine, c'est une question secondaire qui dépend surtout d'hypothèses subsidiaires. Toutefois, les hypothèses de M. Wittig, reprises par M. Lejay, sur l'identité du pape Innocent avec l'ascète Innocent, nous paraissent peu vraisemblables. Deux lettres sont adressées par saint Basile à Innocent, évêque. L'une, dans laquelle saint Basile propose un descendant d'Hermogène, évêque de Césarée, pour succéder à Innocent, est intitulée dans les mss. « à Innocent, évêque de Rome ». La seconde est adressée, d'après tous les mss. hormis un, « à Innocent évêque. » Or saint Basile mourut en 379 et Innocent ne fut pape qu'en 402. Les derniers mss. ont donc conservé la bonne leçon, et Innocent n'est pas l'évêque de Rome, mais un suffragant ou un ami de saint Basile. *Epist.*, L, LXXXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 388, 456. M. Wittig préfère suivre les premiers mss., corriger les seconds, et attribuer ces deux lettres de Basile à saint Jean Chrysostome, afin de pouvoir dire qu'elles sont adressées au pape Innocent. Il est peu vraisemblable qu'un évêque de Rome ait demandé un successeur à un évêque oriental, fût-ce à celui de Constantinople. D'ailleurs deux autres lettres de saint Basile mentionnent Hermogène évêque de Césarée (mort avant 341, cf. *Oriens christianus*, t. I, col. 371) dans les mêmes termes que la lettre L. Ces quatre lettres se complètent donc l'une l'autre et il va de soi que saint Basile, évêque de Césarée, ait adressé un descendant d'Hermogène, un de ses prédécesseurs sur le siège de Césarée, pour succéder à l'un de ses suffragants nommé Innocent. *Epist.*, CCXLIV, CCLXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 924, 977.

Il est plus difficile encore d'identifier le pape Innocent avec l'ascète Innocent près duquel Pallade passa trois ans sur le mont des Oliviers. *Hist. lausiaca*, l. VIII, c. CIII, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1191-1192; t. LXXIV, col. 316-317, 376. Cf. dom C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1904, t. II, p. 131-132. L'ascète Innocent avait occupé un rang distingué au palais au commencement du règne de Constance, empereur d'Orient (337-361); son fils Paul, garde du corps, avait péché avec la fille d'un prêtre, et Innocent avait demandé à Dieu de le punir; aussi Paul était devenu le jouet du démon, et vivait encore, chargé de chaînes, sur le mont des Oliviers. L'autre Innocent, pape (401-417), était fils, d'après le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 220; édit. Th. Mommsen, Berlin, 1898, p. 88, d'Innocent d'Albano, mais, d'après une lettre de saint Jérôme, *P. L.*, t. XX, col. 1120, il était « fils et successeur » du pape Anastase. Cf. *Realencycl. für prot. Theol.*, 3e édit., t. IX, p. 106. L'ascète Innocent est donc plus ancien que le pape Innocent et appartient à la génération précédente. De plus, Pallade, qui a vécu trois ans avec Innocent, écrivait son *Histoire lausiaque* vers l'an 420. Cf. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898, t. I, p. 3. Il relate qu'Innocent était τῶν ἐπιδόξων ἐν τῷ παλατίῳ et raconte quelques-uns de ses prodiges; il n'aurait pas manqué de signaler encore qu'il était fils du pape Anastase et qu'il était devenu pape lui-même. Cette identification non admise, il resterait à expliquer comment le pape Innocent Ier a eu connaissance des canons du concile d'Antioche. Nous l'ignorons. Mais les rapports entre l'Orient et l'Occident étaient alors assez fréquents pour qu'il ait vu le texte grec. Il pouvait même exister déjà une traduction latine de ce texte.

Le commencement du Ve siècle est donc le *terminus ad quem* de la composition des canons d'Antioche. Quant au *terminus a quo*, il sera un peu différent selon que nous prendrons les canons avec leur titre et leur conclusion ou sans titre ni conclusion.

Le titre en effet : τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου... μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένους βιβλιοθήκην, semble mettre la composition entière sous le patronage d'un passage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 32, n. 3, *P. G.*, t. XX, col. 592, d'après lequel Pamphile réunit dans la bibliothèque de Césarée des ouvrages d'Origène et d'autres auteurs ecclésiastiques. On peut supposer qu'après la mort d'Eusèbe (338) on a voulu codifier les règlements portés par les apôtres à Jérusalem avec diverses additions tirées d'ailleurs du Nouveau Testament et former ainsi une première partie au recueil des 84 (85) canons des apôtres qui omettent précisément ces règlements. Nous aurions donc ici la plus ancienne mention des 84 (85) canons des apôtres.

Si on laisse de côté le titre et la conclusion, comme œuvre d'un scribe postérieur, on pourrait encore remonter plus haut, car *Origène mentionne ce concile d'Antioche. Cont. Celsum*, VIII, 29. Ce passage, qui n'a pas encore été signalé, à notre connaissance du moins, se trouve au milieu de matières connexes aux canons 5, 7-9. Le voici : Εἶτ' ἐπεὶ ἔχει τινὰ ἀσάφειαν ταῦτα, εἰ μὴ τύχῃ διαρθρώσεως, ἔδοξε τοῖς τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλοις καὶ τοῖς ἐν Ἀντιοχείᾳ συναχθεῖσιν ἐπι τό αὐτὸ πρεσβυτέροις, καί, ὡς

αὐτοὶ οὗτοι ὠνόμασαν, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι γράψαι τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύουσιν ἐπιστολήν. *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. II, p. 244; *P. G.*, t. XI, col. 1560; édit. de Cambridge, 1677, p. 396. Origène dit donc qu' « il parut bon aux apôtres de Jésus et aux vieillards *réunis ensemble à Antioche*, et, comme ils le disent eux-mêmes, au Saint-Esprit, d'écrire une lettre à ceux des nations qui croyaient ». Cf. Act., XV, 6, 23, 28. Comment interpréter ce texte qui est en contradiction avec celui des Actes, XV? La mention du nom de « galiléen » ne relie pas nécessairement les canons d'Antioche au temps de Julien l'Apostat. Les matières traitées et les préoccupations de l'auteur sont fort anciennes, connexes aux Actes, à la lettre de Barnabé, à la *Didascalie*. La leçon ὑείων du canon 5 est antérieure à la revision d'Origène. Enfin, le concile d'Antioche est mentionné par Origène, *Cont. Celsum*, VIII, 29. On peut donc, sans témérité, tenir pour exact le titre ajouté par un copiste postérieur. S'il en est ainsi, les canons d'Antioche proviendraient de la bibliothèque d'Origène recueillie par Pamphile à Césarée. Ils ne sont pas pour cela authentiques, c'est-à-dire apostoliques. Ils peuvent n'être qu'une règle de conduite, rédigée *d'après les enseignements apostoliques* par un chrétien quelconque du IIe siècle pour son usage personnel. Celui-ci trouvant dans les Actes, XI, 26 : Ἐγένετο δὲ αὐτοὺς συναχθῆναι... χρηματίσαι τε πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς χριστιανούς, aurait écrit (en déplaçant les deux mots ἐν Ἀντιοχείᾳ): συνοδεύσαντες οὖν... ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας ἐχρημάτισαν τοὺς Γαλιλαίους χριστιανούς ἐν πρώτοις ὀνομάζεσθαι; à ce début il aurait ajouté d'autres préceptes, dont le dernier appartient au concile de Jérusalem mentionné Act., XV, 6-31. Cet écrit ainsi rédigé aurait amené ses lecteurs, et Origène lui-même, à placer à Antioche un concile apostolique, auquel ils attribuaient par suite le décret du concile de Jérusalem. Act., XV, 29.

2° Ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων. — C'est une collection de dix-huit anathèmes portés contre celui qui ne fête pas toute la semaine de la Résurrection (1); qui va se baigner après avoir reçu le corps du Seigneur (3); qui communie après avoir porté de l'eau à sa bouche (4); qui sort de l'église avant la fin de l'office (6); qui ne donne pas à l'Église ou aux pauvres les prémices de l'aire et du pressoir (16); qui donne aux devins, qui distribue ou reçoit des amulettes (17); qui repousse son frère (18). D'après Harnack, ce morceau, en raison des anathèmes, ne peut pas avoir été écrit avant le IVe siècle et est très énigmatique. *Altchr. Litt.*, p. 775. D'après Pitra, le premier anathème ne peut être antérieur au *typicum* de saint Saba, p. 107. Ce *typicum* est lui-même antérieur à la mort de saint Saba (531), car il en subsiste un fragment dans un manuscrit de 524. Krumbacher, *Byzantinische Litteratur*, Munich, 1897, p. 316. Publié pour la première fois par Bickell d'après un ms. de Vienne, *Hist. gr.*, n. 45, *op. cit.*, p. 98-100, 133-134, 142, l'Ὅρος κανονικός fut reproduit par de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. 36-37, et enfin édité par Pitra, *op. cit.*, p. 103-105, qui en signale trois manuscrits.

3° Pitra a publié et traduit pour la première fois, *op. cit.*, p. 105-107, une petite pièce en 25 canons, qui existe aussi dans le manuscrit de Paris, Coislin, 211, sous le titre τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐπιτίμια τῶν παραπιπτόντων. C'est une énumération de peines portées contre diverses fautes. La première partie concerne les clercs, ou les laïques dans leurs relations avec les clercs, par exemple : « si un clerc outrage un prêtre ou un diacre, qu'il soit expulsé; si un laïque outrage un prêtre, qu'il soit anathématisé. » La seconde partie énonce la durée de la privation de la communion qui correspond à divers délits : un magicien, vingt ans, un meurtrier volontaire, toute la vie; quant au meurtrier involontaire, « ceux qui sont apôtres avec moi imposaient sept ans, mais moi, Pierre, j'ordonne qu'il soit onze ans sans communier. » Ce canon est analogue aux canons 22 et 23 d'Ancyre. De même le canon sur les prostituées et les avortements est presque identique au canon 21 d'Ancyre. Pitra renvoie aux canons 65, 67, 69, 72, 73, 75, 77 de saint Basile, qui seraient aussi parallèles aux nôtres.

4° Signalons enfin une épître canonique de saint Pierre à saint Clément. Elle se trouve chez les Arabes coptes et melchites sous le titre : « Canons écrits par saint Pierre sous la dictée de N.-S. J.-C. et communiqués par lui à son disciple Clément, pape de Rome, » ms. de Paris, arabe (copte) 243, fol. 220, ou « Canons écrits par Clément, pape de Rome, sous la dictée de son précepteur saint Pierre », ms. arabe (melchite) 234, fol. 229. *Catal. des mss. arabes de Paris*, Paris, 1883-1895, p. 64, 58. Cette lettre inédite a été traduite en allemand par Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 166. Elle est divisée en 40 canons ou plutôt préceptes, par exemple : « Construis des églises et des monastères (9); fais mémoire des morts, le troisième, le neuvième, le douzième, le trentième, le quarantième jour et à la fin de l'année » (17); sur la consécration de l'église (26); sur l'huile du μύρον et ses vertus (28); si un fidèle va dans le sanctuaire et y frappe le prêtre, on lui coupera la main (34). En somme, cette pièce est récente et n'a pas dû exercer grande influence. Vansleb la disait pleine d'absurdités et n'en donnait même pas l'analyse. *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 259.

Harnack énumère quelques autres écrits de Clément perdus ou conservés qui peuvent aussi avoir trait aux matières canoniques par exemple la *Didascalie* de Clément, mais semblent avoir eu encore moins d'importance que la lettre précédente. *Altchristlichte Litt. Die Ueberlieferung*, p. 777-780. F. Nau.

CANONS PÉNITENTIELS. Voir Pénitentiels.

CANONISATION. Après avoir exposé ce qui concerne la canonisation dans l'Église romaine, nous traiterons spécialement de la canonisation dans l'Église russe.

I. CANONISATION DANS L'ÉGLISE ROMAINE. — I. Historique. II. Définition. III. Division. IV. Infaillibilité. V. Sagesse de l'Église dans les canonisations. VI. Procédure actuelle.

I. Historique. — 1° *Apothéoses païennes et canonisations.* — Quoi qu'en aient dit les hérétiques, la canonisation des saints n'est point de la part de l'Église une servile imitation de l'apothéose usitée dans l'antiquité chez les gentils. Elle en diffère, au contraire, essentiellement, celle-ci étant un acte public par lequel un homme était placé au rang des dieux, comme les Romains, par exemple, le firent d'abord pour Romulus, puis, plus tard, pour Auguste et plusieurs membres de la famille impériale. Cf. Tite Live, *Hist. rom.*, l. I, n. 16; Tacite, *Annal.*, l. IV, n. 15, 55; l. XII, n. 69; Suétone, *Vita Octaviani Augusti*, c. CI; *Vita C. Julii Cæsaris*, c. LXXXVIII; Plutarque, *Vita Romuli*; Diodore de Sicile, *Hist.*, XVII, 115; LVI, 42; LXXIV, 5; Cicéron, *De natura deorum*, l. II, n. 24; Lactance, *Div. institut.*, l. I, n. 15, *P. L.*, t. VI, col. 192, 194 sq.; Minutius Félix, *Octavius*, c. XXIII, *P. L.*, t. III, col. 310. Il a fallu céder au préjugé de ceux qui accusent les catholiques d'adorer les saints, pour donner une pareille origine aux canonisations.

Il y a, en effet, des différences caractéristiques entre les canonisations des saints et les apothéoses païennes. D'abord, en plaçant les saints sur les autels, l'Église n'entend nullement en faire des dieux; elle affirme seulement que Dieu a récompensé dans le ciel leurs vertus héroïques, et qu'ils sont pour les chrétiens des modèles et des intercesseurs puissants. Ils sont les amis de Dieu après avoir été ses serviteurs. Cette différence était déjà indiquée par saint Augustin aux hérétiques et aux païens

de son temps. *De civitate Dei*, l. XXII, c. x, *P. L.*, t. XLI, col. 772. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, I. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 788-789.

De plus, les païens réservaient les honneurs de l'apothéose aux empereurs, aux impératrices, à leurs proches parents, ou même à leurs favoris et à leurs favorites. Seuls les Augustes et les personnes de leur entourage immédiat pouvaient devenir déesses ou dieux. On ne connaît pas un exemple d'un homme du peuple ou de condition moyenne, admis après sa mort à de tels honneurs. Or l'Église catholique canonise non seulement les rois et les pontifes, mais tous ceux qui l'ont mérité, fussent-ils de petite condition aux yeux des hommes.

Lorsqu'ils décernaient l'apothéose, les anciens considéraient seulement le rang social du défunt; aussi plaçaient-ils dans l'Olympe des hommes perdus de mœurs, souillés de tous les crimes, vrais monstres de l'humanité, selon la juste observation de saint Augustin. *De civitate Dei*, I. VI, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 187 sq., et ailleurs, l. I-VII. Néron divinisa l'impudique Poppée, sa concubine, après l'avoir tuée d'un coup de pied. Caracalla fit dieu son frère Géta, qu'il avait assassiné, pour se débarrasser d'un rival, et il fit à cette occasion ce jeu de mots d'une sanglante ironie : *Sit divus, dummodo non sit vivus!* Cf. Tacite, *Annal.*, l. XIII, n. 45; l. XV, n. 23; l. XVI, n. 6; Suétone, *In Neron.*, c. XXV; Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LXIII. L'Église ne place sur les autels que ceux de ses enfants qui ont pratiqué jusqu'à l'héroïsme les plus sublimes vertus.

Les preuves dont se contentaient les anciens pour croire à la divinité d'un mort, étaient des plus insignifiantes et des plus ridicules. Le corps du défunt était solennellement brûlé, sur un magnifique bûcher, avec une profusion de parfums et d'aromates. Dès les premières flammes, un aigle, qui avait été dissimulé au sommet du monument funèbre, s'envolait, chassé par la chaleur, et l'on prétendait qu'il emportait au ciel l'âme du nouveau dieu. Dans les apothéoses d'une impératrice, l'aigle était remplacé par un paon. Hérodien, *Hist. rom.*, I. IV, c. II, III. Ou bien, il suffisait que le premier venu affirmât avoir vu le défunt dans la gloire immortelle, comme le fit pour Romulus, que les sénateurs avaient tué, un certain Proculus Junius, soudoyé par les assassins eux-mêmes. Tite Live, en rapportant ce fait, marque son étonnement qu'on eût admis avec tant de facilité une pareille allégation. *Hist. rom.*, I. I, c. XVI. Les empereurs, en semblable occurrence, trouvaient aisément des témoins complaisants, prêts à affirmer avoir vu tout ce que voulait le maître.

Pour canoniser un serviteur de Dieu, l'Église réclame des preuves absolument convaincantes. Son décret est le dernier acte d'un procès long et minutieux, au cours duquel la vie du défunt a été examinée avec la plus sévère critique. Il n'est porté que si le chrétien a poussé toutes les vertus jusqu'à l'héroïsme, et si des miracles incontestables ont été opérés par son intercession. Voir G. Boissier, *Apothéose*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 323-327. La canonisation des saints ne tire donc pas son origine des apothéoses païennes.

Bellarmin, *De beatit. et canonizat. sanctorum*, l. I, c. VII, dans les *Controv.*, 4 in-fol., Paris, 1613, t. II, col. 700, en voit les premiers linéaments dans l'Ancien Testament. L'auteur inspiré de l'Ecclésiastique, en effet, déclara saints et canonisés en quelque sorte Énoch, Noé, Abraham, Isaac et les justes dont il fait l'éloge, XLIV-LI. Ces huit chapitres peuvent être considérés comme une bulle de canonisation collective des saints d'Israël.

2° *Culte des martyrs dans la primitive Église.* — Le premier culte qui fut rendu aux saints dans l'Église fut celui des martyrs. Les fidèles recueillaient et vénéraient les reliques de ces héros. Des autels, des oratoires étaient élevés sur leurs tombes, et les prêtres y célébraient les sacrés mystères. Voir t. I, col. 2580. Ce fut la plus ancienne et la plus simple forme de la canonisation; elle fut en vigueur durant les siècles de la persécution. Les anniversaires des martyrs remontent au IIe siècle. Celui du martyre de saint Polycarpe († 155) fut institué à Smyrne aussitôt après sa mort. *Martyr. Polycarpi*, 18, n. 3, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 336. On ne peut donner la preuve qu'ils ont été aussi anciens à Rome. Les martyrs authentiques du IIe siècle ne sont pas inscrits dans les calendriers ecclésiastiques du temps de Constantin. Les anniversaires marqués dans ces calendriers se rapportent à des martyrs du IIIe siècle au plus tôt. A partir du IIIe siècle, la célébration d'une solennité ecclésiastique en l'honneur des martyrs devint d'un usage universel. Ces anniversaires étaient naturellement des fêtes locales. Chaque Église honorait ses saints. On célébrait quelquefois une commémoration générale de tous les martyrs de la localité, soit que cette fête fût unique, soit qu'elle s'ajoutât aux fêtes particulières de chaque saint. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 272-273. Cf. S. Augustin, *In natali Cypriani martyris; Serm.*, CCCX, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1473; Prudence, *De passione sancti Vincentii*, *P. L.*, t. LX, col. 378, 410; Eusèbe, *H. E.*, IV, 15; V, 1, *P. G.*, t. XX, col. 361, 408; *Acta sanctorum*, Paris, 1862, januarii t. II, p. 709; Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4°, Paris, 1687-1689, t. I, p. 250; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 201-203. Mais même alors, personne ne pouvait rendre un culte public à un martyr que par l'autorité de l'évêque et avant que le martyre n'eût été prouvé. Des chrétiens mis à mort violemment ne méritaient pas le titre de martyr. Il était donc nécessaire de préserver les fidèles des entraînements résultant d'un enthousiasme qui ne serait pas justifié. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, XXXVII, n. 2; LXXIX, *P. L.*, t. IV, col. 238, 422; S. Optat, *De schismate donatistarum*, l. I, *P. L.*, t. XI, col. 916; Ruinart, *Acta martyrum sincera et selecta*, præf., § 4, n. 71, in-fol., Amsterdam, 1713, p. LXXV; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, 9 in-fol., Paris, 1688-1702, præf. ad sæc. V, § 6, n. 95, t. V, p. LXII. On recueillait soigneusement les actes des martyrs. Voir t. I, col. 320-321, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, par dom Cabrol, t. I, col. 373-446. Toutefois, il n'est pas certain qu'une corporation de *notarii* chrétiens ait été officiellement chargée de copier les actes des martyrs dans les greffes des tribunaux, ou de sténographier les interrogatoires à l'audience. L'auteur du *Liber pontificalis* rattache, il est vrai, à cette charge l'institution des notaires ecclésiastiques de Rome. Il la fait remonter à saint Clément, édit. Duchesne, t. I, p. 123; il attribue à saint Antéros un zèle particulier à rechercher et à conserver les actes des martyrs, *ibid.*, p. 147, et à saint Fabien une ordonnance qui chargeait sept sous-diacres de surveiller le travail des notaires. *Ibid.*, p. 148. Mais les véritables fonctions des notaires ecclésiastiques sont mentionnées dans la notice de saint Jules. *Ibid.*, p. 205. Les renseignements antérieurs n'ont pas de valeur historique, et Mgr Duchesne, *Le Liber pontificalis*, introduction, t. I, p. C-CI, pense que l'auteur du *Liber* a voulu faire remonter le plus haut possible l'origine du corps des notaires ecclésiastiques, et leur a donné des attributions compatibles avec la situation de l'Église pendant les persécutions, au moins telle qu'il se la figurait. En réalité, c'étaient les greffiers du tribunal ou des *notarii* de circonstance qui consignaient, les uns officiellement, les autres de leur propre autorité, les procès-verbaux des interrogatoires des martyrs.

Les procès-verbaux officiels étaient déposés dans les archives proconsulaires. Ils existaient encore après la paix de l'Église, et ils ont servi de canevas aux *passiones martyrum*. A Rome, cependant, il n'est resté qu'un seul spécimen d'actes authentiques et sincères : ce sont les interrogatoires de saint Justin et de ses compagnons.

Aussi les *Gesta martyrum* romains ont peu d'autorité auprès des critiques de nos jours. Voir A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900. Dans d'autres pays, en Afrique surtout, il s'en est conservé un assez grand nombre. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, 1902, t. I, p. 55-96; t. II, p. 135-197; dom H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 249-251. Cela tient sans doute à ce que l'autorité ecclésiastique s'en est plus occupée qu'elle ne l'a fait à Rome. Saint Cyprien, exilé de Carthage, écrivait aux clercs de son Église : « Notez sur la liste les jours où meurent les confesseurs, pour que nous puissions célébrer leur anniversaire au milieu des tombeaux des martyrs. » *Epist.*, XII, 2, édit. Hartel. Un concile africain, tenu à Hippone en 393, constate et autorise l'usage de lire à l'église les passions des martyrs au jour de leur fête : *Liceat etiam legi passiones martyrum cum anniversarii dies eorum celebrantur.* Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 886; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 924. Cf. dom Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 71, 75, 76, 251-280. A Rome, on ne le faisait pas. Le décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, attribué à saint Gélase, mais composé, au moins, pour la seconde partie, dans la première moitié du VIe siècle, déclare expressément que la lecture des *Gesta martyrum* était interdite à Rome dans les réunions du culte : *Secundum antiquam consuetudinem, singulari cautela, in sancta Romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit, esse putantur.* A. Thiel, *Epist. rom. pont.*, t. I, p. 458; Preuschen, *Analecta*, p. 151. Le *Liber pontificalis*, qui est contemporain, parle des *Gesta*, mais ne dit nulle part qu'ils fussent l'objet d'une lecture publique à l'église. Saint Grégoire le Grand, écrivant, en 598, à Eulogius, patriarche d'Alexandrie, constate que les passions des martyrs étaient à peu près inconnues à Rome, à la fin de ce même siècle. *Epist.*, l. VIII, epist. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 930-931; Jaffé, *Regesta*, n. 1517. Dans la Gaule, à l'époque mérovingienne, on lisait officiellement les passions des martyrs. Mabillon, *De liturgia gallicana*, l. I, c. V, 7, *P. L.*, t. LXXII, col. 132-133. Plus tard, à Rome même on les lut. Le pape Adrien écrit à Charlemagne en 794 : *Passiones sanctorum martyrum sancti canones censuerunt ut liceat eas etiam in ecclesia legi, cum anniversarii dies eorum celebrantur. P. L.*, t. XCVIII, col. 1284. Ces « saints canons » sont ceux de l'Église d'Afrique, introduits au VIe siècle par Denys le Petit dans son *Codex canonum*, suivi à Rome au temps du pape Adrien. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CI.

Dès le IVe siècle, l'Église d'Afrique établit une distinction entre les martyrs *reconnus* et ceux qui ne l'étaient pas, *inter vindicatos et non vindicatos*. Au rapport de saint Optat de Milève, *Hist. donatist.*, l. I, 16, *P. L.*, t. XI, col. 916-917, une matrone de Carthage, nommée Lucille, fut réprimandée par l'archidiacre Cécilien et censurée par son évêque, parce qu'elle avait baisé, au moment de recevoir la communion, les reliques d'un chrétien, mort pour la foi, mais n'ayant pas encore été officiellement reconnu comme martyr, *nondum vindicatus*. C'était l'évêque du diocèse qui faisait ordinairement cette reconnaissance officielle. Voir aussi Pierre Coustant, *Epist. rom. pontificum*, in-fol., Paris, 1721, t. I, p. 120; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-4°, Paris, 1877, p. 119. Cf. Bellarmin, *De sanctit. et beatif. sanctorum*, l. I, c. VIII, t. II, col. 701; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 16 in-4°, Naples, 1773-1775, l. I, c. III, n. 7, t. I, p. 18 sq. Dans les Églises d'Afrique cependant, le jugement était porté par le métropolitain entouré de ses suffragants réunis en concile; puis, plus tard, il fut réservé uniquement au primat de Carthage. Cf. S. Augustin, *Breviculum collationum cum donatistis*, coll. III, c. XIII, n. 25, *P. L.*, t. XLIII, col. 638; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones scholiis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, t. IV, p. 264 sq.

Cette discipline avait une raison d'être toute spéciale en ces temps où l'hérésie avait aussi ses martyrs. L'Église devait donc s'enquérir avec soin de la cause qui avait fait le martyr : *quæ martyrem facit, causa inquirenda est*, afin de ne pas laisser décerner des honneurs immérités à ceux qui étaient morts hors de sa communion. Cependant il paraîtrait qu'à Rome, à la fin du IVe siècle, on n'avait, dans les milieux cultivés, qu'une très imparfaite connaissance de l'histoire des martyrs qui y avaient souffert. A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900, p. 17. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. LXXXIX-C. Voir cependant H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, Rome, 1900, t. I, p. 130-133.

Bientôt on se fit des emprunts, et les saints les plus célèbres furent fêtés ailleurs que dans leur patrie. Quelques-uns, comme saint Xyste et saint Laurent de Rome, saint Cyprien de Carthage, etc., parvinrent à une vénération à peu près universelle. Par des lettres circulaires ou encycliques, certaines Églises se communiquaient les actes de leurs martyrs respectifs, soit afin que ces glorieux combats pour la foi et ces triomphes éclatants fussent connus de tous; soit aussi afin que le culte de leurs martyrs, autorisé chez elles par le jugement de l'autorité ecclésiastique du lieu, s'étendît de proche en proche par le jugement successif des autres évêques qui approuveraient ces actes. Lecture publique des actes approuvés était faite dans les réunions des fidèles, principalement au jour anniversaire du trépas glorieux du martyr. C'était à la fois un culte de vénération pour ceux que le Christ avait couronnés dans le ciel, et un encouragement ou une prédication salutaire pour ceux qui restaient sur la terre. Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera et selecta*, præf., § I, n. 3; § 2, n. 13, in-fol., Amsterdam, 1713, p. III, XV; Prudence, *Hymnus sancti Hippolyti ad Valesianum Cæsaraugustanum episcopum*, hymn. XI, *De coronis*, v. 195 sq., *P. L.*, t. LX, col. 551 sq.

Plusieurs de ces lettres encycliques de la plus haute antiquité sont parvenues jusqu'à nous : par exemple, celle de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, Eusèbe, *H. E.*, IV, 15, *P. G.*, t. XX, col. 361; Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 314-345; celles des Églises de Vienne et de Lyon sur le martyre de saint Potin et de ses compagnons. Eusèbe, V, 5, *P. G.*, t. XX, col. 408. Les lettres de ce genre envoyées à une Église ne s'y arrêtaient point; mais celle-ci, après en avoir pris une copie authentique, les faisait passer à d'autres. Dans ce but, souvent ces lettres se terminaient par une formule semblable à celle qui se trouve à la fin de la lettre de l'Église de Smyrne : *Quæ vos, posteaquam acceperitis, rogamus ut ad fratres ulterius positos epistolam mittatis; quo et illi Dominum benedicant, qui ex suis famulis quoscumque vult eligit.* Ou encore comme celle-ci : *Hæc peto per vos ut cæteris collegis vestris innotescant.* S. Cyprien, *Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. IV, col. 430. Les translations de reliques, réelles ou représentatives, donnèrent, à partir du IVe siècle, un grand essor à la diffusion du culte des martyrs. Cf. *Acta sanctorum*, præf. gen., c. I, § 2, Paris, 1861, januarii t. I, p. XIV sq.; Eusèbe, *H. E.*, V, 3, 4, *P. G.*, t. XX, col. 340; S. Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, n. 51, 64, *P. L.*, t. LXXI, col. 753, 763; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 93, t. V, p. LX; Benoît XIV, *De servorum Dei beatif. et beator canoniz.*, l. I, c. IV, n. 13 sq., t. I, p. 20 sq.; *Acta sanctorum*, Paris, 1867, julii t. VII, p. 147; Coustant, *op. cit.*, t. I, p. 843; Mabillon, *Vetera analecta*, in-fol., Paris, 1723, p. 68.

3° *Culte des confesseurs. A quelle époque a-t-il commencé dans l'Église?* — C'est seulement après le

IVe siècle que les canonisations s'étendirent à ceux qui, n'ayant pas versé leur sang pour la foi, s'étaient néanmoins illustrés par des vertus éminentes. Jusqu'à cette époque, en effet, on ne trouve presque aucune trace de culte public décerné aux confesseurs. Cf. card. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, l. II, c. XII, § 3, 4 in-fol., Turin, 1747-1755, t. III, p. 266 sq.; Innocent III, *De mysterio missæ*, l. III, c. X, *P. L.*, t. CCXVII, col. 849; Mabillon, *op. cit.*, præf. ad sæc. V, n. 97, t. V, p. LXIV.

On a même supposé que le culte des confesseurs ne fut pas introduit dans l'Église avant le VIIe siècle, car le pape Boniface IV, élu en 608, ayant consacré à tous les saints le Panthéon d'Agrippa, lui donna le titre de Sainte-Marie-des-Martyrs, *Sanctæ-Mariæ-ad-Martyres*, sans faire aucune mention des confesseurs, même pontifes. Cf. Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche*, 9 in-4°, Venise, 1716, t. II, p. 75; t. IV, p. 80; t. VI, p. 73. Il suffit cependant de lire les *Dialogues* composés vers 543 par saint Grégoire le Grand, un des prédécesseurs de Boniface IV, pour se convaincre que déjà, depuis longtemps à cette époque, les confesseurs étaient honorés d'un culte public. *Dialog.*, l. III, c. XV, et passim, *P. L.*, t. LXXVII, col. 249.

L'objection formulée à propos de l'acte de Boniface IV tombe d'elle-même, si l'on remarque que, dans l'antiquité chrétienne, les mots « martyrs » et « confesseurs » n'avaient pas le sens spécial et déterminé qu'on leur a donné plus tard. Au contraire, et en vertu même de l'étymologie, ils étaient considérés comme synonymes. Qu'était un martyr, si ce n'est un témoin, un confesseur de la foi, suivant la parole même du Sauveur : *Omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in cælis est*? Matth., X, 32. Les autels ou oratoires élevés sur le corps des martyrs s'appelaient indifféremment *confessiones* ou *martyria*. Dans les basiliques romaines nous avons encore les *confessions* de saint Pierre et de saint Paul. De même, des *martyria* étaient bâtis sur les tombes des confesseurs. Saint Jérôme nous rapporte que saint Antoine commanda par humilité d'ensevelir son corps dans un endroit absolument ignoré de tous, *ne Pergamius, qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam corpore, martyrium fabricaret. In vita sancti Hilarionis*, n. 31, *P. L.*, t. XXIII, col. 45. Au VIe siècle, saint Isidore de Séville mettait aussi les saints confesseurs au rang des martyrs : *Duo autem sunt martyrii genera : unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute... Nam per hoc quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, cunctis carnalibus desideriis resistentes, etiam pacis tempore martyres facti sunt. Etymol.*, l. VII, c. XI, n. 4, *P. L.*, t. LXXXII, col. 290. Cependant, le nom du confesseur prit au IVe siècle la signification d'ascète.

Dès le IVe siècle, beaucoup de solitaires commencèrent à être honorés publiquement, entre autres les Pères de la vie érémitique, saint Paul, premier ermite, saint Antoine, et saint Hilarion, son disciple. Cf. Sozomène, *H. E.*, l. III, c. XIV; l. VIII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1077, 1565. Vers la même époque, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse prononcèrent plus d'une fois le panégyrique de saint Athanase et de saint Éphrem, aux jours anniversaires de leur mort. En Occident, saint Martin de Tours n'était pas moins honoré. Sulpice Sévère, *Epist.*, II, *ad Aurelium*, *P. L.*, t. XX, col. 179, le déclare égal aux martyrs : *Nam, licet ei ratio temporis non potuerit præstare martyrium, gloria tamen martyrum non carebit, quia voto atque virtutibus et potuit esse martyr et voluit.* Cf. card. Bona, *Rerum liturgic.*, l. II, c. XII, n. 3; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. IV, c. XXX, n. 3, 4 in-fol., Venise, 1788, t. III, p. 198. Le Ier concile provincial de Tours, tenu en 461, parle de la fête de saint Martin comme d'une solennité depuis longtemps en usage. Hardouin, *Collectio concil.*, t. II, col. 793. Dans le courant du Ve siècle, une église fut bâtie à Rome, près de celle de Saint-Sylvestre, en l'honneur de saint Martin, par le pape Symmaque, élu en 498. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatific.*, l. I, c. V, n. 5, t. I, p. 32. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 200-201.

Mais si l'autorité ecclésiastique veilla attentivement à ce que seuls les vrais martyrs reçussent un culte public, elle apporta encore plus de soins pour que seuls les vrais confesseurs fussent honorés par le peuple chrétien. A leur sujet les erreurs pouvaient se commettre avec plus de facilité encore que pour les martyrs, dont la mort violente subie pour le Christ était relativement aisée à constater. Des hommes au-dessus de tout soupçon et choisis par le pape ou les évêques, eurent mission de consigner par écrit les vertus héroïques des confesseurs qui devaient être canonisés, ainsi que les miracles opérés par eux ou par leur intercession pendant leur vie et après leur mort. Cf. *Acta sanctorum*, præf. gen., c. I, § 2, Paris, 1861, t. I, p. XV.

On trouve, dans divers conciles provinciaux, des prescriptions canoniques défendant de rendre un culte public à des serviteurs de Dieu, avant que l'autorité ecclésiastique n'eût porté un jugement officiel sur leur sainteté; et il ne manque pas, alors, de décrets rayant de la liste des bienheureux des noms qu'une erreur populaire y avait insérés prématurément et sans l'intervention de l'autorité compétente. Cf. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 265 sq.

Par analogie avec ce qui se pratiquait pour les martyrs dont les actes étaient transmis d'une Église aux autres, afin que leur culte s'étendît, le récit des vertus héroïques des confesseurs et de leurs miracles était envoyé aux diocèses voisins, et de là se propageait plus loin encore. Inscrits dans les dyptiques sacrés des Églises qui possédaient leurs restes, ou des pays dans lesquels par des prodiges Dieu avait manifesté leur gloire, les saints s'ajoutaient progressivement à ceux qu'honoraient les autres Églises. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et de beator. canonizat.*, l. I, c. V, n. 7, 8, t. I, p. 38.

Ainsi dans leurs diocèses respectifs et après une sérieuse enquête juridique, les évêques décernaient aux serviteurs de Dieu les honneurs d'un culte public. Était-ce là une canonisation proprement dite, ou simplement une béatification ? La seconde hypothèse paraît de beaucoup la plus probable. Le pouvoir d'un évêque, en effet, ne dépasse pas les frontières de son diocèse, et il est de l'essence de la béatification d'être limitée à certains lieux. Voir BÉATIFICATION, col. 493. Le culte ne s'élevait à la dignité d'une canonisation que lorsque, passant de diocèse en diocèse, il s'étendait à l'Église entière, avec l'assentiment exprès ou tacite du souverain pontife. Cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 92, t. V, p. LIX; Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus libr. Decretal.*, 5 in-fol., Lyon, 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 7; Bellarmin, *De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VIII, t. II, col. 701; Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. V, n. 9, t. I, p. 38 sq.

4° *A quelle époque les causes de béatification et de canonisation furent-elles réservées exclusivement au souverain pontife ?* — La discipline de l'Église touchant le culte public des saints persista plus de mille ans, telle que nous venons de l'exposer. Toutefois, durant cette longue période, bien des abus s'étaient introduits. L'imprudente piété des peuples trompée par des vertus plus apparentes que réelles, et la négligence de quelques évêques à prendre les informations qui devaient précéder les béatifications particulières, obligèrent les papes à ne plus s'en tenir à un simple consentement tacite, mais à réserver à leur tribunal suprême la connaissance d'affaires aussi graves. Dès la fin du XIe siècle et au

commencement du XIIe, Urbain II, Calixte II et Eugène III avaient déclaré, à différentes reprises, que l'examen des vertus et des miracles de ceux qui paraissaient dignes d'être inscrits au catalogue des saints devait avoir lieu, de préférence et pour plus de sûreté, dans les conciles, surtout dans les conciles généraux. Cette restriction cependant ne concernait que les évêques, car, même à cette époque, les pontifes romains usèrent fréquemment du droit qui leur était universellement reconnu de prononcer des canonisations en dehors des conciles : ainsi, par exemple, Eugène III, de sa seule autorité, canonisa l'empereur saint Henri ; Alexandre III mit sur les autels saint Édouard, roi d'Angleterre, saint Thomas, archevêque de Cantorbéry, saint Bernard, abbé de Clairvaux, et quelques autres. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificat.*, l. I, c. VIII, n. 12, 14, 15; c. X, n. 1, t. I, p. 53, 54, 56, 61, 62.

Il est difficile de préciser au juste à quelle époque la faculté de décréter des canonisations particulières dans leur diocèse fut enlevée aux évêques et réservée au souverain pontife. La première mention expresse et officielle de cette réserve se trouve dans une constitution d'Alexandre III (1170) insérée dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. III, tit. XLV, c. I. Le pape y dit d'un moine que ses confrères voulaient honorer comme un saint : *Hominem illum colere non præsumatis, cum etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis illum pro sancto, absque auctoritate Romanæ Ecclesiæ, venerari.*

Au sujet de ce texte un vif débat s'est engagé entre canonistes. Ils se sont demandé si ces paroles indiquaient une réserve nouvellement formulée en faveur du pape, à l'exclusion de tout autre évêque ou primat, et introduisant pour l'avenir un droit nouveau ; ou si elles se rapportaient à une discipline antérieure depuis longtemps en vigueur.

La première hypothèse fut soutenue par Bellarmin, *De beatitudine et canonizatione sanctorum*, l. I, c. VIII, n. 2, t. II, col. 701 ; par Mabillon et Luc d'Achéry, *Acta sanctorum ord. S. Bened.*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 105, t. V, p. LXX ; par Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 265, col. 2 ; et même par le janséniste et schismatique Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum hodiernæ disciplinæ præsertim Belgii, Galliæ et vicinarum provinciarum accommodatum*, II in-fol., Venise, 1781-1786 (la première édition, parue à Louvain en 1700, fut mise à l'index quatre ans après, en 1704), part. I, tit. XXII, c. IX, n. 14, t. I, p. 138.

D'autres auteurs sont d'avis, au contraire, que ces paroles d'Alexandre III ne firent que constater une loi antérieure, ou une coutume existant déjà depuis un certain temps. Cf. Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus libr. Decretal.*, 5 in-fol., 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 6 ; Sébastien Berardi, *Commentaria in jus ecclesiasticum universum*, 4 in-4°, Venise, 1778, t. IV, part. I, diss. III, c. III, p. 106 ; *Acta sanctorum*, propylæum, diss. XX, n. 6, Anvers, 1685, maii t. VIII, p. 173*.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette controverse, il est certain, d'après Benoît XIV, *De servor. Dei beatificat.*, l. I, c. X, n. 6, t. I, p. 64, que les évêques n'eurent jamais le pouvoir de prononcer de véritables canonisations. En effet, commander que quelqu'un soit honoré d'un culte public et tenu comme saint dans l'Église universelle, ne saurait appartenir et n'appartient jamais à des prélats qui n'avaient qu'une juridiction limitée, dans un diocèse, une province, ou même un État ; mais ce fut toujours le droit exclusif de celui qui est préposé au gouvernement de l'Église entière. Les évêques n'eurent jamais d'autre faculté que celle de béatifier, c'est-à-dire d'émettre un premier jugement et de décréter une canonisation toute particulière dans leur diocèse. Ce droit leur fut laissé jusqu'au temps d'Alexandre III, car, jusqu'à cette époque, on trouve encore plusieurs exemples de bienheureux placés sur les autels par la seule autorité des évêques. Cf. *Acta sanctorum*, julii t. I, p. 587 ; junii t. VII, p. 556 ; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, t. VI, p. 535.

Mais à partir de la promulgation de la décrétale d'Alexandre III, l'opinion que non seulement le pouvoir de canoniser, mais aussi celui de béatifier, était désormais exclusivement réservé au souverain pontife, devint presque générale et prit chaque jour plus de consistance. On ne rencontre, dans la suite, que très peu d'exemples d'évêques ayant usé de leur antique privilège. Cf. *Acta sanctorum*, t. III februarii, p. 153 ; t. III aprilis, p. 476. Ils en usèrent moins encore après les défenses d'Innocent III renouvelant, quarante ans après, et confirmant celle d'Alexandre III, *Decretal.*, l. III, tit. XLV, c. II ; bulle *Cum secundum*, du 3 avril 1200, *Bullar. roman.*, t. III *a*, p. 99, bulle de canonisation de l'impératrice sainte Cunégonde, morte en 1040. Quelques-uns cependant continuèrent à penser que ce qui leur était retiré n'était pas la faculté de béatifier les serviteurs de Dieu dans leurs diocèses respectifs, mais seulement celle de composer en leur honneur une messe et un office particuliers ; d'autres, plus larges dans l'interprétation du document pontifical, se crurent même autorisés à concéder à leur diocèse un nouvel office et une nouvelle messe, en l'honneur des saints dont ils prononçaient encore la béatification.

Au point de vue historique cette question est donc bien loin d'être claire. Le sentiment le plus probable est celui exprimé par Benoît XIV, *De servor. Dei beatific.*, l. I, c. X, n. 8, t. I, p. 67, à savoir : la décrétale d'Alexandre III réserva réellement au souverain pontife le droit de béatifier les serviteurs de Dieu ; mais elle ne fut pas comprise dans un sens aussi rigoureux par tous les évêques. La controverse à ce sujet ne fut définitivement tranchée que par les décrets d'Urbain VIII du 13 mars et du 2 octobre 1625, promulgués d'abord à Rome, puis publiés avec une confirmation spéciale dans un bref du même pape, *Cœlestis Hyerusalem cives*, le 5 juillet 1634. Les expressions en étaient trop claires pour laisser subsister le moindre doute. Depuis lors, il est incontestable que le pouvoir de canoniser et même de béatifier est tellement réservé au souverain pontife, qu'il n'appartient en aucune façon, ni aux évêques, ni aux archevêques, primats ou patriarches, ni aux légats *a latere*, ni aux synodes provinciaux, ni au Sacré-Collège, ou même aux conciles généraux pendant la vacance du saint-siège. Cf. Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, 2 in-fol., Lyon, 1718, *In* c. I, *De reliquiis et veneratione sanctorum*, n. 6-8 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, tit. XLV, § I, q. II, 5 in-fol., Venise, 1775, t. III, p. 553 ; Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, part. I, tit. XXII, c. IX, n. 15, 11 in-fol., Venise, 1781-1786, t. I, p. 138 ; Bellarmin, *De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VIII, 4 in-fol., Paris, 1613, t. II, col. 701 ; *Acta sanctorum*, propylæum, diss. XX, n. 5, 11, maii t. VIII, p. 171*-175* ; Lupus, *Synodorum generalium decreta et canones*, t. IV, p. 265 ; André du Saussay, *Martyrologium gallicanum*, 2 in-fol., Paris, 1638, *Apologet. de sanctorum cultu*, § 9, t. I, p. 33.

II. Définition. — La canonisation est l'acte solennel par lequel le souverain pontife, jugeant en dernier ressort et portant une sentence définitive, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu, précédemment béatifié. Par cet acte, le pape déclare que celui qu'il vient de placer sur les autels règne vraiment dans la gloire éternelle, et il commande à l'Église universelle de lui rendre en tout lieu le culte dû aux saints. Ainsi ont défini la canonisation la plupart des auteurs, à la suite de Bellarmin, *De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VII, t. II, col. 699, et de Benoît XIV, *De servor. Dei*

beatif. et beator. canonizat., l. I, c. XXXIX, n. 5, t. II, p. 170. La canonisation se distingue donc de la béatification, en ce que celle-ci est seulement un acte préparatoire au cours d'un long procès; une simple permission accordée à un diocèse, à une province, à un État, ou à une catégorie bien déterminée de personnes, comme par exemple aux membres d'une communauté ou d'un ordre religieux. Voir BÉATIFICATION, col. 493, 494.

Que par la sentence de canonisation le souverain pontife ait la volonté bien arrêtée d'intimer aux fidèles un précepte rigoureux, cela résulte manifestement des formules dont il se sert dans les bulles qui la proclament. Ces formules sont les suivantes, ou d'autres analogues : *Inter sanctos et electos ab Ecclesia universali honorari præcipimus...*, ou : *Apostolicæ sedis auctoritate catalogo sanctorum scribi mandavimus*; ou encore : *Memoriam inter sanctos ab omnibus de cætero fieri censemus, et anniversarium ipsius diem solemniter celebrari constituimus..., statuentes ab Ecclesia universali illius memoriam quolibet anno pia devotione recoli debere*, etc. Les mots si souvent répétés dans les bulles de canonisation, *statuimus, decernimus, definimus, pronuntiamus*, prouvent la même chose. Dans les brefs de béatification, ils sont remplacés par ceux-ci : *tenore præsentium indulgemus...; licentiam et facultatem concedimus*, etc., facultés ou permissions qui ne sont jamais concédées que pour des endroits précis, avec une clause restrictive et marquant que la sentence est loin d'être définitive : *donec aliud per Nos, vel per sedem apostolicam, fuerit solemniter ordinatum*. Enfin, les formules usitées dans les bulles de canonisation sont non seulement préceptives, mais comminatoires; elles frappent d'anathème ceux qui auraient la téméraire audace de désobéir : *Si quis, quod non credimus, temerario ausu, contraire tentaverit,... sciat, se, auctoritate B. Petri, principis apostolorum, cujus vel immeriti vices agimus, anathematis vinculo innodatum*.

Le mot *canonizatio* est beaucoup moins ancien que la chose qu'il signifie. Dès les premiers siècles de l'Église, il y eut des saints honorés d'un culte public par tous les fidèles; mais le mot *canonizatio* ne paraît pas avoir été employé avant le XIIe siècle. Le premier qui semble s'en être servi est Udalric ou Oudry, évêque de Constance, dans sa lettre au pape Calixte II (1119-1124) au sujet de la canonisation de l'évêque Conrad. Dans la plus antique bulle de canonisation qui soit parvenue jusqu'à nous, celle de saint Ulric, évêque d'Augsbourg, faite par le pape Jean XV, le 11 juin 993, le terme *canonizatio* ne se rencontre point. Cf. Labbe *Concil.*, t. IX, col. 741; Hardouin, *Concil.*, t. VI, col. 727; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 88, t. V, p. LVIII; *Acta sanctorum*, julii t. II, p. 79, n. 30 sq.; p. 80, n. 34 sq.; Propylæum, diss. XX, n. 2, maii t. VIII, p. 172*; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, édit. Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, t. II, p. 107; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 119; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, v° *Canonizzazione*, § 1, t. VII, p. 283.

III. DIVISION. — 1° *Canonisation particulière et canonisation générale*. — Cette distinction fut en usage autrefois, pendant une dizaine de siècles, quand la discipline ecclésiastique accordait aux évêques le droit de décerner aux serviteurs de Dieu un culte public dans leurs diocèses. De particulière cette canonisation devenait universelle, lorsque le culte s'étendait à l'Église entière par l'assentiment ou le consentement du souverain pontife. La canonisation particulière n'était rien de plus qu'une béatification. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. VI, n. 9, t. I, p. 38; c. XXXIX, n. 2, t. II, p. 169.

2° *Canonisation formelle et canonisation équipollente*. — La discipline actuelle n'admet plus les canonisations particulières; mais, en même temps que les canonisations formelles, elle reconnaît encore les canonisations équipollentes. — La *canonisation formelle*, ou proprement dite, est celle qui termine un procès régulièrement ouvert et poursuivi dans toute la rigueur d'une procédure très sévère, pour constater juridiquement l'héroïcité des vertus pratiquées par un serviteur de Dieu, et la vérité des miracles par lesquels le ciel l'a manifestée. Cette sentence définitive, notifiée officiellement *urbi et orbi*, est prononcée par le souverain pontife dans la plénitude de sa puissance apostolique, et au milieu de solennelles cérémonies qui en révèlent l'importance. — La *canonisation équipollente* est une sentence par laquelle le souverain pontife ordonne d'honorer comme saint, dans l'Église universelle, un serviteur de Dieu pour lequel n'a pas été introduit un procès régulier, mais qui, depuis un temps immémorial, se trouve en possession d'un culte public. Il faut que ses vertus héroïques, ou son martyre, ainsi que les miracles opérés par son intercession avant et après sa mort, sans avoir été constatés juridiquement, soient pourtant racontés par des historiens dignes de foi, et fassent l'objet de la croyance générale des peuples. Le saint-siège commence par permettre un office en son honneur *ad libitum* dans l'Église entière; puis, il l'impose, *de præcepto*, à tous ceux qui sont tenus à la récitation du bréviaire. Alors, la canonisation équipollente est achevée, car, selon Benoît XIV, c'est en ce dernier acte qu'elle consiste essentiellement. *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. XLI, n. 4, t. II, p. 181.

Pour montrer avec quelle sage lenteur l'Église procède dans les canonisations équipollentes, et de combien de précautions elle s'entoure avant de prendre des décisions aussi graves, nous allons donner quelques exemples, survenus après le décret d'Alexandre III. Nous les rapporterons en suivant l'ordre chronologique, d'après l'année de la mort des saints ainsi canonisés.

1. Saint Wenceslas, duc de Bohême et martyr, mort en 929. Sa canonisation équipollente ne fut terminée que 800 ans après, car son office fut étendu à l'Église entière *ad libitum* par Clément X, le 26 juillet 1670, et imposé *de præcepto* par Benoît XIII, le 14 mars 1729. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VII, p. 766.

2. Saint Romuald, fondateur de l'ordre des camaldules, mort en 1027. Au témoignage de son contemporain saint Pierre Damien, qui, le premier, écrivit sa vie, les camaldules furent autorisés, cinq ans après sa mort, à élever un autel sur son corps, retrouvé intact et préservé des atteintes de la corruption. *Vita sancti Romualdi*, c. XX, n. 104, *P. L.*, t. CXLIV, col. 1088. Dans cette concession, dont on n'a jamais pu découvrir le texte authentique, il ne faudrait pas voir une canonisation, comme le pense Baronius, *Annales*, 12 in-fol., Rome, 1593-1607, an. 1027, n. 13, t. XI, p. 92; mais simplement une béatification, puisque ce ne fut qu'une faculté accordée à une communauté particulière, et ne concernant aucunement l'Église universelle. Jusqu'au XVIe siècle, le culte de saint Romuald fut restreint aux maisons de son ordre, et à quelques provinces d'Italie. En 1466, plus de 400 ans après sa mort, son corps fut retrouvé encore parfaitement conservé; une foule de miracles s'opérèrent à l'occasion de la translation de ses restes vénérables, et, un siècle après, il fut canonisé d'une manière équipollente par le pape Clément VIII, qui, le 19 juillet 1595, étendit *de præcepto* son office à l'Église entière. Cf. *Acta sanctorum*, februarii t. II, p. 105 sq., 141 sq.

3. Saint Étienne, roi de Hongrie, mort en 1038. C'est seulement 650 ans après son trépas que sa canonisation équipollente fut accomplie par le pape Innocent XI, qui, le 28 novembre 1686, imposa son office *de præcepto* à

toute l'Église. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. I, p. 554, 557 sq.

4. Saint Grégoire VII, pape, mort en 1085. Après un culte immémorial, son nom fut inscrit dans le martyrologe romain, en 1584, sous Grégoire XIII. Son office fut alors concédé au diocèse de Salerne. Il fut ensuite étendu à diverses Églises par le pape Paul V, le 20 novembre 1610, puis à tout l'ordre des bénédictins. Après plusieurs autres indults du même genre émanés des papes Clément X, Alexandre VIII et Clément XI, la canonisation équipollente fut achevée par le pape Benoît XIII, qui, le 25 septembre 1728, ordonna d'insérer cet office au bréviaire et au missel romains, en fixant la fête au 25 mai pour l'Église entière. Cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sæc. VI, part. II, t. VI, p. 406; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, 29 in-fol., Milan, 1723-1751, t. III, p. 317 sq.; *Acta sanctorum*, maii t. VI, p. 103 sq.

5. Sainte Marguerite, reine d'Écosse, morte en 1093. Son office, d'abord concédé à la Grande-Bretagne, fut, par Clément X, le 20 décembre 1673, étendu *ad libitum* à toute l'Église; puis imposé *de præcepto* par Innocent XII, le 15 septembre 1691. Cf. *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 316 sq.

6. Saint Bruno, fondateur des chartreux, mort en 1101. Son culte fut concédé d'abord aux religieux de cet ordre par le pape Léon X, le 19 juillet 1514. Grégoire XV, en 1623, l'étendit *ad libitum* à l'Église entière, à laquelle, 50 ans plus tard, Clément X l'imposa, le 14 mars 1674. *Archives de la Grande-Chartreuse. Actes des chapitres généraux de 1515 et de 1723*; *Acta sanctorum*, octobris t. III, p. 694, 697, 698, 700.

7. Saint Norbert, fondateur des prémontrés et archevêque de Magdebourg, mort en 1134. D'après les bollandistes, *Acta sanctorum*, junii t. I, p. 797-799, il aurait été canonisé par Grégoire XIII, en 1582. Mais Benoît XIV observe que les termes du décret ne peuvent s'entendre que d'une concession accordée seulement à l'ordre des prémontrés. Grégoire XIII a donc béatifié seulement saint Norbert. La canonisation équipollente de ce saint fut l'œuvre d'Urbain VIII, qui inséra son office dans le bréviaire et le missel romains, sous le rite semi-double, que Clément X, quelques années plus tard, le 7 septembre 1672, éleva au rite double. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. XLI, § 2, n. 5, t. II, p. 182.

8. Saint Jean de Matha et saint Félix de Valois, fondateurs de l'ordre de la Très-Sainte-Trinité pour le rachat des captifs. Le premier mourut en 1212, et le second en 1213. Pendant quatre siècles ils furent honorés d'un culte public, sans que l'on ait jamais pu découvrir sur quel document pontifical ce culte s'appuyait. Leurs noms furent inscrits dans le martyrologe, en 1670 seulement, par Clément X. Leur office fut prescrit à l'Église entière par Innocent XII, le 19 mai 1694. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XLI, § 6, n. 11, 12, t. II, p. 192 sq.

9. Saint Raymond Nonnat, religieux de l'ordre de la Merci, mort en 1240. Son office fut concédé aux maisons de son ordre par Urbain VIII, en 1626; puis étendu *ad libitum* sous le rite semi-double à toute l'Église par Clément IX, le 13 août 1669; enfin, élevé au rite double et imposé à l'Église universelle par Innocent XI, le 10 mars 1681. Cf. *Acta sanctorum*, augusti t. VI, p. 733 sq.

10. Saint Pierre Nolasque, fondateur du même ordre, mourut en 1256. Son office fut concédé à ses religieux par Urbain VIII, le 11 octobre 1628; mais il ne fut introduit dans le bréviaire romain et imposé à l'Église entière que par Alexandre VII, en 1654, sous le rite semi-double. Clément X, le 23 juillet 1672, éleva cet office au rite double. Cf. *Acta sanctorum*, januarii t. III, p. 596 sq.

11. Sainte Gertrude d'Eisleben, en Saxe, abbesse de Rodesdorf et de Helldefs. Elle vécut au XIIIe siècle, mais on ignore la date exacte de sa mort. Les premiers actes pontificaux qu'on peut alléguer pour sa canonisation équipollente sont les décrets du 7 octobre 1606 et du 20 juin 1609, par lesquels le pape Paul V concéda son office à divers monastères particuliers. Le 19 décembre 1654, cet office fut accordé *sub ritu duplici ad libitum* à la congrégation des bénédictins du Mont-Cassin; puis, le 16 juin 1663, à la congrégation des olivétains; le 13 septembre 1670, aux bénédictins du Portugal; le 17 juin 1673, à ceux d'Espagne. Le nom de sainte Gertrude ne fut inscrit au martyrologe romain que le 22 janvier 1678. Clément XII, le 20 juillet 1738, inséra son office au bréviaire. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator canonizat.*, l. I, c. XLI, § 11, n. 33-41, t. II, p. 209 sq.

12. Des enfants mis à mort en bas âge par haine de la foi, et honorés en quelques diocèses, n'ont jamais été l'objet d'une canonisation formelle, mais simplement équipollente. Benoît XIV, *op. cit.*, l. III, c. XVI, n. 6, t. V, p. 139 sq., en donne la raison : L'Église, dit-il, procède aux béatifications et aux canonisations formelles, non seulement pour que les chrétiens connaissent leurs protecteurs dans le ciel, mais aussi pour qu'ils trouvent en eux des modèles à imiter. Or, cette seconde condition ne se réalise pas dans les enfants qui, en mourant pour Jésus-Christ, ne font aucun acte de volonté délibérée; ils n'ont même pas la possibilité de renier la foi, ne possédant pas encore l'usage de la raison. Le baptême du sang qu'ils reçoivent ne leur ouvre pas moins les portes de la bienheureuse éternité, comme l'ouvre aux enfants de leur âge le sacrement du baptême. De plus, ces innocentes victimes prennent rang parmi les martyrs; mais cependant elles ne jouiront pas dans le ciel de l'auréole spéciale réservée à ceux qui ont confessé la foi dans les tourments. Voir AURÉOLE, t. I, col. 2572.

Saint Simon, jeune enfant de deux ans et demi à peine, fut crucifié par les juifs, le vendredi saint, 24 mars 1475, à Trente, dans le Tyrol. Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum dogmaticorum et moralium amplissima collectio*, 9 in-fol., Paris, 1724-1733, t. II, col. 1516 sq. Son nom fut inscrit au martyrologe romain par Grégoire XIII, en 1584. Cf. *Acta sanctorum*, martii t. III, p. 493-500. Plusieurs auteurs en ont conclu qu'il était canonisé; mais Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et beator. canonizat.*, l. I, c. XIV, n. 5, t. I, p. 89, fait remarquer avec raison que cette opinion est erronée. Non seulement il n'y a pas de trace de canonisation formelle, quoique cette insertion ait eu lieu longtemps après que les papes se furent réservé les causes de béatification et de canonisation; mais ce ne fut qu'en 1588 seulement que l'office de ce jeune martyr fut concédé par Sixte V au diocèse de Trente. Ce n'est donc pas un acte de canonisation; tout au plus est-ce une béatification équipollente, puisque la concession de l'office n'a été faite qu'à une Église particulière.

La même solution s'applique aux cas analogues, par exemple, à celui du bienheureux André, jeune enfant crucifié également par les juifs, près d'Inspruck, en 1462. Cf. *Acta sanctorum*, julii t. III, p. 439, 443 sq. Saint Jeannet, jeune enfant égorgé aussi par les juifs à Cologne, est honoré dans ce diocèse, sans qu'on puisse apporter en faveur de son culte quelque document émané de l'autorité pontificale. Cf. *Acta sanctorum*, martii t. III, p. 500.

Un exemple beaucoup plus ancien est celui de saint Quiric (Quiricus), martyr à Tarse, en Cilicie, en même temps que sa mère, sainte Julitte. Il est inscrit au martyrologe, au 16 juin. Il est réellement canonisé; mais les circonstances de son martyre semblent montrer que Dieu ait donné surnaturellement à cet enfant de trois ans l'usage de la raison. Cf. *Acta sanctorum*, junii t. IV, p. 14-31; Benoît XIV, *De servor. Dei beatif.*, l. III, c. XVI, n. 6, t. V, p. 139. Un autre enfant est canonisé :

c'est saint Cyrille, martyr à Césarée, en Cappadoce, honoré le 29 mai. Les actes de son martyre prouvent qu'il avait l'âge de raison. Cf. *Acta sanctorum*, maii t. VII, p. 17 sq.

Quant aux saints Innocents, mis à mort par Hérode, leur fête remonte au Ve siècle environ. Cf. S. Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. XXIII, n. 68, *P. L.*, t. XXXII, col. 1304. Tous les anciens calendriers et livres liturgiques latins, depuis le VIe siècle, mentionnent cette fête au 28 décembre. L'Église de Constantinople la célèbre le lendemain. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 257. Mais suivant Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XIV, n. 3, t. I, p. 87, ces prémices des martyrs constituent une catégorie à part. D'ailleurs, pour une époque aussi reculée, il ne saurait être question de canonisation formelle.

Il n'est pas inutile de noter qu'on ne pourrait pas déduire l'existence d'une canonisation, ni formelle, ni même équipollente, du seul fait de l'inscription d'un saint au martyrologe romain. Dans le martyrologe, en effet, sont inscrits non seulement les noms de ceux que les souverains pontifes ont canonisés ou béatifiés d'une façon formelle ou équipollente, mais aussi ceux de plusieurs serviteurs de Dieu béatifiés uniquement par des évêques particuliers, suivant l'usage de l'ancienne discipline, avant la réserve d'Alexandre III. Au sujet de ceux-ci, certaines erreurs ont pu se glisser, qui ont nécessité, quoique rarement, des corrections dans le passé, et en nécessiteront peut-être quelques-unes encore dans l'avenir, comme le confesse Benoît XIV lui-même : *aliquos errores in martyrologium romanum aliquando irrepsisse, qui subinde correcti fuerunt, et pauca quædam menda etiam corrigenda superesse.* Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XLIII, n. 14, t. II, p. 228. Voir col. 415.

13. *Canonisations équipollentes douteuses.* — Une des plus remarquables est celle de Charlemagne. A l'époque où Alexandre III venait de réserver au saint-siège les causes de canonisation, l'un des quatre antipapes qui s'élevèrent contre lui au cours de son pontificat, Pascal III, sur les instances de l'empereur Frédéric Barberousse, auprès duquel il s'était réfugié à Aix-la-Chapelle, inscrivit Charlemagne au catalogue des saints, le 29 décembre 1165. Jusque-là, cependant, aucun culte public n'avait été rendu à ce prince. Bien plus, on n'avait pas cessé d'appliquer à son âme les suffrages accoutumés pour les défunts. Cf. Fr. Pagi, *Breviarium historico-chronologico-criticum, illustria pontificum romanorum gesta, conciliorum generalium acta*, etc., *complectens*, 4 in-4°, Anvers (près Genève), 1717-1727; Venise, 1739, t. III, p. 82 sq. Cette canonisation, œuvre d'un antipape, ne fut jamais officiellement approuvée par le saint-siège. Elle fut néanmoins toujours tolérée par les pontifes légitimes. Il y a donc lieu de se demander si Charlemagne doit être considéré comme canonisé, d'une canonisation équipollente. Les auteurs sont partagés à ce sujet. Suivant Benoît XIV, il ne paraît manquer aucune des conditions nécessaires pour constituer une béatification équipollente, surtout si l'on considère la longueur du temps écoulé. *De servor. Dei beatif.*, l. I, c. IX, n. 4, t. I, p. 58 sq. Cependant, ajoute-t-il, comme ce culte ne s'étend pas au delà de quelques Églises de France, de Belgique et d'Allemagne, on ne peut nullement assimiler cette concession tacite à une canonisation équipollente. Cf. *Acta sanctorum*, januarii t. III, p. 490, 503 sq.; Spondanus, *Annales ecclesiastici ex XII tomis Cæsaris Baronii cardinalis in epitomen redactis*, 3 in-fol., Lyon, 1686, an. 814, n. 5, t. II, p. 256; Noël Alexandre, *Hist. eccles. V. N. T.*, 2e édit., 11 in-fol., Venise, 1778-1793, sæc. IX, X, C. VII, a. 1, t. VI, p. 277.

IV. Infaillibilité. — 1° *Quand il prononce les sentences de canonisation, le pape est-il infaillible?* — Le dogme du culte et de l'invocation des saints a pour corrélatif l'existence dans l'Église et dans son chef visible du pouvoir de prononcer des sentences de canonisation. Voir Invocation des saints. Sans cette puissance du vicaire de Jésus-Christ, comment les fidèles sauraient-ils ceux qu'ils doivent considérer comme leurs modèles, et à l'intercession desquels il leur est utile de recourir dans leurs nécessités?

Que le pape soit infaillible dans la canonisation des saints, ce fut, même avant le concile du Vatican, l'enseignement presque unanime des théologiens et des canonistes. Cf. S. Thomas, *Quodlibet*, IX, q. VIII, a. 16; S. Antonin, *Summa theol.*, part. III, tit. XII, c. VIII, 4 in-4°, Venise, 1582, t. III, p. 175; Bannez, *In Summa theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 10, dub. 7, concl. 2; Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. V, c. V, q. V, a. 3, concl. 3, in-4°, Venise, 1759, p. 138, 140; Bellarmin, *De sanctorum beatitudine et canonizatione*, l. I, c. IX, *Controv.*, Paris, 1613, t. II, col. 702; Suarez, *Tract.*, I, *De fide*, disp. V, sect. VIII, n. 8; *Defensio fidei catholicæ adversus anglic. sect. errores*, l. II, c. VIII, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 163, n. 8; t. XXIV, p. 156 sq.; Vasquez, *Comment. in Iam IIæ D. Thomæ*, disp. CLXV, c. IX, 10 in-fol., Lyon, 1631-1633, t. III, p. 103; Fagnan, *Comment. in quinque Decret. libros*, 5 in-fol., Rome, 1661, l. II, tit. XX, c. LII, n. 10-39; Gonzalez, *Comment. perpetua in singulos textus libr. Decret.*, Lyon, 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 6; Barbosa, *Jus ecclesiasticum universum*, 2 in-fol., Lyon, 1650, l. I, c. II, n. 42 sq., t. I, p. 32; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, tit. XLV, § 1, n. 8, Venise, 1775, t. III, p. 554; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, tit. XLV, § 1, Naples, 1738, t. III, p. 183; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 268.

Voici, en résumé, les solides raisons sur lesquelles s'appuient ces nombreux auteurs pour prouver leur thèse :

1. Il n'est pas possible que le souverain pontife induise en erreur l'Église universelle dans les matières qui concernent la morale et la foi. Or, c'est ce qui arriverait s'il pouvait se tromper dans les sentences de canonisation. Présenter à la vénération des peuples un homme damné ne serait-ce pas, en somme, dresser des autels au diable lui-même? *Nec differt diabolum colas, an hominem condemnatum.* Melchior Cano, *op. cit.*, concl. 3, p. 139. Dieu, après avoir fondé son Église sur Pierre, et lui avoir promis de la préserver de l'erreur, la laisserait s'égarer à ce point? Une telle supposition serait un blasphème. En outre, le culte public décerné aux saints, et qui a un rapport si étroit avec la morale, n'est-il pas comme une profession de foi? *Honor, quem sanctis exhibemus, quædam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus.* S. Thomas, *Quodlibet*, IX, q. VIII, a. 16, ad 2um.

2. Un autre argument non moins frappant est fourni par l'histoire elle-même. Quoiqu'on ait découvert quelques erreurs dans les sentences émanées autrefois des évêques particuliers, il a été impossible d'en signaler jamais aucune parmi tant de canonisations faites par les pontifes romains. Comment expliquer cette merveille sans une assistance spéciale de l'Esprit-Saint, qui leur communique le privilège de l'infaillibilité, bien que, dans les informations juridiques, les papes aient dû nécessairement recevoir les dépositions de témoins humains, qui peuvent, comme tout homme, se tromper et tromper? *Peculiarissimæ providentiæ abunde magnum argumentum est quod nunquam (in canonizationibus) infirmata est fides ab humanis testibus in hujusmodi judiciis suscepta, quod in casibus civilibus, sæpe accidit.* Melchior Cano, *op. cit.*, concl. 3, p. 140. Le docteur angélique, *loc. cit.*, s'exprime encore plus clairement : *Divina providentia præservat Ecclesiam, ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.* Les souverains pontifes ont souvent affirmé eux-mêmes leur infaillibilité dans les bulles de canonisation, par exemple, Sixte IV, dans celle de saint Bonaventure : *Confidentes quod in*

hac canonizatione non permittat Deus nos errare. Cf. *Acta sanctorum*, julii t. III, p. 796.

Benoît XIV, après son exaltation au souverain pontificat, assure avoir vu, comme de ses propres yeux, pendant les nombreuses années qu'il remplit les fonctions importantes de promoteur de la foi, au sein de la S. C. des Rites, la main visible de la providence dans une foule de causes de canonisation auxquelles il fut activement mêlé : tantôt, c'étaient des difficultés survenues au dernier instant, et apportant un obstacle infranchissable ; tantôt, c'était la découverte inespérée de nouveaux documents projetant une lumière éclatante dans les affaires les plus obscures, et tranchant définitivement des questions qui paraissaient absolument insolubles, etc. *De servor. Dei beatificat. et beator. canonizat.*, l. I, c. XLIV, n. 4, t. II, p. 229, col. 2.

3. *Objection.* — Avant de promulguer la sentence définitive, les souverains pontifes ont coutume, quand le procès juridique est terminé, de demander des prières, pour obtenir de Dieu aide et assistance, afin d'éviter toute erreur en matière si grave. Cette coutume est attestée par une foule d'anciens monuments et par les cérémoniaux : *Facit sermonem summus pontifex, processum recitans et probata, inducens populum ad orandum quod Deus non permittat ipsum errare in hoc negotio.* Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4°, Paris, 1687-1689 ; 2e édit., Paris, 1724, t. II, p. 422. Dans cette pratique, quelques auteurs, surtout des hétérodoxes, ont cru apercevoir la preuve que les souverains pontifes n'étaient pas persuadés eux-mêmes de leur propre infaillibilité.

Réponse. — Cette conclusion ne découle nullement des prémisses. Les rubriques ne commandent-elles pas au prêtre de prier, avant d'absoudre un pécheur ou de consacrer le pain et le vin à l'autel du sacrifice ? En faut-il conclure que le prêtre doit douter de l'efficacité de l'absolution sacramentelle, ou de la réalité de la transsubstantiation ? *Nec oratio repugnat fiduciæ de infallibili impetratione, aut fiducia orationi.* Riccioli, *Tractatus de immunitate ab errore tam speculativo quam practico definitionum s. sedis apostolicæ in canonizationibus sanctorum*, l. I, c. III, n. 6, in-4°, Bologne, 1668. Des prières semblables sont faites par les conciles œcuméniques et les souverains pontifes, au moment où ils s'apprêtent à prononcer des définitions dogmatiques : *Non nos patiaris perturbatores esse justitiæ, ut in sinistrum nos ignorantia non trahat.* Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 394 ; Hardouin, *Concil.*, t. X, col. 21. Ce n'est pas évidemment un motif de penser que les conciles œcuméniques et les papes sont sujets à l'erreur.

Il n'est pas défendu de demander à Dieu ce qu'on sait certainement ne devoir pas être refusé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 4, ad 2um. Notre-Seigneur lui-même n'a-t-il pas prié son Père de le glorifier, quoique cette glorification lui fût due à tant de titres ? Joa., XVII, 5. Le pape saint Grégoire le Grand dit à ce sujet : *Ea, quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur... ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit donare. Dialog.*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 188. Par ces prières solennelles qu'ils adressent à Dieu au moment où ils vont accomplir une des plus importantes fonctions de leur haut ministère, les souverains pontifes n'indiquent aucunement qu'ils doutent de leur pouvoir suprême ; ils rappellent seulement que personnellement ils sont soumis à l'erreur, si l'Esprit-Saint ne les assiste. Cette confession de leur propre faiblesse les conduit par la voie de l'humilité à l'exercice de cette sublime prérogative de l'infaillibilité que Dieu leur a promise, en tant que pasteurs de l'Église universelle : *ut sic per humilitatis viam ad prærogativam infallibilitatis a Deo sibi in actu universam Ecclesiam respiciente promissæ ascendere mereantur, utpote non in semetipsis, sed in præsentia Spiritus Sancti memoratam constituentes infallibilitatem.* Benoît XIV, *De servor. Dei beatif.*, l. I, c. XLIV, n. 21, t. II, p. 240.

Après cette protestation d'humilité, les papes, en effet, rejetant toute apparence d'hésitation, portent leur sentence d'une manière absolue. Ils l'imposent à l'Église entière, définissant que tout chrétien doit tenir pour assuré que les saints canonisés par eux jouissent vraiment de la gloire éternelle ; ils frappent d'anathème ceux qui refuseraient obéissance, et ne se soumettraient pas à leur décision.

2° *Est-il de foi que le pape est infaillible dans les sentences de canonisation ? Est-il de foi qu'un saint canonisé est réellement dans le ciel ?* — On ne pourrait nier l'une ou l'autre de ces deux vérités sans tomber dans la témérité, se rendre coupable d'impiété scandaleuse, et encourir le soupçon d'hérésie. Sur ces points les théologiens sont d'accord. Cf. Suarez, *Tract.*, I, *De fide*, disp. V, sect. VIII, n. 8, 27 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 163 ; Salmanticenses, *Cursus theolog.*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. IV, dub. II, § 3, n. 46, 16 in-4°, Paris, 1870-1881, t. XI, p. 275. Mais quant au genre de certitude qui convient à ces deux propositions, l'accord n'est plus le même : *qua certitudine sit tenendum romanum pontificem non posse in canonizatione sanctorum errare, non prorsus liquet.* Sylvius, *Controv.*, l. IV, q. II, a. 14, *Opera omnia*, 6 in-fol., Anvers, 1598, t. V, p. 336.

Elles ne sont pas directement ou explicitement de foi, *non immediate de fide.* Salmanticenses, *loc. cit.* Même après le concile du Vatican, il n'y a pas de définition expresse de l'Église à cet égard, de sorte que celui qui les nierait ne serait pas formellement hérétique. Mais ces vérités touchent à la foi avec laquelle elles ont une connexion très étroite. La première est implicitement révélée comme tout ce qui est déduit avec évidence des principes de foi. Celui qui ne l'admettrait pas serait donc *virtualiter et arguitive* hérétique, selon l'expression de saint Thomas. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XI, a. 2.

C'est donc implicitement de foi divine que le pape est infaillible dans la canonisation des saints. Ce n'est pas également de foi divine qu'une personne canonisée soit réellement dans le ciel ; mais c'est de foi ecclésiastique. Nous devons certainement croire qu'elle jouit de la béatitude éternelle. Toutefois, nous basons notre croyance à cette vérité, non sur le témoignage de Dieu qui n'en a rien dit, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition : mais sur le témoignage de l'Église et de son chef visible à qui Dieu a promis l'infaillibilité.

V. Sagesse de l'Église dans les canonisations. — Les ennemis de l'Église ne pouvaient manquer de la calomnier au sujet de ceux de ses enfants qu'elle place sur les autels. Opposés à tout culte rendu aux saints, les protestants blâment les canonisations. Mais ils oublient que, d'après l'enseignement même des Écritures, Dieu est glorifié dans ses saints. Ps. CL, 1 ; II Mach., VII, 6. Les honneurs accordés aux serviteurs de Dieu remontent à Dieu lui-même, qui est l'auteur et le consommateur de leur sainteté, comme il est l'auteur et le consommateur de leur foi, *in auctorem fidei et consummatorem, Jesum.* Heb., XII, 2.

Les hérétiques ont un autre motif de décrier les canonisations des saints. Ils se flattent de se rattacher à l'Église primitive, et ils accusent l'Église romaine d'avoir dégénéré ; ils ne peuvent admettre qu'elle ait de véritables saints et qu'elle continue, sous l'influence de la grâce, dans les temps modernes, comme aux premiers siècles, à envoyer au ciel des bienheureux. Cf. Bannez, *In Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 10, dub. 7, concl. 1. La merveilleuse fécondité de la véritable Épouse du Christ les confond, car elle condamne la stérilité de leur secte. Ils répètent donc qu'il y a trop de canonisations, et que

l'Église les proclame trop facilement. Ignorent-ils donc que l'Église a toujours été extrêmement circonspecte en ces matières, et qu'elle n'a accordé que très difficilement au contraire les honneurs de la canonisation?

Au XIIIe siècle, le pape Innocent III exprimait déjà cette pensée en termes très formels. Quoique pour entrer au ciel, dit-il, il suffise de la persévérance finale, suivant la parole du Verbe divin lui-même : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit,* Matth., x, 22; cependant, pour qu'un homme soit réputé saint par l'Église militante, il faut deux choses rares : l'éclat extraordinaire des vertus pendant la vie, et la gloire des miracles après la mort. Ces deux conditions sont indispensables. D'abord, l'éclat des vertus, car souvent le démon se transforme en ange de lumière. Certains hommes, en effet, ne pratiquent la vertu que par orgueil et pour recueillir les louanges des créatures. D'autres opèrent des miracles; mais leur vie est répréhensible, comme l'était celle des magiciens au temps de Pharaon; comme le sera celle de l'Antéchrist, dont les prodiges seront de nature à induire en erreur même les élus, si c'était possible, *ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Matth., XXIV, 24. Avant d'élever un serviteur de Dieu sur les autels, il faut donc constater en lui l'éclat des vertus uni à la gloire des miracles, afin que sa sainteté soit confirmée par le Seigneur. Ces miracles, accomplis après leur trépas, montrent que ces amis de Dieu sont plus puissants, et qu'ils vivent d'une vie bien plus heureuse que ceux qui sont encore ici-bas. Cf. Fontanini, *Codex constitutionum quas summi pontifices ediderunt in solemni canonizatione sanctorum, a Joanne XV ad Benedictum XIII, sive ab anno 993 ad annum 1729,* in-fol., Rome, 1729, *Innocentii III bulla pro canonizatione S. Homoboni,* n. 28. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. CLXXVIII, a. 2.

1° *Examen des vertus.* — Ce que l'Église exige de ceux auxquels elle réserve les honneurs de la canonisation, ce n'est pas seulement la possession d'une vertu, mais de toutes sans exception. En eux doivent resplendir d'abord les vertus théologales qui ont Dieu pour objet immédiat, S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXII, a. 1; et ensuite toutes les autres vertus intellectuelles et morales, qui perfectionnent l'homme dans son intelligence et dans ses mœurs. Q. LVII, LVIII. Ces vertus, ils auront dû les pratiquer non d'une manière quelconque, mais jusqu'à l'héroïsme. Cf. S. Antonin, *Sum. theol.,* IIIa, tit. XII, c. VIII, § 1, Venise, 1582, t. III, p. 175. Le doute sur lequel la S. C. des Rites aura à se prononcer, après une enquête des plus minutieuses et un long procès poursuivi dans toute la rigueur du droit, au milieu des obstacles et devant les difficultés toujours renaissantes du promoteur de la foi, sera formulé en ces termes : *An constet de virtutibus theologicis, fide, spe et caritate, ac de cardinalibus, prudentia, justitia, fortitudine, temperantia et annexis, in gradu heroico, in casu, et ad effectum de quo agitur?* Sur cette question si vaste et si complexe, la lumière devra être complète. On n'admettra pas de demi-réponse sur n'importe quel point particulier. Un simple nuage, une seule incertitude suffiront à rendre inutile tout le reste, et à arrêter indéfiniment la marche du procès.

Par héroïcité des vertus on entend un degré de perfection tel qu'il dépasse de beaucoup la manière ordinaire dont les autres hommes, même justes, pratiquent les vertus : *Præmittendum est virtutem heroicam esse illam quæ sive ob excellentiam operis, sive ob circumstantiam intervenientem quæ opus difficillimum reddat, erumpit in actum superantem communem modum operandi hominum, etiam virtuose operantium.* Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et beator. canonizat.,* l. III, c. XXI, n. 10, 11, t. V, p. 226, 227 sq.; Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum, in ordine ad beatificationem et canonizationem,* l. I, sect. II, c. IV, in-4°, Rome, 1639, p. 144.

La preuve de ces vertus héroïques doit être faite non d'une manière générale pour toutes prises ensemble, mais d'une façon spéciale pour chacune d'elles considérée en particulier. Ce qu'un tel examen demande de temps et de peine est incroyable, surtout étant données les difficultés de tout genre que ne cesse d'accumuler le promoteur de la foi. La vie du serviteur de Dieu est passée au crible de la plus impitoyable critique; et il faut que non seulement on n'y trouve rien de répréhensible, mais qu'on y rencontre l'héroïsme à chaque pas. Tant que le doute sur les vertus n'est pas absolument élucidé, il est impossible de s'engager plus avant dans cette interminable procédure, car il n'est jamais permis de suspendre l'examen des vertus pour passer à celui des miracles, fussent-ils très nombreux. Si les preuves convaincantes en faveur des vertus manquent, ou n'ont pu être retrouvées, soit parce que des écrits importants ont été égarés, soit parce que les témoins ont disparu, on conclut simplement qu'il ne conste pas des vertus pratiquées dans un degré héroïque, *non constare de virtutibus,* et le procès est arrêté. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.,* l. II, c. LIV, n. 10, t. IV, p. 226 sq.

2° *Examen des miracles.* — Il est encore plus sévère, si c'est possible, que celui des vertus. Pour bien discerner ce qui est miraculeux de ce qui ne dépasse pas les forces de la nature, la S. C. des Rites convoque non seulement les théologiens et les canonistes, mais aussi les médecins, chirurgiens et tous les hommes de science qui, par leurs connaissances spéciales, sont à même d'apporter un élément sérieux à la solution de ces questions difficiles. Tous les moyens sont mis en œuvre pour démasquer le mensonge et pour écarter l'erreur. La précipitation intéressée ou le zèle enthousiaste de ceux qui ont entrepris le procès et en poussent la marche, vient se briser contre l'extrême lenteur et les exigences de ce tribunal qui n'est jamais pressé, et ne s'émeut pas de ce qu'une cause est exposée à rester devant lui pendante durant des siècles. En considérant la multitude d'actes juridiques qu'il impose, la série indéfinie de difficultés qu'il amoncelle à chaque instant, l'abondance et l'évidence des preuves qu'il réclame, on serait porté à l'accuser plutôt de défiance exagérée que de crédulité pieuse. Aucun tribunal humain n'agit avec cette exactitude poussée jusqu'au scrupule, et avec cette sévérité, qui paraîtrait injustifiée, en toute autre matière. Les choses en arrivent à ce point que, de l'avis de tous ceux qui ont été mêlés à une affaire de ce genre, le succès d'un procès de canonisation peut être regardé comme un miracle plus grand que tous ceux qui sont requis pour attester la sainteté d'un serviteur de Dieu : *Usitata consuetudo curiæ romanæ in canonizationum causis, adeo difficilem esse facit canonizationum obtinendarum effectum, ut ejus successus debeat censeri miraculum pœne majus quam sint omnia, ob quæ aliquis judicatur mereri, ut in sanctorum catalogum adscribatur. Acta sanctorum,* t. I aprilis, p. 217.

On trouvera dans la vaste collection des *Acta sanctorum* de nombreux exemples montrant combien longs et sévères sont les procès de canonisation. Il nous suffira d'en indiquer ici quelques-uns. Le cardinal J. Cajétan, ponent de la cause de canonisation de saint Stanislas, évêque et martyr, voyant que, malgré la valeur et la multitude des preuves fournies, le procès, qui avait déjà duré fort longtemps, menaçait de s'éterniser, écrivait à l'évêque de Cracovie « : Votre saint a besoin d'opérer encore un miracle, le plus grand de tous : celui de mettre d'accord tous ceux qui ne cessent de chicaner sur les miracles. » *Acta sanctorum,* maii t. II, p. 252-259. Un autre exemple de ce genre est celui de la canonisation de saint Félix de Cantalice. Ses miracles sont rapportés

dans les *Acta sanctorum*, mai t. IV, p. 202-209, 244-281. Après les avoir exposés, les bollandistes terminent par cette remarque : *Hoc mirifice facit ad cognoscendam evidenter summam illam maturitatem, gravitatemque judicii, qua in miraculis in ordine ad canonizationes probandis utitur romana curia. Loc. cit.*, p. 275.

A ce témoignage des auteurs catholiques s'est joint plus d'une fois celui des hétérodoxes eux-mêmes. Durant vingt ans, de 1708 à 1728, promoteur de la foi à la S. C. des Rites, Prosper Lambertini, plus tard Benoît XIV, reçut un jour la visite d'un gentilhomme anglican, de ses amis. Il lui offrit de lire plusieurs documents relatifs à des miracles attribués à un personnage, dont le procès de canonisation était alors pendant. Le gentilhomme les lut avec attention, et stupéfait de tant de preuves irréfutables selon lui, et qui à ses yeux produisaient la lumière complète, il s'écria : « Ah! si tous les miracles reçus par l'Église romaine étaient aussi bien avérés, nous n'aurions pas de peine à les admettre, nous aussi! — Eh bien! reprit le prélat, de tant de miracles qui vous paraissent si parfaitement établis, aucun n'a été accepté par la S. C. des Rites. Pour elle, ces preuves ne sont pas suffisantes. » A ces mots, le protestant, plus étonné encore, confessa qu'il n'aurait jamais supposé que l'Église romaine se montrât si difficile dans l'examen des miracles attribués à ceux de ses fils qu'elle place sur les autels. Il fallait, ajouta-t-il, une aveugle prévention, pour ne pas reconnaître la profonde sagesse et l'extrême prudence dont elle use dans la canonisation des saints. Cf. Daubenton, S. J., *Scripta varia in causa beatificationis J. Francisci Regis*, 2 in-fol., Rome, 1710-1712; *Vie du bienheureux François Régis*, in-12, Paris, 1716; Lyon, 1717, l. IV, p. 329. Voir MIRACLE.

VI. PROCÉDURE ACTUELLE. — Nous ne pouvons évidemment entrer ici dans tous les détails que nécessiterait l'exposé complet d'un sujet aussi vaste. Il nous suffira d'en tracer les grandes lignes, pour donner au lecteur une idée satisfaisante de la manière dont procède l'Église dans l'examen de ces causes, dont elle a affirmé si souvent l'exceptionnelle gravité. Voir, sur ce point particulier, les extraits de diverses bulles de canonisation émanées de Célestin III, d'Innocent III, d'Honorius III, de Grégoire IX, d'Innocent IV, de Jean XXII, d'Urbain V, de Jules II, de Léon X, etc., et rapportées par Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et beator. canonizat.*, l. I, c. XV, t. I, p. 94 sq.

Quand un homme de Dieu vient à mourir en odeur de sainteté, l'Église ne s'occupe pas tout de suite de son procès de canonisation. Quels que soient l'éclat de ses vertus et l'austérité de sa pénitence; quelles que soient les grâces extraordinaires dont Dieu l'a comblé : extases, prophéties, miracles, faculté de lire dans les cœurs et de deviner les secrets des consciences, etc.; quels que soient le concours des fidèles qui se pressent à son tombeau et les guérisons miraculeuses ou les prodiges de tout genre qui s'y opèrent, l'Église se contente d'être expectatrice silencieuse : *expectat ut videat, utrum fama ista sanctitatis et miraculorum evanescat, an incrementum capiat.* Si cette réputation de sainteté vient des hommes, elle s'effacera vite; si elle vient de Dieu, elle ira grandissant avec le temps. L'Église attend donc, et ne consent à l'examiner officiellement que plusieurs années après le trépas du serviteur de Dieu. Pendant ce laps de temps, elle permet simplement de recueillir les dépositions des témoins oculaires, dans la crainte que ces témoignages, qui pourront être utiles plus tard, ne finissent par disparaître, *ne pereant probationes.* Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. IV, t. III, p. 23 sq.; c. LIII, n. 1-7, t. IV, p. 210-212.

Autrefois, les formalités étaient moins rigoureuses qu'elles ne le sont maintenant. Quand le pape portait la sentence de canonisation dans un concile général, on lisait devant l'assemblée réunie la vie du serviteur de Dieu, avec les dépositions des témoins oculaires attestant ses vertus héroïques et ses miracles. Plus tard, cette procédure trop sommaire se modifia, devint de plus en plus sévère, et se transforma insensiblement, par le travail des siècles, en celle qui est actuellement suivie. Cette évolution historique très intéressante est longuement et savamment exposée par Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XX, XXIII, t. II, p. 27-44, 54-58; l. II, c. XXXV, n. 4 sq., t. IV, p. 68 sq.

1° *Instances préparatoires et introduction de la cause.* — Aujourd'hui, les premières instructions juridiques sont faites par les ordinaires des lieux où le serviteur de Dieu a vécu et où il est mort. Elles ont pour but de constater officiellement sa renommée publique de vertus et de miracles. C'est le *processus informativus de fama sanctitatis, virtutum et miraculorum.* Ce procès doit être suivi d'un autre, le *processus de non cultu*, tendant à prouver l'observation du décret d'Urbain VIII, *Cælestis Hyerusalem cives*, du 5 juillet 1634, défendant de rendre, sous peine de nullité radicale de toute procédure ultérieure, un culte public à ceux que le pontife romain n'a ni béatifiés ni canonisés. Dans ce double procès l'évêque doit donner sa sentence, et s'il ne le faisait pas, la S. C. des Rites la lui demanderait. Quelquefois (et c'est la coutume qui a prévalu), le procès *super non cultu* n'est commencé qu'après l'introduction de la cause en cour de Rome; alors, l'évêque ne pouvant plus s'en occuper sans une commission spéciale du pape, ce procès est fait par l'autorité apostolique. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. XXII, n. 3, t. II, p. 45; l. II, c. I-XXV, t. III, p. 1-272; Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, 2 in-fol., Lyon, 1718, part. I, l. I, c. XI, c. XXXII, n. 62, p. 158 sq., 316; Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatif. et canonizat.*, l. I, sect. VIII, c. I; sect. X, c. IV, in-4°, Rome, 1639, p. 579, 797; Castellini, *Tractatus de certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum*, in-fol., Rome, 1628, p. 89; Bellarmin, *De beatitud. et canonizat. sanct.*, l. I, c. X, *Controv.*, Paris, 1613, t. II, col. 703.

Le procès *super fama sanctitatis*, s'il est terminé favorablement par l'évêque, établit que la réputation de sainteté dont jouit le défunt, n'est pas un vain bruit, mais un sentiment appuyé sur des preuves solides. Il ne faut rien moins que ce jugement en première instance, pour que la cour romaine consente à s'occuper de la cause. Et encore ne s'en occupe-t-elle pas tout de suite. Elle attend dix ans, à partir du jour où les pièces du procès lui ont été remises. Elle ne les ouvre et ne les examine que si, après ce laps de temps, lui arrivent de nouvelles lettres d'évêques ou de personnages considérables témoignant que la réputation du serviteur de Dieu va grandissant, que les miracles opérés par son intercession se multiplient de plus en plus, et que les peuples désirent chaque jour davantage sa canonisation. Décret d'Innocent XI, du 15 octobre 1678, § I; cf. Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum beatific. et canonizat.*, 2 in-8°, Rome, 1879, t. II, p. 310 sq.

L'ouverture à Rome du procès fait par l'ordinaire est soumise à des formalités multiples. Elle a dû être précédée d'une requête adressée par le postulateur de la cause aux cardinaux de la S. C. des Rites. Si la réponse est favorable, on cite le promoteur de la foi, qui doit assister à tous les actes de la procédure. En sa présence, on appelle les témoins aptes à certifier que la signature et les sceaux apposés sur le pli volumineux qui contient toutes les pièces du procès, sont bien ceux de l'évêque diocésain d'où il émane. L'ouverture se fait alors en présence du cardinal préfet de la S. C. des Rites. Décret du 3 décembre 1650; Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. LI, n. 9-12, t. IV, p. 201-204.

Le pape nomme ensuite un cardinal rapporteur de la

cause et des interprètes pour traduire les pièces du procès entrepris par l'évêque, dans le cas où elles seraient rédigées en une autre langue que le latin et l'italien. Alors, devant la S. C. des Rites, commence un débat contradictoire pour examiner si ce procès ne pèche pas par quelque défaut essentiel de procédure, et s'il doit être admis comme valide. Le doute est ainsi formulé par le tribunal : *An sententia ordinarii super fama sanctitatis...*, ou bien *super non cultu lata, sit confirmanda vel infirmanda*. Les avocats parlent en faveur de la validité, contre laquelle le promoteur de la foi soulève toutes les difficultés possibles.

Si la sentence de l'ordinaire est approuvée, la cause n'est pas cependant encore officiellement introduite. Un nouveau procès subsidiaire, une troisième instance préparatoire, s'ouvre alors, à l'effet d'examiner les écrits du serviteur de Dieu, s'il en a laissé, quels qu'ils soient : livres, traités, lettres, méditations, simples pages volantes, etc. On les recherche avec soin pour en découvrir les moindres fragments et les soumettre à la plus rigoureuse critique. Cette loi, portée par Urbain VIII, est la suite d'une coutume de beaucoup plus ancienne. Cf. Hardouin, *Concil.*, t. VI, col. 1319; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, 2 in-4°, Paris, 1693, t. I, col. 1176; Rocca, *De sanctorum canonizatione*, in-4°, Rome, 1601, c. XXX, p. 67.

Si dans ces écrits, qu'ils aient été publiés ou non, se trouvait quelque doctrine hétérodoxe, elle rendrait suspecte la foi de leur auteur, et sa cause de canonisation serait à jamais arrêtée. Avant d'introduire une cause devant le tribunal suprême, il est donc convenable de s'assurer à l'avance qu'elle ne rencontrera pas un obstacle de ce genre qui serait absolument insurmontable. Même après l'introduction de la cause, si on découvrait quelques livres entiers, ou de simples fragments, ayant échappé aux premières perquisitions, le cours des autres procédures serait aussitôt suspendu, et l'on travaillerait tout d'abord à la revision des pièces nouvellement trouvées.

L'examen des écrits est extrêmement sévère et très minutieux. Le cardinal rapporteur en a la charge spéciale. Il commence par remettre des exemplaires de ces ouvrages à des théologiens habiles. Ceux-ci les étudient séparément, sans se concerter, car leur choix est tenu secret. Après les avoir lus en entier avec une grande attention, ils sont obligés de donner au cardinal leur appréciation par écrit, appréciation très détaillée, contenant une analyse raisonnée de chaque ouvrage, avec le plan, les divisions et subdivisions, ainsi que la manière de procéder de l'auteur. Ils doivent surtout signaler tout au long les difficultés que cette lecture ferait naître. Ces rapports sont remis cachetés au cardinal. Il les propose ensuite, dans une séance ordinaire, à l'examen de la S. C. des Rites, qui prend tout le temps nécessaire pour résoudre avec maturité les doutes qu'ils pourraient susciter. Le promoteur de la foi y assiste comme toujours, pour donner aux difficultés toute leur force. Il n'est pas nécessaire, pour arrêter à jamais une cause de canonisation, que les ouvrages du serviteur de Dieu renferment des erreurs formelles contre le dogme ou la morale; il suffit qu'on y trouve des nouveautés suspectes, des questions frivoles, ou bien quelque opinion singulière opposée à l'enseignement des Pères et au sentiment commun des fidèles. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatific. et beator. canonizat.*, l. II, c. XXV-XXXV, LII, t. IV, p. 3-68, 204-210.

Quand les ouvrages ont été approuvés, la *signature de la commission apostolique*, pour l'introduction de la cause, ne tarde pas d'ordinaire. Après l'avis favorable des cardinaux à ce sujet, la supplique est formulée par le postulateur de la cause, examinée ou modifiée par le promoteur de la foi, qui peut y ajouter ou retrancher, selon qu'il le juge bon. Elle est ensuite remise au secrétaire de la S. C., qui la porte au pape, auquel il fait connaître officiellement l'avis favorable émis par les cardinaux. Si le pape l'approuve, il met au bas de la supplique le mot *placet*, avec la première lettre du nom qu'il portait avant son exaltation au souverain pontificat. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XXXV, n. 10, t. IV, p. 72.

A partir de ce moment, le serviteur de Dieu reçoit le titre de vénérable, car cette décision est le signe que la réputation de sainteté dont il jouit, a été prouvée juridiquement. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVII, n. 4, t. II, p. 153. Ce n'est pas à dire que la preuve de sa sainteté soit faite; mais il est acquis que les foules le croient saint, et c'est à cause de la réalité de cette réputation, que l'Église le cite à son tribunal suprême.

Ainsi est ouverte la vaste carrière des informations qui doivent être faites par l'autorité du souverain pontife, en vue de la béatification et de la canonisation. Dès lors, la S. C. des Rites étant officiellement saisie de l'affaire, dont la signature de la commission apostolique l'a chargée, en lui conférant tous les pouvoirs nécessaires pour l'instruction du procès, l'ordinaire n'a plus le droit de s'en occuper : tout ce qu'il entreprendrait de ce chef, serait désormais radicalement nul. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 4, t. II, p. 46; l. II, c. XXXV-XXXVIII, LIII, n. 7 sq., t. IV, p. 68-86, p. 212 sq.

2° *De l'introduction de la cause à la béatification.* — Après que la cause a été introduite et à la demande du postulateur, la S. C. des Rites recommence de sa propre autorité l'enquête précédemment entreprise par l'ordinaire sur la renommée de sainteté, les vertus et les miracles attribués au serviteur de Dieu; sur le concours des fidèles autour de son tombeau, et sur les faveurs surnaturelles qu'ils y obtiennent. Dans ce but, et par des lettres appelées en style de curie *litteræ remissoriales*, elle institue des commissaires chargés de prendre en son nom les informations nécessaires. Ces juges, délégués par l'autorité pontificale pour se transporter sur les lieux et y recueillir les dépositions, sont, en général, trois évêques, parmi lesquels il est d'usage de désigner celui dont le diocèse possède le tombeau du serviteur de Dieu. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XLV, n. 10, t. IV, p. 139 sq. Ils prêtent serment sur les saints Évangiles de garder le secret le plus absolu sur toutes les opérations de la procédure, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, dont seul le souverain pontife pourrait absoudre, à l'exclusion même du cardinal grand-pénitencier, en dehors de l'article de la mort. Ils font prêter ensuite le même serment à tous les officiers qui prendront part à cette enquête : vice-promoteur, vice-postulateur, notaire apostolique, secrétaire, greffier, et tous ceux qui ont mission de rédiger, collationner ou transcrire les pièces de la procédure, et qui, sans exception, et sous peine de nullité, doivent être des ecclésiastiques. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XXXIX-XLIV, t. IV, p. 92-127; Troylus Malvezzi, *De canonizatione sanctorum*, dans *Tractat. magn. juris universi*, Bologne, 1487, t. XIV, p. 103 sq.

Les dépositions des témoins ne peuvent être reçues dans un lieu profane, mais seulement dans une église, une chapelle, un oratoire ou une sacristie. Cette prescription du droit a probablement pour but d'inspirer aux témoins un plus grand respect pour la vérité et une plus vive horreur pour le parjure. On leur fait jurer à tous sur les Évangiles de dire la vérité sans déguisement ni réticence, et de ne parler à personne des questions qu'on leur posera et des réponses qu'ils y donneront. Les *interrogatoires* émanent de la S. C. des Rites elle-même. Ils ont été dressés avec la plus grande attention par le promoteur de la foi, d'après les *articles* ou *positions* du postulateur. A celui-ci, en effet, incombe le soin d'exposer et de communiquer par avance à la S. C., classés sous des titres différents, les faits dont la constatation juridique fournira les éléments du débat qui va s'engager, devant le tribunal suprême, touchant les

vertus et les miracles du défunt. Les interrogatoires sont très minutieux et ordinairement très longs. Adressés par le promoteur de la foi au vice-promoteur qui le remplace au loin auprès des juges délégués, et dont le rôle est ainsi d'une extrême importance, ils sont renfermés dans une enveloppe cachetée, qui ne doit être ouverte que devant le tribunal assemblé, et doit être, à la fin de chaque séance, refermée et cachetée, ainsi que les registres où sont transcrites les dépositions. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XLIV-XLIX, t. IV, p. 127-174; Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum beatific. et canonizat.*, 2 in-8°, Rome, 1879, t. II, p. 34-41, 50-55.

Les témoins ne sont admis que s'ils inspirent pleine confiance. Non seulement on exige qu'ils soient catholiques, mais aussi de bonnes mœurs et recommandables par leur piété. Aux juges il appartient de démêler les motifs qui les poussent à parler, et de découvrir si c'est l'amour de la vérité, le pur esprit de la religion, ou des préjugés et un enthousiasme irréfléchi. Ils ont à examiner si ces témoins ont assez de lumières pour comprendre, d'une façon suffisante, ce qu'est l'héroïsme de la vertu qui distingue les saints, et s'ils ne confondent pas avec les vrais miracles de faux prodiges explicables par les forces de la nature. Rien de ce qui est propre à donner du poids à leur témoignage ou à l'infirmer, ne sera laissé dans l'ombre. Voilà pourquoi, outre les interrogatoires rédigés à l'avance par le promoteur de la foi, les juges et le sous-promoteur sont autorisés à poser d'office toutes les questions qui leur paraissent nécessaires ou utiles, selon les circonstances, pour l'intérêt de la vérité.

Plus le nombre de témoins est considérable, et plus il conste de la réputation de sainteté. Ces marques multipliées de vénération sont comme la grande voix du peuple chrétien, qui déjà, depuis longtemps, a porté sa sentence, et, par ses désirs, prévient la décision officielle de l'Église. Mais il faut que les témoins, autant que possible, aient vu de leurs yeux ou entendu de leurs oreilles ce qu'ils racontent. On ne reçoit que très difficilement les témoins par ouï-dire ou de second ordre, pour l'enquête sur les vertus, et seulement lorsque le laps de temps écoulé ne permet plus d'espérer d'autres témoignages; mais on ne les accepte jamais comme suffisants pour établir la certitude d'un miracle. Pour tout ce qui concerne la vaste matière des dépositions juridiques des témoins dans les procès de canonisation, voir Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XLIX, t. IV, p. 174-189; l. III, c. I-XI, t. V, p. 1-95; Malvezzi, *Tractat. magn. juris universi, De canonizat. sanctorum*, t. XIV, p. 101 sq.; Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatif. et canonizat.*, l. I, sect. V, c. VI; sect. XI, c. V, p. 364 sq., 869 sq.; Castellini, *De inquisitione miraculorum in sanctorum canonizatione*, in-fol., Rome, 1629, p. 149 sq., 251 sq.; *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum elucidatorium theologicum*, in-4°, Naples, 1630, p. 106 sq.; Contelori, *De canonizatione sanctorum*, in-8°, Lyon, 1634, p. 474, 518 sq.; Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos*, 7 in-fol., Naples, 1619-1639, t. IV, p. 333-345 sq.

Quand l'information est achevée avec l'audition de tous les témoins proposés par le postulateur de la cause, et de ceux que les juges sont tenus de citer d'office, on clôt les opérations par un procès-verbal, portant les signatures et les sceaux de tous les juges délégués, du sous-promoteur, du vice-postulateur et du notaire.

Dans les archives de l'évêché on conserve l'original de toutes les écritures; mais on transmet à Rome par un envoyé spécial une copie authentique, revue dans tous les détails par les juges eux-mêmes, assistés du secrétaire de la commission et d'un autre notaire ecclésiastique. Cette copie ou *transumptum* est munie des mêmes signatures et des mêmes sceaux que l'original. L'ouverture du pli cacheté se fait dans la S. C. avec les mêmes formalités que celles que nous avons indiquées pour les deux procès de l'ordinaire. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. L, t. IV, p. 189-196.

Ces premières enquêtes des commissaires apostoliques sur la réputation de sainteté en général, sont ensuite vérifiées dans les séances ordinaires de la S. C. des Rites, qui ont lieu tous les mois dans le palais pontifical, et auxquelles assistent, avec tous les cardinaux qui en font partie, le promoteur de la foi, un protonotaire, un maître de cérémonies et le secrétaire. Après cette vérification, le postulateur de la cause demande à la S. C. de délivrer de nouvelles *litteræ remissoriales*, pour donner aux juges délégués la commission d'informer en détail sur chaque vertu, puis sur chaque miracle en particulier. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 8, t. II, p. 47.

Ces nouvelles enquêtes, étant terminées, sont examinées comme les précédentes par la S. C. Si le tribunal les trouve en bonne et due forme, il passe à la discussion des doutes proposés : premièrement sur les vertus, et ensuite sur les miracles. Mais, selon un décret d'Urbain VIII, il ne procède à cette discussion des vertus que cinquante ans après la mort de celui dont on instruit le procès de canonisation; et, même après ce laps de temps, il ne peut le faire qu'en vertu d'une autorisation spéciale. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 9; l. II, c. LIV, n. 1-8, t. II, p. 47; t. IV, p. 219-223.

Voici comment procède la S. C. des Rites, dans la discussion des vertus et des miracles. Pour chacune de ses discussions, il faut trois réunions extraordinaires, dont la première est appelée *antipréparatoire*, la seconde *préparatoire*, et la troisième *générale*.

La réunion antipréparatoire a lieu au palais du cardinal rapporteur de la cause ou *ponent*. Elle a pour but de le mettre lui-même plus au courant de l'affaire dont il est chargé. Elle se compose des juges inférieurs, ou de second ordre, c'est-à-dire des consulteurs nommés par le pape, et appartenant soit au clergé séculier, soit à divers ordres religieux. Certains prélats de la cour romaine sont de droit consulteurs, en vertu de leurs fonctions, comme le maître du sacré palais, le sacriste de la chapelle pontificale, l'assesseur du Saint-Office, l'auditeur du pape, les trois plus anciens auditeurs de Rote, etc., tous hommes de vaste doctrine et du plus grand mérite. Dans la réunion antipréparatoire, ils donnent chacun au cardinal ponent leur avis motivé sur l'affaire qu'ils ont dû à l'avance étudier à fond. Le cardinal les écoute, mais sans manifester son propre sentiment. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XV, n. 5-14, t. I, p. 102, 105 sq.; Bouix, *De curia romana*, part. II, c. V, § 2, in-8°, Paris, 1859, p. 186 sq.

C'est au palais pontifical que se tient ensuite la réunion *préparatoire*. Tous les cardinaux de la S. C. des Rites y assistent, et peuvent ainsi complètement s'instruire des difficultés de la cause pendante. Les consulteurs donnent encore leur avis avec les raisons sur lesquelles ils s'appuient. Les cardinaux écoutent, mais ne se prononcent pas.

Enfin, quelque temps après, a lieu l'assemblée *générale*, au palais du Vatican, en présence du pape qui la préside lui-même. Par respect pour le souverain pontife les consulteurs restent debout. Ils parlent dans cette attitude, et sortent aussitôt après; mais ils ont soin de ne pas s'éloigner de l'antichambre, afin d'être prêts à rentrer, si on les appelle. Quand ils sont sortis, les cardinaux, demeurés seuls avec le pape, expriment leur sentiment. Le pape les écoute, les remercie des longs travaux auxquels ils ont dû se livrer pour étudier avec tant de soins une cause si grave; mais il ne se prononce pas lui-même. Il attend encore, et leur demande

le secours de leurs prières, pour attirer les lumières de Dieu sur lui, se réservant de son côté de ne rien négliger de ce qui peut le conduire à une plus claire connaissance de la vérité.

Plus tard, quand il le juge opportun, il fait appeler le promoteur de la foi et le secrétaire de la S. C. des Rites. Il leur manifeste alors officiellement ses décisions, et le décret est inséré dans les actes du procès. Pour se prononcer, le pape se règle, quoiqu'il n'y soit pas obligé, sur l'avis qui a dominé au sein de l'assemblée générale, et qui a dû réunir au moins les deux tiers des voix, car, pour une affaire aussi grave, il ne se contente pas de la simple majorité des suffrages. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 13-18, 21-24, t. II, p. 49, 51-54.

Quand le doute sur les vertus a été résolu favorablement, on passe à celui des miracles qui doit, lui aussi, être porté successivement devant les trois réunions extraordinaires pour y être discuté. Pour la béatification il suffit de deux miracles juridiquement prouvés, si l'héroïsme des vertus a été établi d'après les dépositions de témoins oculaires; mais, en vertu d'un décret pontifical du 23 avril 1741, il faudrait quatre miracles, si, pour les vertus, on n'avait trouvé que des témoins *de auditu*. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 10, t. II, p. 48. Souvent il y a un plus grand nombre de miracles approuvés. Ainsi, il y en eut quatre dans la cause de saint Félix de Cantalice, huit dans celle de saint André Avellin, neuf dans celle de saint François de Sales, dix-huit dans celle de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, etc. Benoît XIV, *loc. cit.*

Dans les assemblées extraordinaires, on discute quatre sortes de questions, ou doutes : deux sont préliminaires et deux définitifs.

Les deux doutes préliminaires avant la béatification sont : 1° si l'héroïcité des vertus est prouvée pleinement; 2° si les miracles requis ont réellement eu lieu. Avant la canonisation, on posait également autrefois deux doutes préliminaires : l'un sur les vertus, l'autre sur les miracles, car on revenait sur la question des vertus, en reprenant, après la béatification, le procès en vue de la canonisation. Depuis, on a trouvé cette procédure inutile, et la question des vertus ayant été préalablement discutée pleinement et résolue, on examine seulement si, après la béatification, de nouveaux miracles ont été opérés. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXV, n. 5-13, t. II, p. 63-66.

Les doutes définitifs sont : 1° avant la béatification, si, vu les procédures précédentes, les preuves apportées et les réponses faites aux objections, on peut procéder sûrement à la béatification : *an, stante approbatione tum virtutum, tum miraculorum, tuto procedi possit ad beatificationem?* 2° avant la canonisation le doute définitif est formulé d'une façon analogue : *an stante approbatione miraculorum quæ supervenerunt, tuto procedi possit ad sollemnem canonizationem?*

Les décrets d'Urbain VIII avaient fixé que la S. C. des Rites, chaque année, tiendrait seulement trois assemblées générales en présence du souverain pontife : *propter illarum causarum gravitatem solet sedes apostolica procedere cum magna maturitate; et, hoc ut melius adimpleatur, pro illis referendis et discutiendis, mandavit Sanctissimus Dominus noster tres congregationes de mensibus januarii, maii et septembris, coram Sanctitate sua fieri debere, prohibens agi de dictis causis extra præfatas tres congregationes.* En vertu de ces mêmes décrets, dans chaque assemblée générale, on ne pouvait traiter que de trois ou quatre causes au plus. *Ut in dictis congregationibus coram Sanctitate sua habendis, ordinate, dilucide ac breviter procedatur, in unaquaque ex eis referantur per cardinales, tres vel ad summum quatuor tantum causæ.* Mais, depuis, les usages ont varié, en ce sens que, chaque année, il y a tout au plus deux assemblées générales, et que, dans chacune d'elles, on ne s'occupe que d'une cause, dont on discute le doute ou sur les vertus, ou sur les miracles. Le seul cas où deux causes différentes sont examinées dans une même assemblée générale, c'est lorsque, pour une de ces causes, il s'agit simplement du doute final : *an, stante approbatione tum virtutum, tum miraculorum, tuto procedi possit ad beatificationem* ou *ad canonizationem?* Comme ce doute est vite résolu, il n'empêche pas qu'on ne puisse s'occuper d'une autre cause, dans cette réunion. Néanmoins, ce n'est jamais dans l'assemblée où a été résolue la question des miracles, que la question du *de tuto* est posée, quand elle concerne la même cause. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XV, n. 8-10, t. I, p. 103 sq.

3° *De la béatification à la canonisation.* — Un bienheureux n'est canonisé que si de nouveaux miracles, opérés par lui après sa béatification, ont été examinés et approuvés par la S. C. des Rites et par le souverain pontife. Cette prescription, formulée dans les décrets généraux d'Urbain VIII, fut précisée par un autre décret de Clément XI, à la date du 10 septembre 1668 : *quæ supervenerunt miracula (post indultam beatificationem) debent per juridicas probationes discuti, ac, prævia matura discussione, ad juris trutinam redigi, ut ex iis constare possit num sedes apostolica tuto valeat ac illius canonizationem devenire.*

Le saint-siége demande ce supplément de preuves qui doivent manifester plus clairement la volonté de Dieu. La béatification, en effet, n'était qu'une simple permission, un indult particulier, concédant un culte restreint; la canonisation, au contraire, est une sentence définitive, sous forme impérative, et décernant un culte universel. On conçoit, dès lors, que le pape, avant de la prononcer, veuille avoir de plus amples garanties.

Le postulateur d'une cause, quand il a appris que Dieu a daigné opérer de nouveaux miracles par l'intercession du bienheureux dont il poursuit la canonisation, doit présenter à la S. C. des Rites une supplique pour la reprise d'instance, *pro signatura commissionis reassumptionis.* Si elle est favorablement accueillie par le pape, de nouvelles *litteræ remissoriales* sont expédiées, pour instituer les juges délégués, chargés de prendre les informations qui serviront de base aux nouveaux procès apostoliques sur les miracles proposés. A partir de ce moment, la procédure recommence, et suit son cours régulier indiqué plus haut. Le dossier de l'enquête est envoyé à Rome, ouvert et examiné. Si elle est reconnue valide, la discussion des miracles a lieu, et, avec les délais fixés par le droit, se poursuit dans les trois réunions de la S. C. des Rites : antipréparatoire, préparatoire et générale en présence du souverain pontife. Dans une autre réunion générale *coram Sanctissimo,* est posée la question : *an, stante approbatione miraculorum quæ supervenerunt, tuto deveniri possit ad sollemnem canonizationem?*

Quand celle-ci est résolue favorablement, il semblerait que la cause est enfin terminée. Mais il n'en est pas ainsi. Il faut qu'elle soit de nouveau traitée en trois consistoires consécutifs. Or il est d'usage d'attendre un laps de temps parfois considérable avant de les tenir. Aussi, très souvent, une cause, déjà bien avancée sous un pontife, n'est continuée et terminée que par l'un de ses successeurs. En ces affaires si graves, l'Église n'est jamais pressée. Quoique assurée de l'infaillibilité par son divin fondateur, elle ne néglige pas l'emploi de ce grand facteur, le temps, pour arriver à une possession pleine et entière de la vérité. La canonisation de saint Stanislas Kostka, décrétée par Clément XI, ne fut célébrée que par Benoît XIII; et celle de sainte Julienne de Falconieri, décrétée par ce dernier pontife, ne fut célébrée que par Clément XII. Quand le saint-siége vient à vaquer, tandis qu'une cause est pendante, la procédure n'en souffre pas. Le successeur ne soumet

pas à un autre examen ce qui a été décidé par son prédécesseur; mais il reprend la cause là où celui-ci l'a laissée.

Après le décret *de tuto* la cause est donc examinée à nouveau dans les consistoires, parce que le pape veut avoir l'avis non seulement des cardinaux qui sont de la S. C. des Rites, mais aussi de ceux qui n'en sont pas, c'est-à-dire de tous les membres, sans exception, qui composent le sacré-collège. Il consulte aussi tous les patriarches, archevêques et évêques qui résident à Rome, ou y sont de passage. De plus, le prélat secrétaire de la S. C. du Concile, qui est aussi secrétaire de la S. C. pour la Résidence des évêques, convoque par une circulaire tous les évêques qui demeurent dans un rayon d'une centaine de milles autour de Rome. Ce congrès solennel de cardinaux, de patriarches, d'archevêques et d'évêques reproduit donc, en quelque manière, l'image des anciens conciles romains.

Avant la tenue de ce consistoire public, a lieu un consistoire secret auquel seuls les cardinaux assistent. Le pape demande au sacré-collége s'il convient de procéder à la canonisation, et chaque cardinal répond par la formule *placet*, ou *non placet*. Afin que les membres du sacré-collège, qui ne sont pas de la S. C. des Rites, puissent donner leur avis en toute connaissance, le secrétaire de cette Congrégation, ou, à son défaut, le promoteur de la foi, a eu soin de faire imprimer, pour être distribué à l'avance aux cardinaux, un somnaire des actes de la procédure précédente, contenant, avec un abrégé de la vie du bienheureux, un exposé de ses vertus et des miracles opérés par son intercession. Les cardinaux n'assistent donc au consistoire qu'après avoir étudié à fond l'affaire sur laquelle ils ont à se prononcer. En outre, ils écoutent le rapport que fait de la cause le cardinal préfet de la S. C. des Rites.

Le consistoire public, où se déroule la seconde phase de ce nouveau procès, est très solennel. L'assemblée des cardinaux, des patriarches, des archevêques et des évêques entourés des consulteurs et des officiers de la S. C. des Rites, du secrétaire et du promoteur de la foi, des protonotaires, des auditeurs de Rote, des clercs de la Chambre apostolique, des avocats consistoriaux, etc., a lieu dans la salle royale du Vatican, en présence des ambassadeurs des puissances catholiques, du gouverneur de Rome, des princes assistants au trône pontifical, de beaucoup d'autres personnages de distinction, et d'une grande foule de fidèles. Un avocat consistorial y prend la parole, et, dans un discours d'une élégante latinité, raconte longuement les vertus et les miracles du bienheureux dont la sainteté doit être solennellement déclarée. Il fait connaître en même temps les nombreuses suppliques adressées dans ce but au pape par les rois et les peuples. Ce long discours occupe à peu près toute la séance, aussi faut-il autant de consistoires publics qu'il y a de saints à canoniser. Cf. *Oratio in vitam et merita B. Bonaventuræ per insignem juris utriusque doctorem Octavianum de Martinis, sacri palatii apostolici clarum advocatum consistorialem*, dans les *Opera omnia sancti Bonaventuræ*, 7 in-fol., Lyon, 1668, t. VII, p. 798-802. Quand l'avocat consistorial a fini de parler, le prélat secrétaire du pape pour les brefs aux princes répond et exhorte, au nom du souverain pontife, tous les assistants à implorer les lumières et les secours de Dieu par des jeûnes et des prières ferventes. Il ajoute que Sa Sainteté, pour une affaire aussi grave et qui intéresse la chrétienté entière, veut recueillir l'avis des cardinaux et des évêques dans le prochain consistoire.

Ce troisième consistoire est semi-public. Il est composé seulement des cardinaux, des patriarches, des archevêques et des évêques présents à Rome, c'est-à-dire de ceux-là seulement qui ont le droit de voter. Afin que tous ces prélats, qui n'appartiennent pas au sacré-collége, soient bien instruits de l'affaire sur laquelle ils auront à se prononcer, le secrétaire de la S. C. des Rites leur transmet à l'avance un exemplaire imprimé de l'abrégé de la procédure et de la vie du bienheureux, qui avait déjà été communiqué aux cardinaux avant le premier consistoire public. Ils étudient donc l'affaire de leur côté, et, quand le pape leur demande leur avis, ils répondent en indiquant les raisons sur lesquelles ils appuient leur sentiment; puis, ils remettent au secrétaire de la S. C. des Rites leur *votum* écrit de leur main, et signé par eux.

On s'étonnera peut-être que le souverain pontife, après avoir requis l'avis des cardinaux dans le consistoire secret, recherche en outre celui des évêques. Cette requête n'est pas superflue, car le vote des cardinaux, dans le premier consistoire, signifiait seulement que rien ne s'opposait à ce que la cause suivît son cours, et que l'on demandât, comme c'est d'usage immémorial, l'avis des évêques. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXIV, n. 9, t. II, p. 120. S'il y a plusieurs bienheureux à canoniser, il faut un consistoire semi-public pour chacun d'eux; car il est impossible que, dans une seule de ces réunions, on puisse recueillir, pour plusieurs causes différentes, les suffrages de tous les votants, vu le nombre considérable de ceux-ci. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXIV-XXXVI, t. II, p. 116-126; t. XII, p. 20-275; t. XIII, p. 1-52; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines*, part. III, sect. I, c. I, in-8°, Paris, 1860, p. 482 sq.; Bouix, *De curia romana*, part. II, c. I, in-8°, Paris, 1859, p. 143-152.

4° *Solennité de la canonisation.* — En terminant le troisième consistoire, et après avoir recueilli les suffrages des assistants, le souverain pontife d'ordinaire indique le jour où sera célébrée la canonisation. C'est à Rome qu'a lieu aujourd'hui cette cérémonie. Autrefois il n'en fut pas toujours de même, et l'on trouve des exemples assez nombreux de canonisations accomplies dans d'autres villes, soit parce que le pape y résidait temporairement, soit parce qu'il y était de passage. Ainsi Grégoire IX canonisa saint François d'Assise (1228) et sainte Élisabeth de Hongrie (1235) à Pérouse, saint Antoine de Padoue (1232) à Spolète, saint Dominique (1234) à Rieti. La canonisation de saint Edme de Cantorbéry fut faite par Innocent IV à Lyon, en 1248; celle de sainte Claire par Alexandre IV à Agnani, en 1255; celle de sainte Hedwige par Clément IV à Viterbe, en 1267; celle de saint Louis, évêque de Toulouse, et de saint Thomas d'Aquin par Jean XXII, à Avignon, en 1317. Depuis le retour des papes à Rome, toutes les canonisations, à l'exception d'une ou deux, furent accomplies dans la basilique vaticane de Saint-Pierre. Cf. R. P. Mortier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane*, in-fol., Tours, 1900, p. 512-517.

Les cérémonies usitées au moyen âge pour les canonisations se trouvent dans l'*Ordo romanus* du cardinal Cajétan, publié avec quatorze autres de ces antiques rituels de l'Église romaine, par Mabillon, *Musæum italicum*, c. CXV, CCVIII, 2 in-4°, Paris, 1687-1689, t. II, p. 153, 156, 422 sq., 537 sq. Voir aussi Ange Rocca, *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum*, 2 in-fol., Rome, 1719; 2e édit., 1745, t. I, p. 143 sq.; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, 9 in-fol., Paris, 1688-1702; præf. I ad sæc. III, § 6, t. III, p. LXI sq.

Depuis quelques siècles, il est d'usage de canoniser plusieurs saints le même jour. La basilique vaticane est éclairée par des milliers de lustres et ornée des bannières des nouveaux saints. Des tableaux représentent les principales scènes de leur vie et leurs miracles. Le pape, entouré des cardinaux et d'un brillant cortége d'évêques et de prêtres, préside la cérémonie. Après l'obédience, les postulateurs de chaque cause de canonisation s'approchent, accompagnés d'un avocat consistorial qui prend la parole en leur nom, pour supplier humblement le pape d'inscrire au nombre des saints les bienheureux.

Au nom du pape, le prélat secrétaire pour les brefs aux princes répond que les vertus de ces grands serviteurs de Dieu sont connues et leurs mérites appréciés, mais que, avant de prononcer leur canonisation, il faut demander le secours de Dieu et implorer ses lumières. Après cette première instance, on chante les litanies des saints. L'avocat consistorial s'approche une seconde fois, et au nom des postulateurs répète la même supplication, mais en insistant davantage : *instanter, instantius*. La même réponse lui est faite : *Orenius*. Le *Veni Creator* est chanté. L'avocat revient au trône pontifical renouveler ses instances avec encore plus d'ardeur : *instanter, instantius, instantissime*. Le secrétaire déclare alors que la volonté du pape est d'exaucer cette demande.

Le pape prononce cette formule : « Au nom de la sainte et indivisible Trinité; pour l'exaltation de la foi catholique et l'accroissement de la religion chrétienne; par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul, et par la nôtre; après en avoir mûrement délibéré et imploré le secours de Dieu; sur l'avis de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, les patriarches, les archevêques et les évêques présents à Rome; nous décrétons que les bienheureux N. et N. sont saints, et nous les inscrivons dans le catalogue des saints, statuant que l'Église universelle célébrera pieusement leur mémoire tous les ans, au jour anniversaire de leur naissance à la céleste patrie. Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen. »

Cette formule, rapportée par Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVI, n. 20, t. II, p. 142, est celle dont se servit Clément XI, en 1712, pour la canonisation de saint Pie V, de saint André Avellin, de saint Félix de Cantalice et de sainte Catherine de Bologne. Nulle mention n'y est faite de l'office et de la messe en leur honneur. Une formule analogue fut employée par Alexandre VII dans la canonisation de saint Thomas de Villeneuve, en 1658, et de saint François de Sales, en 1665; par Clément IX dans celle de saint Pierre d'Alcantara et de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, en 1669.

Quelquefois, quoique rarement, l'office à réciter en l'honneur des nouveaux saints est mentionné. Dans ce cas, la formule de canonisation se termine ainsi : *Statuentes ut ab universali Ecclesia, anno quolibet in die obitus dicti N., festum et officium ipsius, sicut pro martyre, vel pro confessore pontifice, vel*, etc., *devote et solemniter celebrentur*. C'est la formule dont usa Urbain VIII, en 1629, pour la canonisation de saint André Corsini. D'ailleurs, même quand cette clause est insérée dans les sentences et les bulles de canonisation, il faut un autre décret pontifical pour que la récitation de l'office d'un saint soit obligatoire dans l'Église universelle. Le nombre des saints canonisés dépasse, en effet, de beaucoup celui des jours de l'année.

L'avocat consistorial s'approche encore du trône pontifical, et, au nom du postulateur de la cause, remercie le souverain pontife. Il lui demande d'ordonner aux protonotaires apostoliques de dresser l'acte authentique de canonisation. Le pape acquiesce immédiatement à cette requête.

Le *Te Deum* est chanté au son de toutes les cloches de Rome. Autrefois l'artillerie du château Saint-Ange tonnait en même temps.

Le pape récite l'oraison des saints canonisés, puis célèbre la messe en leur honneur, ou, si la solennité ne le permet pas, il joint à la messe du jour leur commémoraison. Cf. Ange Rocca, *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum*, t. I, p. 143.

A l'offertoire, les cardinaux et les postulateurs offrent au pape, avec de grands cierges, des pains dorés et argentés; deux petits barils également dorés et argentés contenant du vin; trois cages artistement travaillées, peintes de couleurs variées, et renfermant deux tourterelles, deux colombes et deux petits oiseaux. Sur les détails de cette cérémonie et de sa signification mystique, voir Ange Rocca, *loc. cit.*; Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVI, § 12, n. 35, t. II, p. 148-150; Castellini, *De mystica rerum significatione quæ in sanctorum canonizatione afferri solent*, in-12, Rome, 1658; Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i santi*, in-4°, Rome, 1726, p. 123; Amici, *Il sacro rito de la canonizzazione brevemente descritto*, in-8°, Rome, 1838, p. 39 sq.

Pour l'ensemble des solennités qui accompagnent une canonisation, lire Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVI, § 6, 9-14, n. 18-38, t. II, p. 136-151; t. XIII, p. 32-149; Urbano de Rubeis, *Relazione dell'apparato fatto in Santo Pietro per la canonizzazione de' cinque santi Lorenzo Giustiniani, Giov. da Santo Facondo, Pasquale Baylon, Giovanni di Dio, et Giov. da Capistrano, canonizzati a' 16 ottobre 1690 da Alessandro VIII*, in-fol., Rome, 1690; *Acta sanctorum*, mai t. II, p. 256 sq.; Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche*, 9 in-4°, Venise, 1718, t. VI, p. 73; Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i santi*, in-4°, Rome, 1726, p. 120 sq.; Amici, *Il sacro rito della canonizzazione brevemente descritto*, in-8°, Rome, 1838, p. 20 sq.; *Breve notizia delle solenni canonizzazioni de' santi celebrate in diversi tempi nella patriarcale basilica vaticana*, in-4°, Rome, 1839, p. 30 sq.; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1840-1879, v° *Canonizzazione*, § 4-7, t. VII, p. 292-307; R. P. Mortier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane*, in-fol., Tours, 1900, p. 522 sq.

Les auteurs qui ont traité de la canonisation sont innombrables. Cf. U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 569-570. Nous indiquerons d'abord ceux qui ont écrit *ex professo* sur ces matières; puis, ceux qui, dans leurs ouvrages, en ont parlé longuement, quoiqu'ils n'en aient pas fait l'objet principal de leurs travaux.

I. AUTEURS QUI ONT ÉCRIT *EX PROFESSO* SUR LA CANONISATION. — 1° *Théologiens*. — Ange Rocca, *De sanctorum canonizatione commentarius*, in-4°, Rome, 1601, ouvrage plein d'érudition, dédié au pape Clément VIII, inséré dans le t. II des œuvres complètes de l'auteur, publiées sous ce titre : *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum, necnon rituum, praxium et cæremoniarum*, 2 in-fol., Rome, 1719, 1745. — Fortuné Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatificationem et canonizationem*, dédié au pape Urbain VIII; le I. I a paru seul sous le titre : *De notis et signis sanctitatis beatificandorum et canonizandorum*, in-4°, Rome, 1639, 1679; les autres livres avaient pour titres : le II°, *De martyrio*; le III°, *De miraculis*; le IV°, *De beatificatione*; le V°, *De canonizatione*; le VI°, *De ordine judiciario harum causarum*; le VII°, *De congregationibus in quibus causæ pertractantur*; le VIII°, qui ne fut pas achevé, *De missa pontificia*; les I. II°, IV° et VI° seuls ont été conservés, et se trouvent en manuscrit à la bibliothèque Alexandrine de l'université de la Sapience à Rome; ils lui furent donnés par le pape Alexandre VIII, à qui ils appartenaient, et qui ne voulut point priver les travailleurs des trésors d'érudition qui y sont renfermés. — Luc Castellini, *De certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum*, in-fol., Rome, 1618, 1628, ouvrage dédié aussi au pape Urbain VIII, et auquel l'auteur ajouta, dans la suite, deux autres traités importants : *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizatione*, in-fol., Rome, 1629; *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum, elucidatorium theologicum*, in-4°, Naples, 1630. Cet ouvrage, composé à diverses époques, pèche par la méthode; le lien logique qui réunit les diverses parties n'est pas nettement indiqué; il y a néanmoins des passages très remarquables et d'une grande utilité pour ceux qui ont à s'occuper de ces matières. — Jean-Baptiste Riccioli, *Immunitas ab errore tam speculativo quam practico definitionum sanctæ sedis apostolicæ in canonizatione sanctorum*, in-4°, Bologne, 1668. — Charles-Félix de Matta, évêque de Saint-Sévère, *Novissimus de canonizatione sanctorum tractatus*, in-fol., Rome, 1628 et 1678. C'est l'un des auteurs les plus exacts. — Michel-Ange Lappius, *De heroicitate virtutum in beatificandis et canonizandis requisita*, in-12, Rome, 1671. — François Bordoni, *De miraculis ratione habita beatificationis et canonizationis*, in-fol., Parme, 1703; dédié au pape Clément XI, cet ouvrage posthume, qui ne manque pas de mérite, serait probablement plus remarquable encore, si l'auteur avait eu le temps d'y mettre la dernière main. — Jean-Baptiste Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i santi*, n-4°, Rome, 1726.

2° *Canonistes*. — Malvezzi, *Tractatus de sanctorum canoni-*

zatione, in-fol., Bologne, 1487. — Jacques Castellani de Fara, *Tractatus de sanctorum canonizatione*, in-fol., Rome, 1520, ouvrage dédié à Léon X. — Félix Contelori, *Praxis de canonizatione sanctorum*, in-8°, Lyon, 1609, 1634. L'auteur était spécialement versé dans ces affaires, car, d'abord avocat de valeur, il en avait soutenu un grand nombre devant la S. C. des Rites. — Jean-François de Pavinis, *Defensorium canonizationis sanctorum*, in-4°, Barcelone, 1618. — Garcias de Caralps, *De canonizationesanctorum*, in-4°, Barcelone, 1618. — *Urbani VIII decreta servanda in canonizatione sanctorum*, in-4°, Rome, 1642. — J. B. Mari, *De canonizatione sanctorum*, in-8°, Rome, 1658. — Trombelli, *De cultu sanctorum dissertationes decem*, 6 in-4°, Bologne, 1751. — Thomas Rosa, *De executoribus litterarum apostolicarum*, in-fol., Rome, 1676; Venise, 1736; ouvrage complété par *De executoribus litterarum remissoralium*, in-fol., Venise, 1697, dans lequel il expose ce qui a trait à la validité des procédures dans les causes de béatification et de canonisation. — Jacques Pignatelli, *Consultationes canonicæ*, 3 in-fol., Rome, 1675. La 3e édition, considérablement augmentée, fut publiée en 5 in-fol., Venise, 1675; puis, en 6 in-fol., Lyon, 1700. Cet ouvrage a toujours joui d'une grande autorité auprès des tribunaux romains. — Augustin Matteuci, *Practica theologico-canonica ad causas beatificationum et canonizationum pertractandas*, in-4°, Venise, 1722, 1751. — Fontanini, *Codex constitutionum quas summi pontifices ediderunt in solemni canonizatione sanctorum*, in-fol., Rome, 1729. — Amici, *Il sacro rito della canonizzazione brevemente descritto*, in-8°, Rome, 1838. — Mais l'auteur classique par excellence en ces matières est Benoît XIV. Il l'emporte sur tous les autres, non seulement par l'étendue de ses connaissances et la profondeur de son érudition, mais aussi par la longue expérience qu'il avait de ces affaires, ayant été pendant sept ans, de 1701 à 1708, avocat consistorial, puis, pendant vingt ans, de 1708 à 1728, promoteur de la foi à la S. C. des Rites. Son magistral ouvrage, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, eut de nombreuses éditions : Bologne, 1734; Padoue, 1743; Rome, 1747; Venise, 1767; Naples, 1773; Rome, 1783; Prato, 1839-1846. Il se compose de quatre livres, répartis en 16 tomes in-4°, dans l'édition de Naples, 1773-1775. Le l. Ier (t. I-II) a pour titre : *Præliminares controversiæ;* le l. II (t. III-IV) : *In quo singillatim expenduntur omnia ad formam judiciariam causarum canonizationum pertinentia;* le l. III (t. V-VI) : *De probationibus, de martyrio, de virtutibus ac de gratiis gratis datis;* le l. IV, beaucoup plus long, est divisé en deux parties : part. I (t. VII-VIII), *De miraculis;* part. II (t. IX-X), *De concessione officiorum et missarum in honorem beatorum ac sanctorum; de electionibus sanctorum in patronos, descriptionibus nominum in martyrologio romano, et aliis hujusmodi rebus, de quibus tractatur in S. R. C. ordinaria.* Les t. X, XI contiennent les *Acta et decreta in causis beatificationum et canonizationum;* les t. XII, XIII, *Acta solemnis canonizationis beatorum servorum Dei Fidelis a Sigmaringa, Camilli de Lellis, Petri Regalati, Josephi a Leonissa et Catharina de Riccis;* la procédure et les documents de ces causes de canonisation y sont exposés tout au long, avec plusieurs autres bulles de canonisation, telles que celles de saint Vincent de Paul, de saint François Régis, de sainte Catherine de Gênes, etc. Le t. XIV est rempli par les *Publica instrumenta solemnium beatificationum S. Rosæ Limanæ et S. Turribii.* Le t. XV donne *Appendices quinque monumenta complectentes ad III librum pertinentia.* Enfin, le t. XVI est l'*Index locupletissimus rerum quæ in toto opere continentur.*

3° *Auteurs ayant publié des documents sur les canonisations.* — *Relations ou rapports des auditeurs de Rote.* — Comme l'examen des causes de canonisation était autrefois confié aux trois plus anciens auditeurs de Rote, il faut indiquer leurs *rapports* ou *relations*, qui ont très souvent servi de base aux sentences prononcées ensuite. Ces rapports ont toujours joui d'une grande autorité : *Veritas explicata in istis relationibus sacræ Rotæ romanæ, nunquam legitur quod fuerit infirmata, sed approbata; et, illa duce, processum sit fere semper, ne dicam verius semper, ad actum solemnis canonizationis.* Castellini, *De inquisitione mirac ulorum in sanctorum martyrum canonizationes*, in-fol., Rome, 1629, p. 132, 331. Ces rapports sont utiles à consulter, parce que non seulement il y est parlé du saint au sujet duquel ils ont été faits, mais parce que, à cette occasion, les auteurs exposent bien des points de doctrine qui concernent la matière des canonisations en général. Beaucoup de ces rapports sont restés manuscrits; d'autres ont été imprimés, soit à part, soit à la suite de la vie des saints canonisés, ou ajoutés au recueil de leurs œuvres complètes, par exemple, celui sur saint Bonaventure, dans les *Opera omnia* du séraphique docteur, 7 in-fol., Lyon, 1668, t. VII, p. 802-820; celui sur saint Louis de Gonzague : *Relatio ad S. D. N. Paulum V Rotæ romanæ auditorum Fr. Sacrati, archiepiscopi Damasceni, J. B. Coccini, Rotæ decani, et J. B. Pamphili, de virtutibus et miraculis B. Aloysii Gonzagæ, pro canonizatione ejusdem.* Ce rapport a été reproduit, *Acta sanctorum*, junii t. V, p. 981-1008.

4° *Auteurs ayant publié des procès de canonisation.* — Benoît XIV en a reproduit plusieurs dans les t. XII, XIII, XIV de son célèbre ouvrage. Voici quelques autres publications de ce genre : Dominique Capello, *Acta canonizationis S. Petri de Alcantara et S. Mariæ Magdalenæ de Pazzi, una cum dissertatione Francisci Phœbei, archiepiscopi Tarsensis, C. R. a secretis, super canonizatione sanctorum*, in-fol., Rome, 1669, ouvrage riche d'érudition. Le même auteur avait précédemment publié : *Contextus actorum omnium in beatificatione et canonizatione S. Francisci de Sales*, in-fol., Rome, 1665. — Giustiniano Chiapponi, *Atti della canonizatione celebrata da Clemente XI, a' 22 maggio 1712 de' santi Pio V, Andrea Avellino, Felice da Cantalice e Caterina Vigri*, in-fol., Rome, 1712; *Acta canonizationis quinque sanctorum a Benedicto XIV celebratæ, una cum ejusdem apostolicis litteris et vaticanæ basilicæ ornatus descriptione*, etc., in-fol., Venise, 1768. On trouvera également, dans la vaste collection des *Acta sanctorum*, plusieurs procès de canonisation publiés presque *in extenso*, d'après les manuscrits originaux, par exemple, le procès de canonisation de saint François de Paule, *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 121-231; celui de saint Louis de Gonzague, *Acta sanctorum*, junii t. V, p. 736-772.

5° *Hagiographes.* — Les *Acta sanctorum*, 64 in-fol., Paris, 1862-1887, passim, et, en premier lieu, *Præfatio generalis in vitas sanctorum*, januarii t. I, p. XII-LXI. — Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, in-4°, Paris, 1689; in-fol., Amsterdam, 1713; Vérone, 1734; Augsbourg, 1802; Ratisbonne, 1859. Cet ouvrage est précédé d'une très savante préface. — Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, 9 in-fol., Paris, 1668-1702; Venise, 1733. Les préfaces qui précèdent chaque volume sont de vrais chefs-d'œuvre d'érudition et de méthode; on y apprend bien des détails intéressants sur les canonisations. Ces préfaces, vu leur importance, ont toutes été réunies en un seul volume, *D. Joannis Mabillon præfationes in Acta sanctorum ord. S. Benedicti conjunctim editæ, et ejusdem dissertationes sex*, in-fol., Venise, 1740.

II. AUTEURS QUI, SANS AVOIR ÉCRIT *EX PROFESSO* SUR LES CANONISATIONS, EN ONT TRAITÉ PLUS OU MOINS LONGUEMENT DANS LEURS OUVRAGES. — Parmi un grand nombre de théologiens et de canonistes, nous signalerons seulement les plus importants :

1° *Théologiens.* — Bellarmin, *Controv.*, 4 in-fol., Paris, 1613. Cet ouvrage a eu plus de cent éditions. C'est dans le t. II que se trouve la IVe Controv. gen., *De Ecclesia quæ triumphat in cælis*, l. I, *De beatitudine et canonizatione sanctorum*, col. 674-742; l. II, *De reliquiis et imaginibus sanctorum*, col. 742-833; l. III, *De basilicis, festis diebus, aliisque rebus, quibus sanctorum memoria a mortalibus colitur*, col. 833-900.

2° *Canonistes.* — Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738; 11 in-4°, Rome, 1845, toujours d'un grand poids auprès des tribunaux romains; l. III, tit. XLV, *De venerationc et canonizatione sanctorum*, t. III, p. 482 sq. — Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 5 in-fol., Venise, 1775, Rome, 1831; Paris, 1864; l. III, tit. XLV, § 1, *De veneratione et cultu sanctorum atque de canonizatione eorumdem;* § 2, *De veneratione reliquiarum; de miraculis; de examinatione et approbatione eorumdem*, t. III, p. 553 sq. — Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, nombreuses éditions, depuis celle de Rome, 1766, jusqu'à celle de Paris, 1884, v° *Veneratio sanctorum*, t. IX, p. 146-166. — Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum hodiernæ disciplinæ præsertim Belgii, Galliæ et vicinarum provinciarum accommodatum*, 11 in-fol., Venise, 1781-1786, part. I, tit. XXII, c. X : *Ritus sanctos canonizandi*, t. I, p. 137 sq. La 1re édition de cet ouvrage fut mise à l'index en 1704. L'auteur, appelant de la bulle *Unigenitus*, et promoteur du schisme d'Utrecht dans lequel il mourut, y avait trop mis l'empreinte de ses erreurs. On en publia ensuite des éditions corrigées, car, par ailleurs, l'ouvrage avait un réel mérite. — De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, l. III, tit. XLV, n. 2, 4 in-8°, Rome, 1877-1884, t. III, p. 338 sq. — Maupied, *Juris canonici universi compendium*, 2 in-4°, Paris, 1861, t. I, p. 372, 427; t. II, p. 375 sq. — Tilloy, *Traité théorique et pratique du droit canonique*, 2 in-4°, Paris, 1895, t. II, p. 119 sq. — Avedichian et Pascal, *Dictionnaire de liturgie catholique*, in-4°, Paris, 1844, v° *Canonisation*, p. 227-238. — Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et rites sacrés*, 3 in-4°, Paris, 1847, v° *Canonisation*, t. I, p. 403-429. — Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum*

beatificationis et canonizationis, 2 in-8°, Rome, 1879. — Fornari, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, in-8°, Rome, 1899.

3° *Autres auteurs.* — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-4°, Paris, 1887, p. 119, 249 sq. — Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, 1840-1879, v° *Canonizzatione*, t. VII, p. 280-320. — A. de Bourmont, *Index processuum authenticorum beatificationis et canonizationis qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, in-8°, Paris, 1886. — R. P. Mortier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane*, in-fol., Tours, 1900, part. II, l. II, c. III, p. 507-525. — Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 7 in-12, Paris, 1898-1904, t. I (1898), *Décrets récents*, p. 294-300; t. II (1899), *Décrets récents*, p. 423-430; t. III (1900), *Procédure*, p. 498-516; t. IV (1901), *Béatifications et canonisations au XIXe siècle*, p. 521-555; *Causes pendantes*, p. 506-521; t. V (1902), *Causes en suspens*, p. 512-522; t. VI (1903), *Canonisations formelles et équipollentes*, p. 378-427; *État actuel des causes*, p. 502-506; t. VII (1904), *Canonisations et béatifications faites par Léon XIII*, p. 97, 101 sq.

T. Ortolan.

II. CANONISATION DANS L'ÉGLISE RUSSE. — I. Histoire. II. Bases de canonisation. III. A qui appartient le droit de canoniser. IV. Enquête préparatoire à la canonisation. V. Rites actuels de canonisation.

Fondée par des missionnaires venus de Constantinople, l'Église russe emprunta à l'Église grecque, avec son credo, ses sacrements et sa hiérarchie, son calendrier ou ménologe. Mais le germe de vie chrétienne déposé en elle ne pouvait manquer, en se développant, d'aboutir à une floraison nouvelle de saints nationaux, dont les noms, introduits progressivement dans le ménologe primitif, devaient peu à peu en transformer le caractère et en modifier l'aspect. Ce phénomène d'évolution se manifeste de bonne heure, dès le XIe siècle; les premiers noms russes introduits dans le calendrier sont ceux des saints Boris et Glèbe, patrons de la terre russe.

I. Histoire. — Le principal et le plus récent historien de la canonisation des saints dans l'Église russe, Goloubinski, *Istoria canonisatsii sviatykh ve rousskoï tserkvi*, 2e édit., Moscou, 1903, partage cette histoire en trois périodes différentes. La première va des débuts aux conciles tenus en 1547 et 1549 sous la présidence du métropolite Macaire; la deuxième est comprise entre 1549 et 1721, date de l'institution du saint-synode russe; la troisième, qui est la période actuelle, commence avec l'établissement même du saint-synode. L'auteur de cette division reconnaît d'ailleurs qu'elle ne repose pas sur des différences bien nettement caractérisées, soit au point de vue des principes, soit au point de vue des procédés et des rites de canonisation. Il suffit pour s'en convaincre de comparer les détails que nous ont laissés les vieux chroniqueurs russes sur la première canonisation faite par l'Église russe avec les récits des feuilles religieuses russes de 1903 sur la canonisation de saint Séraphin de Sarov, la dernière en date. On ne constate pas, sur cette période de dix siècles, de différences essentielles de procédés et de rites.

L'Église russe partage les personnages auxquels elle rend un culte en trois groupes bien distincts : le groupe des saints dont le culte est étendu par l'autorité ecclésiastique suprême à toute l'Église russe ; celui des saints dont le culte est approuvé pour une partie déterminée de l'Église, province, éparchie, ville, monastère, église locale; celui des personnages morts en odeur de sainteté, dont la piété populaire, tolérée, quelquefois même encouragée par l'autorité ecclésiastique, honore les restes et célèbre la mémoire, en attendant qu'elle puisse leur rendre un culte proprement dit et leur décerner le titre de saints. Il y a dans ce partage, réserve faite de différences très réelles, quelque analogie avec la distinction que l'Église latine établit actuellement entre le groupe des vénérables, celui des bienheureux et celui des saints.

1° Le nombre des saints proprement dits, de ceux dont le culte est universel, est resté relativement restreint. Pendant les trois premiers siècles de l'histoire de l'Église russe, sous la période qui précéda celle où Moscou, en devenant la capitale du Grand-Kniase, devint par le fait même la métropole de la Russie du Nord et la rivale religieuse de Kiev, on ne connaît guère que trois saints dont le culte ait revêtu ce caractère d'universalité. Ce sont Boris, Glèbe et Théodore Pétcherski. Encore, pour ce dernier, sa fête n'était-elle célébrée qu'à Kiev. Mais l'higoumène du monastère de Pétcherski obtint, en 1108, du prince Sviatopolk qu'il demandât à tous les évêques de sa principauté l'inscription du nom de Théodore au canon de la messe. Goloubinski, *op. cit.*, p. 51. A Moscou, avant le concile de 1547, il est intéressant de signaler la canonisation du métropolite Pierre par son successeur Théognoste, en 1339. Elle ne suit que de 13 années la mort du personnage, et, de plus, avant de l'entreprendre, Théognoste sollicite l'avis du patriarche de Constantinople, Calécas. Miklosich et Muller, *Acta patriarcatus Constantinopolitani*, t. I, p. 191. Le métropolite Jonas canonisa aussi, en 1448, l'un de ses prédécesseurs, Alexis, mort en 1378. Goloubinski, *op. cit.*, p. 74. Il y eut encore dans cette période deux autres saints, Serge de Radonetz et Cyrille de Biélozer, dont le culte, d'abord local, se répandit peu à peu dans toute la Russie, sans que l'on puisse rapporter à une date précise ou attribuer à un acte officiel connu la transformation de ce culte local en culte universel. Enfin, Goloubinski, *op. cit.*, p. 89-91, suppose que, peu de temps avant le concile de 1547, il parut un document officiel confirmant le culte, déjà universalisé par la dévotion populaire, de quinze nouveaux saints. Ils se trouvent en effet mentionnés comme tels dans une vie du métropolite Jonas écrite au temps de Macaire. Klioutchevski, *Drevnérousskia jitia sviatykh kak istoritcheskii istotchnik*, Moscou, 1871, p. 225, 241, 462. Leur canonisation n'étant pas le fait des conciles de 1547 et 1549 doit leur être antérieure.

Les conciles de 1547 et 1549 constituent une date importante dans l'histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe. La liste des saints honorés d'un culte universel s'y trouve grossie, par une canonisation en bloc, de trente noms nouveaux. Une bonne partie de ces nouveaux saints, une vingtaine sur trente, avaient déjà un culte restreint ou local, que le concile se borna à étendre à toute la Russie. Ces mêmes conciles approuvèrent le culte local de neuf nouveaux saints, ce qui porte à 39 le chiffre total des canonisations opérées dans l'espace de quatre années. Goloubinski, *op. cit.*, p. 97-108. Les motifs d'une pareille manifestation méritent d'être signalés. Constantinople, tombée au pouvoir des Turcs, venait de perdre aux yeux des orthodoxes, avec son indépendance politique, une partie de son prestige religieux. Les regards se tournaient maintenant vers Moscou, en qui les Russes voyaient le nouveau centre politique et religieux de l'orthodoxie. C'est à cette époque et sous l'influence de ces idées qu'Ivan IV se fit sacrer tsar (1547). De son côté, l'Église russe, désireuse de justifier la mission qu'elle s'attribuait, travaillait à se réformer et préparait son grand concile de 1551, connu sous le nom de concile du Stoglaf. C'est pour avancer cette œuvre de réforme et pour ajouter à son lustre l'éclat de la sainteté qu'elle réalisa, en 1547 et 1549, sous la présidence de Macaire, ces canonisations en masse.

Entre 1547 et 1721, date de l'institution du saint-synode, sur une moyenne de 150 nouveaux saints, il n'y en a guère qu'une quinzaine dont le culte se soit étendu à toute la Russie.

La période synodale n'offre qu'un nombre assez restreint de canonisations nouvelles : six canonisations d'un caractère universel et une quinzaine de canonisa-

tions locales. Goloubinski, *op. cit.*, p. 170-198. La dernière en date est celle de saint Séraphin de Sarov, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Aux chiffres cités plus haut, il faut ajouter, pour être complet, le groupe des 141 saints que l'Église de Kiev a introduits dans son calendrier, durant la longue période de 227 années, où elle est restée séparée de l'Église de Moscou (1458-1685). Ce n'est qu'en 1762 que le saint-synode en a reconnu officiellement le culte et a autorisé l'introduction de leurs noms dans les calendriers imprimés à Moscou, et dans les ménées. Goloubinski, *op. cit.*, p. 202-223.

2° En dehors des saints dont le culte est universel, l'Église russe possède des saints à culte local ou restreint. Les chiffres apportés plus haut montrent assez que ces derniers forment la masse principale des saints du calendrier russe. Il ne paraît pas d'ailleurs que, sauf l'étendue locale du culte, il y ait de différence entre le culte rendu aux uns et aux autres. Sous ce rapport, la législation canonique de l'Église russe ignore les prescriptions rigoureuses et absolues qui interdisent dans l'Église latine d'étendre, au delà de limites rituelles et locales bien déterminées, le culte restreint autorisé pour un bienheureux. Les éléments du culte qui leur est rendu sont identiques et comportent pour les uns et pour les autres une fête avec office propre et vie, ainsi que la vénération des reliques et des images ou icones.

3° Les personnages morts en odeur de sainteté, et dont les fidèles honorent la mémoire, constituent dans l'Église russe une classe spéciale, intermédiaire entre celle des simples défunts et celle des saints universels ou locaux. On peut voir dans les honneurs qui sont rendus à leurs restes ou à leurs images un commencement de culte, toléré et parfois même formellement approuvé par l'autorité ecclésiastique. Tout d'abord, leur souvenir est consacré par les prières et les cérémonies faites sur leur tombeau au jour anniversaire de leur mort, ou en toute autre circonstance déterminée par la dévotion des croyants qui ont foi en leur intercession. Ces prières consistent en absoutes, en services funèbres commémoratifs, ou dans la simple mention du nom de ces personnages au *memento* des morts; elles n'excluent pas la confiance en la puissance d'intervention du serviteur de Dieu et ont même pour but de la provoquer. Le tombeau de ces personnages est l'objet d'une vénération toute particulière. S'ils sont enterrés dans une église, on élève à l'endroit où reposent leurs restes un sarcophage, que l'on recouvre d'un voile et près duquel l'on dresse un chandelier. S'ils ont été déposés dans un endroit découvert, on y bâtit un petit oratoire destiné à protéger le sarcophage et ses accessoires. Au lieu d'un simple voile, on plaçait quelquefois au-dessus du sarcophage un portrait en pied du personnage; il était aussi d'usage de suspendre aux murs de l'église ou de l'oratoire, près du tombeau, son portrait en buste. Goloubinski, *op. cit.*, p. 271-277. Ce dernier point serait aujourd'hui tombé en désuétude, ou même formellement interdit. *Ibid.*, p. 278.

Les documents relatifs à l'existence de ce culte rendu aux serviteurs de Dieu non canonisés abondent dans la littérature hagiographique russe. Le chroniqueur russe Jacob, dans son récit de l'institution de la fête des saints Boris et Glèbe, raconte que, bien avant l'institution de cette fête, qui équivalait à la canonisation officielle, les restes des deux princes furent retirés de l'endroit où ils avaient été primitivement déposés et solennellement transportés dans un oratoire où les pèlerins et les dévots affluèrent, comme ils avaient affluè à leur tombeau primitif. Goloubinski, *op. cit.*, p. 45-46. Et le chroniqueur Nestor, faisant allusion à cette translation des restes des deux serviteurs de Dieu, semble laisser entendre que l'on espérait ainsi obtenir de Dieu la réalisation de prodiges assez éclatants pour attester leur sainteté et leur crédit auprès de lui. *Ibid.*, p. 47. Vers 1544, à Borovitch, village de la province de Novgorod, le peuple entourait de sa vénération les restes d'un saint personnage, du nom de Jacob. Pressé d'établir une fête en son honneur, l'évêque, après en avoir référé au métropolite Macaire, décida, d'accord avec lui, que l'on ferait une translation solennelle de ses restes, qu'on les déposerait dans un nouveau tombeau, au-dessus duquel on élèverait un monument en forme de sarcophage, et que, chaque année, on célébrerait, au jour anniversaire de cette translation, un service funèbre commémoratif. Goloubinski, *op. cit.*, p. 87-88. L'higoumène de Troïtsa, Arsène, établit également, vers 1525, en l'honneur d'Étienne, fondateur du monastère de Makhrichtch, un service funèbre perpétuel, après avoir fait élever sur son tombeau un sarcophage recouvert d'un voile et y avoir fait dresser un chandelier. *Ibid.*, p. 113.

En 1592, Hermogène, métropolite de Kasan, pour perpétuer la mémoire des trois martyrs Jean, Étienne et Pierre, institue en leur honneur une absoute et un service funèbre annuels, et ordonne d'inscrire leurs noms au synodik et d'en faire mention perpétuelle au memento des morts. *Ibid.*, p. 272.

Il arriva que l'on ne se contenta pas toujours de ces prières et de ces services commémoratifs, et que, en certains cas, la dévotion du peuple et même des moines préjugea des décisions de l'autorité religieuse pour rendre à des serviteurs de Dieu non canonisés un véritable culte. C'est ainsi qu'un moine compose en l'honneur de son maître, Joseph, un office qu'il soumet d'ailleurs au métropolite Macaire, et dont celui-ci autorise la récitation, en particulier. *Ibid.*, p. 290. Il n'est même pas exagéré d'affirmer que la canonisation universelle, ou restreinte, d'un bon nombre de saints russes fut précédée d'un culte populaire de ce genre, dont les rites plus ou moins précis furent généralement tolérés, quelquefois même déterminés par l'autorité ecclésiastique. Ce dernier point ressort avec évidence des faits suivants. Le patriarche Job (1589-1605) fait composer en l'honneur du prince moscovite Daniel Alexandrovitch, mort en 1303, des stichaires et un canon; la translation des restes du prince n'eut lieu cependant qu'en 1652, et sa canonisation, vers la fin du XVIIIe siècle. Goloubinski, *op. cit.*, p. 190. Alexandre, évêque de Viat (1657-1674), compose lui-même l'office de Longin de Koriajem. Viérioujski, *Istoritcheskia skasania o jism sviathykh podvizavchikhsia ve vologodskoï éparkhii*, Vologda, 1880, p. 521 sq. Saint Dimitri, métropolite de Rostov († 1709), écrit un tropaire et un kondak en l'honneur du moine Corneille de Péréiaslavl, mort en 1693. Klioutchevski, *op. cit.*, p. 349. Ces compositions liturgiques paraissent quelquefois très peu de temps après la mort du personnage qui en est l'objet. Un office est ainsi composé en l'honneur du métropolite Jonas, mort en 1461, en l'année même de sa mort, ou tout au plus l'année suivante, et cela, avec l'autorisation de l'évêque de Novgorod. Goloubinski, *op. cit.*, p. 290, note 1.

II. Bases de canonisation. — 1° A considérer la question au point de vue purement historique, on peut dire que, dans l'Église russe, la base ordinaire de toute canonisation est le miracle. Sauf de rares exceptions, les documents relatifs aux canonisations, même les plus anciennes, mentionnent toujours, au point de départ des démarches faites par un prince, un higoumène de monastère, ou les représentants d'une Église quelconque, en vue d'obtenir de l'autorité ecclésiastique l'inscription d'un nom nouveau au catalogue des saints, la constatation de prodiges, accomplis au tombeau du personnage en question, ou par son intercession. Les faits ainsi constatés provoquent habituellement une enquête dont l'un des éléments presque constants est l'examen des restes

du défunt. L'état de conservation plus ou moins parfaite de ces restes est interprété comme un signe favorable, qui justifie la poursuite de l'enquête sur les miracles, souvent même autorise à la clôre et à procéder sans plus tarder à la canonisation. En d'autres cas, l'enquête sera provisoirement close par une translation plus ou moins solennelle des restes du défunt, et la canonisation n'aura lieu que lorsque de nouveaux prodiges seront venus confirmer les précédents et transformer en certitude la présomption de sainteté. D'autres fois, c'est la découverte même, intentionnelle ou fortuite, de restes offrant quelque apparence de conservation, ou exhalant quelque odeur de parfum, qui provoque l'enquête et détermine l'inscription au calendrier. Il n'est guère possible, sur ce point, de formuler de règle précise et de déterminer des procédés de canonisation constants et uniformes. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, cette partie de l'activité canonique et disciplinaire de la hiérarchie ecclésiastique russe semble échapper à toute règle fixe. Quant aux canonisations postérieures à l'institution du saint-synode, elles se font d'après des principes plus précis et des procédés plus uniformes.

Voici quelques faits à l'appui des remarques précédentes. Au dire des chroniqueurs Nestor et Jacob, ce sont les prodiges accomplis auprès du tombeau des princes Boris et Glébe, à Vychegrad, qui attirent sur leurs restes l'attention de Iaroslav et du métropolite Jean. L'église de Saint-Basile où ils reposaient ayant été détruite par un incendie, on les déposa provisoirement dans un petit oratoire construit tout exprès. Cette translation avait permis de constater leur merveilleux état de conservation. De nouveaux miracles se produisirent bientôt, qui déterminèrent le métropolite à procéder à une seconde et plus solennelle translation de leurs restes dans la nouvelle église dédiée à leur souvenir, translation qui marqua l'institution de leur fête, au 24 juillet. Goloubinski, *op. cit.*, p. 46. Au contraire, le culte de saint Théodore Petchersky, le second fondateur des célèbres laures de Kiev, s'établit presque immédiatement après sa mort (1076). La translation de ses reliques dans l'église du monastère, commencée par lui et terminée seulement en 1089, ne se fait qu'en l'année 1091. Cette translation donne lieu à une grande solennité et popularise le culte du serviteur de Dieu. Enfin, en 1108, Théoctiste, higouméne de Pétchersky, obtint par l'entremise du prince Sviatopolk, l'inscription de son nom dans le synodik, pour être mentionné au canon de la messe. *Chronique dite de Nestor,* traduite par Louis Leger, Paris, 1884, p. 176, 223. L'institution d'une fête en l'honneur de saint Vladimir, le *baptiseur de la Russie* (972-1054), paraît au contraire avoir été indépendante de toute constatation de miracles attribués à son intercession et de toute relation avec le culte de ses reliques. Cette fête n'est établie que postérieurement, à la suite de la victoire remportée en 1240, au jour anniversaire de sa mort, par le prince Alexandre Nevski, sur les Suédois. Ni l'histoire, ni la légende n'attribuaient à ses restes de ces prodiges qui illustrent le tombeau des serviteurs de Dieu. Un écrivain inconnu du XIIIe siècle, auteur d'une chronique relative à ce prince, en fait naïvement la remarque, et reproche presque à ses compatriotes de n'avoir pas encore su obtenir de Dieu le don et la gloire des miracles pour les restes d'un prince qui a converti et baptisé la Russie. Goloubinski, *op. cit.*, p. 63. D'ailleurs, au moment où Novgorod canonise Vladimir Monomaque, Kiev a déjà été prise et ravagée par les Tatars et l'église de la Dîme, où se trouvent ses restes, est ensevelie sous ses décombres. Il semble donc bien qu'en cette circonstance ce soit uniquement le rôle joué par Vladimir dans l'histoire de la conversion de la Russie et ses titres de *baptiseur* et d'*apostolos* qui lui aient valu l'honneur de monter sur les autels.

Les conciles de 1547 et de 1549 prennent pour base principale des canonisations effectuées par eux le miracle, autant du moins qu'on le peut conjecturer par les maigres renseignements que l'on possède sur la procédure qui y fut suivie. Les nouveaux saints n'y sont désignés que sous le nom de *thaumaturges,* et, pour préparer les canonisations de 1549, les Pères du concile de 1547 ordonnent aux évêques de mener des enquêtes sur les prodiges et les miracles attribués à l'intercession des serviteurs de Dieu, dans les limites de leurs éparchies. Goloubinski, *op. cit.*, p. 94-96. En 1589, il est question d'étendre à toute la Russie le culte de saint Joseph de Volokolam, fondateur du monastère de l'Assomption. Un synode, présidé par le métropolite Job (1589), subordonne l'extension de ce culte à la constatation de nouveaux miracles. L'enquête faite à cette occasion ne donne pas de résultat satisfaisant, et la fête n'est universalisée que deux ans plus tard, en 1591. Klioutchevski, *op. cit.*, p. 312.

En 1690, les moines d'un monastère de Solovetz demandent à Athanase, évêque de Kholmogor, l'autorisation d'établir, dans l'intérieur du monastère, une fête en l'honneur de Germain, l'un de ses fondateurs. L'évêque ne s'y oppose pas, mais il rappelle qu'il faut d'abord le consentement du tsar et celui du patriarche, ainsi qu'une enquête sérieuse sur la vie, les vertus et les miracles du personnage. Goloubinski, *op. cit.*, p. 428-429.

2° En dehors du titre de thaumaturge, l'Église russe donne aussi à quelques-uns des saints qu'elle honore le titre de *hiéromartyrs.* Le nombre de ces derniers est, il est vrai, assez restreint; l'existence de ce titre n'en soulève pas moins la question de savoir si l'Église russe considère le martyre comme une preuve solide de sainteté et une base suffisante de canonisation. Goloubinski, *op. cit.*, p. 269, prétend qu'elle se sépare sur ce point de l'Église latine, et que le martyre sans le miracle ne suffit pas chez elle à autoriser l'inscription au catalogue des saints. Il apporte en preuve ce fait que, vers 1592, le métropolite de Kazan, Hermogène, s'adressant au patriarche Job pour le prier d'autoriser le culte de trois personnages martyrisés par les Tatars, demande simplement pour eux les honneurs que l'on rend aux défunts morts en odeur de sainteté, et non le culte réservé aux saints. Il en conclut que si l'évêque borne sa requête à une simple commémoraison, sans fête proprement dite, c'est que le titre de martyr allégué était insuffisant à légitimer cette dernière, et que, dans la circonstance, on n'avait pas pu l'appuyer du titre de thaumaturge.

Il faut remarquer d'ailleurs que ce titre de martyr a été attribué dans l'Église russe à des saints dont le genre de mort ne justifie guère cette appellation. Les saints Boris et Glébe, qui, les premiers, le portèrent, pour être tombés sous les coups de leur parent Sviatopolk, furent de simples victimes d'une politique ambitieuse et cruelle. Ce titre fut accordé aussi à saint Léonce, évêque de Rostov, dont la mort (1077) fut très paisible, mais dont la vie avait été consacrée tout entière à un long et pénible apostolat au milieu de ses diocésains. Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus,* Bruxelles, 1863, p. 138. L'Église russe n'en possède pas moins de vrais martyrs; mais l'existence du culte qui leur est rendu ne suffit pas à résoudre la question soulevée plus haut, car l'on ignore l'origine première et les motifs véritables du culte dont ils sont actuellement l'objet. Il en est ainsi pour les saints varègues, Théodore et Jean, martyrisés, vers 983, par leurs compatriotes païens, Martinov, *op. cit.*, p. 176, et pour les trois martyrs lithuaniens, Jean, Antoine et Eustathe, mis à mort sur les ordres du prince païen Olgerde, en 1342, et canonisés probablement en 1347 par le métropolitain de Kiev, Alexis. Martinov, *op. cit.*, p. 109; Goloubinski, *op. cit.*, p. 68.

3° Une dernière question reste à examiner, relativement aux motifs et aux bases de canonisation admis dans l'Église russe; celle de l'importance attachée par elle à l'examen des restes des personnages dont elle prépare la canonisation, et de la valeur attribuée, comme signe et preuve de sainteté, à l'état de conservation plus ou moins parfaite dans lequel on les retrouve. Que l'examen attentif et minutieux de ces restes constitue, aujourd'hui comme par le passé, l'un des éléments principaux de l'enquête préparatoire à la canonisation, c'est là un point que l'on ne saurait mettre en doute. Bien souvent même, la cérémonie de canonisation se confond avec celle de l'invention ou de la translation des reliques. Il en fut ainsi pour Boris et Glèbe et Théodore Petchersky, les trois premiers saints canonisés par l'Église russe. Il en est encore ainsi dans toutes les canonisations solennelles faites par le saint-synode. Cf. Goloubinski, *op. cit.*, p. 169 sq., et en appendice, p. 438-515, les pièces officielles. Mais il ne semble pas que l'Église russe ait jamais considéré l'incorruptibilité du corps comme une condition indispensable ou comme une base suffisante de canonisation. Parmi les saints canonisés par elle, il en est un certain nombre dont la canonisation a devancé l'enquête relative à leurs restes mortels, ou pour lesquels cette enquête n'a jamais eu lieu. Apportons à l'appui de cette remarque une déclaration assez intéressante du concile de 1667, qui défend absolument de s'autoriser du fait de l'incorruptibilité du corps pour considérer et honorer comme saints ceux dont les restes auraient pu être ainsi conservés. Car, est-il ajouté, cette conservation du corps peut avoir toute autre cause que la sainteté du défunt, et être attribuée, en particulier, à l'excommunication, ou à l'état de péché dans lequel la mort l'a surpris; il faut avant de rendre un culte ou d'établir une fête nouvelle, une enquête préalable et l'approbation de l'autorité ecclésiastique, représentée par le synode épiscopal. Goloubinski, *op. cit.*, p. 285.

Une défense aussi formelle visait sans doute les abus auxquels avait pu se laisser entraîner la crédulité populaire, mêlée de superstition. Elle ne réussit pas d'ailleurs à y mettre un terme. Dans un oukase du 25 novembre 1737, Goloubinski, *op. cit.*, p. 439-440, en rapport avec un passage du *Règlement ecclésiastique*, relatif à la question des reliques d'une authenticité douteuse, part. II, *Affaires spéciales*, § 1-3, n. 8, le saint-synode revient sur cette question, déjà tranchée par la décision du concile de 1667. Cette croyance populaire s'est perpétuée jusqu'à nos jours et le moujik russe, aujourd'hui comme au XVIIIe siècle, considère l'incorruptibilité du corps comme un signe indispensable de sainteté. La dernière canonisation, celle de saint Séraphin de Sarov, en 1903, a permis de constater combien cette croyance était encore vivace dans les masses populaires. L'émotion provoquée dans le peuple à la nouvelle, répandue à la suite de l'enquête officielle, que le corps du saint n'était pas intact, fut considérable. Les raskolniks en profitèrent pour attaquer l'Église officielle, et le métropolite de Saint-Pétersbourg, Antoine, président du saint-synode et le personnage le plus en vue de la hiérarchie ecclésiastique russe, jugea opportun de relever ces attaques et de dissiper les préjugés populaires. Il le fit dans une lettre publiée dans le n. du 21 juin 1903 du *Novoïé Vrémia*, et reproduite dans le n. du 28 juin, p. 983, des *Tserkovnya Viédomosti*, journal officiel du saint-synode. Il y rappelle que la véritable base de toute canonisation, ce sont les miracles accomplis par les restes, ou grâce à l'intercession du saint, et que l'incorruptibilité du corps n'est qu'un miracle accessoire, d'une valeur réelle, s'il est appuyé sur d'autres, mais insuffisant à lui seul, et dont la réalisation n'est pas une condition indispensable à la validité de la canonisation. La doctrine officielle de l'Église russe s'écarte donc, sur ce point, de la doctrine de l'Église grecque, telle au moins que l'exposait, à la fin du XVIIe siècle, Nectaire, patriarche de Jérusalem, dans son Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀνταίρρησις, Jassy, 1682, où il admet comme preuve indispensable et suffisante de sainteté, en dehors d'une parfaite orthodoxie et de la pratique constante des vertus chrétiennes, le prodige de l'incorruptibilité du corps et des exhalations ou des sécrétions balsamiques. Cf. Goloubinski, *op. cit.*, p. 406-407.

III. A QUI APPARTIENT LE DROIT DE CANONISER? — Pour répondre à cette question avec quelque précision, il convient de tenir compte de la distinction établie, au début de cette étude, entre les trois périodes qui se partagent l'histoire de la canonisation des saints en Russie.

Dans la première de ces trois périodes, celle qui s'étend jusqu'aux conciles de 1547 et de 1549, les canonisations partielles ou locales semblent être habituellement laissées à la discrétion de l'évêque, dans les limites de son éparchie. Goloubinski, *op. cit.*, p. 295, suppose que celui-ci n'usait ordinairement de ce droit qu'après en avoir référé au métropolitain; mais il faut reconnaître que, si les documents ne contredisent pas cette hypothèse et l'appuient même en partie, ils ne fournissent pas toutefois de renseignements permettant de la généraliser. Fort restreint est le nombre des canonisations dont la date et l'auteur peuvent être déterminés avec quelque certitude, pour cette période. Pour celles d'entre elles qui sont attribuées à de simples évêques, l'intervention du métropolitain constitue plutôt une exception. Elle s'exerce d'ailleurs dans des conditions assez variées. Vers 1463, on découvre au monastère de Saint-Sauveur de Iaroslavl les restes du prince Théodore Rastislavitch et de ses deux fils, David et Constantin, qui y ont été déposés dans les premières années du XIVe siècle. A la suite de guérisons attribuées à leur vertu, rapport est fait à l'évêque de Rostov, Tryphon, qui, quelque peu incrédule sur l'authenticité de ces prodiges, ordonne une enquête. Sur ces entrefaites, l'évêque, repentant de son incrédulité, se démet de sa charge et va mourir au monastère du Sauveur, auprès des restes sacrés dont il a mis en doute la vertu et la sainteté (1468). Ainsi interrompu, le procès de canonisation est sans doute repris et mené à bon terme par le métropolitain de Moscou, Philippe, puisque l'on voit celui-ci, de concert avec le grand-duc Ivan Vasiliévitch, confier au hiéromoine Antoine le soin d'écrire la vie des nouveaux thaumaturges. Or, l'on sait que la rédaction de la vie accompagnait ou suivait ordinairement la canonisation. Goloubinski, *op. cit.*, p. 76-77. J'ai déjà cité plus haut le cas de cet inconnu du nom de Jacob, dont on découvrit le corps à Borovitch, dans la province de Novgorod. Il était assez bien conservé, et fut déposé dans un petit oratoire où les fidèles accoururent et furent témoins de nombreux prodiges. En 1544, l'évêque de Novgorod ordonna une enquête, à la suite de laquelle il s'adressa au métropolitain de Moscou, Macaire. Celui-ci autorisa une translation solennelle des restes du personnage en question, mais ne permit de leur rendre que les honneurs accordés aux chrétiens morts en odeur de sainteté.

En dehors des canonisations locales décidées par l'évêque avec le concours du métropolitain, ou par l'évêque seul, il faut mentionner aussi celles que le métropolitain fait lui-même directement, ou avec le concours des évêques réunis en synode. C'est ainsi que le métropolite Daniel établit, en 1521, une fête en l'honneur de Macaire de Koliazin, fondateur d'un monastère de la Sainte-Trinité, à Tver, et en 1531, celle de Paphnuce de Barov, fondateur du monastère de la Nativité. Goloubinski, *op. cit.*, p. 83. En 1539, l'higoumène Daniel de Péréïaslavl signale, au métropolite Joasaph, la présence dans l'église de Saint-Nicolas des restes du prince André de Smo-

lensk et l'existence d'un véritable culte à l'adresse de ce personnage. Il est autorisé à en faire l'invention et l'examen, puis, Joasaph, à la suite d'une seconde enquête menée par l'archimandrite Jonas, ordonne de remettre ces restes en terre et de mettre un terme au culte qui leur était rendu. Goloubinski, *op. cit.*, p. 86-87.

Si le métropolitain intervenait en bien des cas dans les canonisations locales, les canonisations universelles lui revenaient de droit. C'est le métropolitain de Kiev, Jean, qui institue la fête des saints Boris et Glèbe; c'est celui de Moscou, Théognoste, qui, en 1339, canonise son prédécesseur le métropolite Pierre; c'est encore Jonas de Moscou qui étend à toute la Russie le culte de saint Alexis (1448). Le métropolitain n'est pas toujours le seul à intervenir dans ces canonisations qui lui sont attribuées. Les deux canonisations partielles faites par le métropolite Daniel, en 1521 et en 1531, sont soumises à l'examen préalable d'un synode épiscopal. Théognoste, avant de canoniser son prédécesseur Pierre, en réfère à Calécas, patriarche de Constantinople. Alexis aurait fait de même pour la canonisation des trois martyrs lithuaniens, Antoine, Jean et Eustache, en 1364, et se serait adressé dans ce but au patriarche Philothée. Goloubinski, *op. cit.*, p. 70.

Le grand-duc joue aussi un rôle important dans la plupart des canonisations faites par son métropolitain. L'union intime et la subordination étroite qui ont toujours caractérisé, en Russie, les rapports de la juridiction ecclésiastique avec l'autorité civile expliquent assez l'intervention de celle-ci dans ces questions d'ordre purement religieux. Nous la retrouverons, d'ailleurs, aussi constante et aussi absolue, dans la période actuelle. Relevons seulement, pour cette première période, le cas, déjà cité au début de cette étude, du prince Sviatopolk, qui, à la demande de l'higoumène de Petchersky, et sans passer par l'intermédiaire de son métropolitain, du moins le chroniqueur se tait sur ce point, s'adresse directement aux évêques de sa principauté et leur ordonne d'inscrire le nom de saint Théodore Petchersky au synodik, pour être mentionné désormais dans la liturgie. Le chroniqueur fait remarquer qu'avant de prendre cette décision le prince voulut connaître et étudier par lui-même la vie du célèbre fondateur de Petchersky (1108). *Chronique dite de Nestor*, traduite par Léger, p. 223.

Les canonisations de 1547 et de 1549 sont l'œuvre collective du métropolitain et des évêques assemblés. Dans la période qui suit, la plupart des canonisations dont on a pu déterminer l'époque et l'auteur son l'œuvre du métropolite et, à partir de 1589, du patriarche, assisté le plus souvent d'un synode épiscopal. Les métropolites Macaire (1543-1563), Antoine (1577-1580), et les patriarches Job (1586-1605), Philarète (1619-1633), Nicon (1652-1658) ont procédé chacun à plusieurs canonisations. Avait-on pris, en 1547, ou en 1549, quelque décision réservant à l'autorité métropolitaine, ou synodale, les causes de canonisation? On serait tenté de le croire, à voir le nombre très restreint des canonisations faites par les évêques locaux; encore, est-il probable qu'ils n'agissaient qu'avec l'autorisation préalable du métropolitain ou du patriarche. Un concile de 1667 établit ou rappelle à ce propos la nécessité d'une enquête préalable et d'un examen de la cause par les évêques assemblés. Goloubinski, *op. cit.*, p. 285. Athanase, évêque de Kholmogor, sollicité en 1690 d'autoriser le culte local de Germain de Solovetz, fondateur du monastère du même nom, répond qu'il faut d'abord l'approbation du tsar et du patriarche, *ibid.*, p. 428-429; le même Athanase se voit refuser, en 1691, par le patriarche Adrien, l'autorisation sollicitée de procéder à la translation des restes des saints Jean et Longin, dont le culte local avait été établi en 1624 par le métropolite de Novgorod, avec la permission du patriarche Philarète. *Ibid.*, p. 125, 430-431. Il résulte de ces exemples que, en fait et en droit, depuis les conciles de 1547 et de 1549, ou tout au moins, depuis celui de 1667, la décision dernière dans toutes les causes de canonisation était réservée à l'autorité suprême, représentée par le patriarche, assisté ou non d'un synode, et par le tsar. Car ce dernier intervient très activement dans toutes ces questions, et rien ne se fait sans sa haute approbation. Parmi les causes de canonisation de cette période, il y a intérêt et profit à signaler celle de la princesse Anne Kachinski, femme de Michel Jaroslavitch, prince de Tver. Son mari fut tué en 1318 à la Horde; la princesse mourut en 1368 sous l'habit religieux. Enterré à Kachin, son corps y serait resté longtemps ignoré, lorsque, vers le commencement du XVIIe siècle, des prodiges nombreux attirèrent sur lui l'attention du clergé et du peuple. Le tsar, Alexis Mikhoïlavitch, informé de ce qui se passait, ordonna une enquête, qui fut confiée à Jonas, archevêque de Tver, aidé d'un archimandrite et d'un higoumène de Moscou. L'examen des reliques et l'enquête sur les miracles donnèrent un résultat satisfaisant, et, en 1650, le tsar allait lui-même prendre part à la cérémonie de la translation des reliques. Puis, il fit établir une fête en l'honneur de la nouvelle sainte, composer son office et rédiger sa vie. Vingt-sept ans après, en 1677, le patriarche Joachim reprenait l'examen de la cause et envoyait à Kachin une commission composée du métropolite de Riazan, de l'archevêque de Tver, d'un archimandrite et d'un protopope. A la suite du rapport défavorable déposé par cette commission, il réunissait les évêques présents à Moscou, décidait avec eux que, provisoirement, et en attendant la réunion d'un concile pour la solution définitive de la question, on suspendrait tout culte proprement dit en l'honneur de la prétendue sainte, et que l'église dédiée à son nom serait fermée jusqu'à nouvel ordre. Le concile en question se réunit le 1er janvier 1678 et confirma ces décisions en rayant Anne Kachinski du calendrier et en ordonnant de mettre sous un autre vocable l'église qui lui était consacrée. Goloubinski, *op. cit.*, p. 159-168. Le même patriarche cassa encore en 1682 une seconde canonisation, celle d'Euphrosine de Pskov, qui datait vraisemblablement du concile de 1549. Goloubinski, *op. cit.*, p. 167-168, assigne comme cause probable de la revision de ces deux procès de canonisation, le désir de réduire à néant les arguments que les raskolniks prétendaient tirer en faveur de leurs théories de la vie de ces deux personnages, rédigée et falsifiée par eux.

Depuis l'institution du saint-synode, les causes de canonisation relèvent toutes de ce tribunal suprême, mais avec cette différence que les canonisations universelles sont proclamées par un acte officiel émané de lui et approuvé par l'empereur, tandis que les canonisations locales ne donnent lieu à aucune proclamation officielle de ce genre et supposent une simple approbation de sa part.

IV. Enquête préparatoire a la canonisation. — Pour les canonisations universelles, l'enquête préparatoire à la décision synodale comprend d'habitude les éléments suivants. C'est généralement l'autorité diocésaine qui introduit la cause auprès du saint-synode par un rapport sur les miracles opérés au tombeau ou grâce à l'intercession du défunt, et sur le culte populaire provoqué par ces prodiges. Notons cependant comme exceptions à cette règle l'introduction auprès du saint-synode de la cause d'Innocent d'Irkoutsk, par l'empereur Paul Ier lui-même, en 1800, à la suite du rapport rédigé par deux sénateurs, qui, de passage à Irkoustk, avaient eu l'occasion de constater l'état remarquable de conservation du corps de l'évêque défunt, mort en 1731, et en 1831, de celle de Métrophane de Voronа, par Nicolas Ier, à la suite d'un rapport

du même genre. Quand il a reçu ce rapport, le saint-synode nomme une commission composée de dignitaires ecclésiastiques, évêques, archimandrites, higoumènes, protopopes (le nombre et la qualité ne sont pas rigoureusement déterminés), pour procéder à l'examen des reliques et à l'enquête sur les miracles signalés. L'examen des reliques est institué à une double fin : constater leur authenticité et se rendre compte de leur état de conservation. Dans cinq cas sur six d'examens de ce genre, les restes ont été déclarés par les enquêteurs « conservés et intacts ». Mais les détails circonstanciés sur l'état du corps consignés dans leurs rapports laissent supposer qu'ils attachent à ces termes un sens plutôt conventionnel et assez peu rigoureux. L'enquête relative aux miracles ne se borne pas aux localités mêmes où se trouvent les restes du serviteur de Dieu : celle qui prépara la canonisation de saint Séraphin de Sarov se poursuivit dans vingt-huit éparchies différentes de la Russie d'Europe et de la Sibérie.

Cette enquête sur l'état du corps et sur les miracles est-elle accompagnée d'un examen sérieux de la vie et des doctrines du personnage, examen qui constitue dans l'Église latine l'un des principaux éléments du procès de canonisation? Je ne saurais répondre d'une façon précise à cette question. Les pièces officielles sont muettes sur ce point, sauf pour la canonisation de Métrophane de Voronej, où l'on voit le saint-synode s'enquérir d'un document intéressant l'histoire de la vie du saint et des vertus pratiquées par lui sur le siége épiscopal. Toutefois, ce seul fait que toute canonisation est précédée, ou immédiatement suivie de la publication d'une vie du saint, destinée à être insérée dans les ménées, permettrait de supposer l'existence d'une enquête préalable sur ce point. De plus, les vertus pratiquées par lui au cours de sa vie et les miracles réalisés de son vivant, s'il y en a, se trouvent mentionnés dans le document émané du saint-synode et tenant lieu de décret de canonisation, à côté des miracles constatés après la mort. L'enquête relative à la vie doit donc exister, moins rigoureuse peut-être et moins détaillée que celle des enquêteurs romains. Quant à la question des idées et des doctrines professées par le personnage sur lequel porte l'enquête, je ne saurais dire jusqu'à quel point et dans quelle mesure leur orthodoxie plus ou moins suspecte pourrait influer sur la décision finale.

L'enquête terminée, le saint-synode juge s'il y a lieu de poursuivre immédiatement l'affaire, ou de l'ajourner pour un supplément d'information. Ce fut à cette seconde alternative qu'il s'arrêta en 1803, lors de la canonisation d'Innocent d'Irkoutsk. Le rapport de la commission d'enquête avait été déposé en 1801. Après deux ans d'attente, le saint-synode demande à l'évêque du lieu un rapport complémentaire sur les cas nouveaux qui auraient pu se produire dans l'intervalle; il ajoute qu'il désirerait connaître d'une façon précise l'état de l'opinion sur le fait de l'incorruptibilité du corps, constaté dans la première enquête. Ce n'est qu'à la suite de ce second rapport qu'il procède à la canonisation. Il suit la même ligne de conduite dans la canonisation de saint Séraphin de Sarov. Après une première enquête menée par l'évêque de Tambov, de 1892 à 1894, il confie au supérieur du skyte de Sarov le soin de compléter les renseignements déjà recueillis. Par deux fois, au début et à la fin de 1897, l'évêque de Tambov transmet au saint-synode ces suppléments d'enquête. Celui-ci diffère toujours. Enfin, le 19 juillet 1902 — je cite le document officiel du saint-synode, *Tserkovnia Viédomosti*, n. du 1er février 1903, p. 32 — « au jour anniversaire de la naissance du bienheureux Séraphin, il plut à Sa Majesté Impériale de se souvenir des mérites et des vertus du vénérable défunt, ainsi que des témoignages de la dévotion populaire à son égard, et d'exprimer le désir que la cause de sa canonisation, déjà introduite auprès du saint-synode, fût menée à terme. » Celui-ci reprend alors l'examen des miracles et, après en avoir reconnu l'authenticité et la valeur, confie à une commission composée du métropolite de Moscou, des évêques de Tambov et de Nijegorod, de plusieurs autres dignitaires ecclésiastiques et du prince Chirinski-Chikhmatov, l'examen des restes du bienheureux. Le procès-verbal rédigé par la commission à la suite de cet examen est déposé le 11 janvier 1903, et immédiatement suivi d'un rapport présenté par le saint-synode à l'approbation impériale et contenant les points suivants : 1° inscription du bienheureux Séraphin dans la liste des saints, exposition de ses restes mortels en qualité de reliques et leur transfert dans le tombeau offert par la piété impériale; 2° composition d'un office propre en son honneur et, en attendant, récitation de l'office commun; deux jours seront consacrés à sa mémoire : le 2 janvier, date de sa mort, et le jour anniversaire du transfert des reliques; 3° rédaction et publication par le saint-synode du document destiné à porter ces différents points à la connaissance des fidèles. Le 26 janvier, l'empereur accorde l'autorisation demandée, en y apposant sa signature précédée de la formule suivante : « Lu avec un sentiment de véritable joie et de profond attendrissement. » Le saint-synode désigne alors le métropolite de Saint-Pétersbourg et les évêques de Tambov et de Nijegorod pour présider, au jour fixé par lui et qui était le 19 juillet, la cérémonie solennelle du transfert des reliques et de leur exposition à la vénération des fidèles. Puis, par un acte du 29 janvier, que l'on peut considérer comme le décret définitif de canonisation, il annonce aux fidèles les décisions prises par lui et approuvées par l'empereur. Il ne restait plus qu'à procéder à la cérémonie du transfert et de l'exposition des reliques. Les détails donnés plus haut, qui représentent, sauf quelques différences peu importantes, la marche générale suivie dans l'examen des causes de canonisation depuis l'établissement du saint-synode, ont été tirés des pièces officielles, réunies par Goloubinski dans son *Histoire de la canonisation des saints en Russie*, p. 475-515, ou analysées par lui, p. 170-190, et pour les renseignements relatifs à la cause de saint Séraphin, des documents publiés par les *Tserkovnia Viédomosti*, n. du 1er février, p. 28-33, et du 21 juin 1903, p. 259-261.

V. Rites actuels de canonisation. — La cérémonie du transfert et de l'exposition des reliques se fait avec une solennité exceptionnelle, au lieu même où se trouvent les restes du saint. Le saint-synode délègue à cet effet un ou plusieurs métropolites; les fêtes de Sarov pour la canonisation de saint Séraphin furent présidées par le métropolite Antoine, président actuel du saint-synode, par l'archevêque de Kazan et par les évêques de Tambov et de Nijegorod; les journaux évaluèrent à deux ou trois cent mille le nombre des pèlerins qui s'y succédèrent. Ces fêtes sont remplies par de longues et multiples cérémonies, dont ne se lasse pas la piété du peuple russe. Elles se prolongèrent à Sarov du 16 au 21 juillet. Les premières journées, du 16 au 18, furent occupées par des services funèbres et des panikhides (absoutes) célébrés dans les différentes églises ou oratoires du monastère et des environs. En voici le détail emprunté au cérémonial fixé par le saint-synode, *Tserkovnia Viédomosti*, n. du 14 juin, p. 247-250, et aux récits des journaux : *Novoïé Vrémia*, 22 et 24 juillet; *Tserkovnia Viédomosti*, n. du 26 juillet.

Quelques jours avant l'ouverture des fêtes, le corps du saint, retiré de l'endroit où il avait reposé jusque-là, fut déposé dans l'une des églises du monastère, enfermé dans un cercueil de bois de cyprès. L'église resta fermée jusqu'au moment de la translation. Le 16, à midi, panikhide solennelle chantée dans l'église de l'Assomption et

présidée par 4 évêques, 11 archimandrites et 19 protopopes. A l'ecténie (proclamation faite par le diacre des défunts pour lesquels on prie), sont mentionnés les noms des empereurs et des impératrices depuis Élisabeth Pétrovna jusqu'à Alexandre III, ceux de l'évêque de Vladimir qui conféra le diaconat à saint Séraphin, de l'évêque de Tambov qui le consacra hiéromoine et de ses successeurs, des parents du saint, de tous les higoumènes et supérieurs du monastère de Sarov sous la direction desquels a vécu saint Séraphin. La liste des défunts mentionnés avait été préalablement dressée, sur l'ordre du saint-synode, par le chancelier de l'évêché de Tambov. De semblables prières sont récitées pendant le même temps dans les autres églises et oratoires du monastère et des environs. A 6 heures du soir, commence dans les différentes églises l'office nocturne des morts, suivi d'une panikhide solennelle. Aux ecténies, on fait mention du hiéromoine Séraphin, ascète de Sarov. Le 17, à 8 heures du matin, un immense cortège se dirige, en procession, à la rencontre d'une seconde procession, partie de deux monastères voisins de femmes, et comprenant les représentants des confréries de nombreuses villes qui viennent déposer comme offrande sur le tombeau du saint de riches bannières tissées d'or et d'argent. Les deux cortèges fusionnent et rentrent processionnellement pour assister aux services funèbres suivis de panikhides, solennellement chantés dans quatre églises différentes. On y fait toujours mention, aux ecténies, du hiéromoine Séraphin, ascète de Sarov. Depuis midi jusqu'au soir, les pèlerins font réciter, dans les oratoires provisoires élevés hors de l'enceinte du monastère, d'innombrables panikhides pour le repos de l'âme du serviteur de Dieu. Dans la soirée, au son des cloches et au chant des hymnes sacrées, réception solennelle par les évêques, le clergé, les moines et les religieuses, de l'empereur, qui, fidèle aux traditions, vient, accompagné de la famille impériale, prendre part avec son peuple aux solennités de l'Église dont il est le véritable chef. Son arrivée est célébrée par un chant solennel d'actions de grâces. Une partie de la nuit est occupée par des offices funèbres, semblables à ceux de la veille. Le lendemain, 18 juillet, messe matinale de communion: l'empereur et les impératrices s'approchent avec leur peuple de la table sainte. Plus tard, on célèbre solennellement le dernier service funèbre et l'on chante la dernière panikhide pour le repos de l'âme du P. Séraphin. Cette cérémonie s'achève par une procession au tombeau primitif, où, la veille, 7 archimandrites, sont venus déposer le cercueil de chêne, maintenant vide, qui contenait le corps du saint, et par la bénédiction de la châsse offerte par l'empereur qui doit le lendemain recevoir ses reliques. La première partie des rites préparatoires à la canonisation est terminée; elle consiste, on le voit, en longues et multiples prières pour le repos de l'âme du serviteur de Dieu et de tous ceux, parents, supérieurs ecclésiastiques, impératrices et empereurs, dont le souvenir se trouve associé à celui de son existence terrestre. Cette manière de préparer la glorification du saint en priant pour le repos de son âme constitue une particularité bien caractéristique et qui méritait d'être relevée.

La cérémonie de canonisation proprement dite commence à l'entrée de la nuit et consiste en un office solennel en l'honneur du saint, au cours duquel a lieu le transfert de ses reliques, que l'on découvre ensuite pour la première fois, pour les exposer à la vénération des fidèles. Au moment de la litie, le cortège se dirige en procession vers l'église où sont restés renfermés les restes du saint. Le cercueil, recouvert d'un riche voile de velours, est déposé sur un brancard richement orné que l'empereur et les princes se font un honneur de porter, de concert avec le clergé. Le cortège s'avance à travers la masse des pèlerins, au premier rang desquels s'échelonne le groupe nombreux des infirmes et des malades venus de tous les coins de la Russie pour implorer leur guérison. Il fait le tour de l'église de l'Assomption, en s'arrêtant, à diverses reprises, pour le chant des ecténies, dans lesquelles le diacre proclame et invoque le nom du nouveau saint. Puis il rentre dans l'église; le cercueil est déposé sur une estrade qui en occupe le milieu, et l'office se poursuit. Vers le milieu des cathismes, l'officiant ouvre le cercueil, fermé jusque-là à clef, tandis que le chœur entonne le *vélitchanié*, chant de louanges à l'adresse du saint. La lecture de l'Évangile est suivie de la vénération des reliques, accompagnée de l'onction qui se donne ordinairement à ce moment de l'office. La cérémonie s'achève et l'église reste ouverte toute la nuit aux pèlerins, qui viennent y vénérer les reliques et y recevoir l'onction, conférée avec l'huile qui a été bénite au cours de la cérémonie. Dans l'église et dans les autres oratoires se succèdent sans discontinuité, jusqu'au matin, les molébènes (prières déterminées par le rituel pour les cas et les besoins de toute sorte), que les prêtres récitent, à la demande des pèlerins, en l'honneur du nouveau saint. Le lendemain, 19 juillet, après les messes matinales de communion célébrées dans les cinq églises du monastère, commence la grand'messe pontificale. Au moment de la petite entrée avec l'évangile, le cercueil contenant le corps du saint est transporté en procession, à travers l'église et autour de l'autel, jusqu'au reliquaire qui a été préparé pour le recevoir. A la messe succède un molébène solennel, pendant lequel le corps du saint est encore transporté en procession à travers les cours du monastère et autour des églises; lorsqu'il a été déposé de nouveau dans sa châsse, l'officiant récite la prière composée en son honneur, et la cérémonie s'achève par les acclamations solennelles. Les fêtes de la canonisation de saint Séraphin furent closes définitivement, le 21 juillet, par la consécration de l'église dédiée à son nom. Pendant toute leur durée, les prédications, et, durant les deux derniers jours, les panégyriques du saint s'étaient multipliés avec les cérémonies et les offices liturgiques.

Il ressort avec évidence de tout ce qui précède que l'Église russe possède, relativement à cette question de la canonisation des saints, des principes, des usages et des rites bien déterminés, dont la comparaison avec les principes, les usages et les rites de l'Église latine sur ce point, laisse constater, au milieu de ressemblances multiples sur les questions principales, des divergences réelles, bien dignes d'être relevées et précisées.

Goloubinski, *Istoria kanonisatsii svatykh ve rousskoï tserkvi* (*Histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe*), 2e édit., Moscou, 1903; Kliontchevski, *Drevnérousskia jitia sviatykh kak istoriteheskii istotchnik* (*Anciennes vies russes des saints comme sources historiques*), Moscou, 1871; Barsoukov, *Istotchniki rousskoï agiographii* (*Sources de l'hagiographie russe*), Saint-Pétersbourg, 1882; Mouraviev, *Jitia sviatykh rossiiskoï tserkvi* (*Vies des saints de l'Église russe*), 12 tomes mensuels, Saint-Pétersbourg, 1855-1858; Philarète, *Rousskié sviatyé tehtimyé vséiou tserkoviiou ili mestno* (*Saints russes honorés universellement ou partiellement*), 3 tomes trimestriels, 3e édit., Saint-Pétersbourg, 1882; Dimitri, *Mésiatséslov sviatykh vséiou rousskoïou tserkoviiou ili mestno tehtimykh* (*Calendrier des saints honorés universellement dans l'Église russe ou partiellement*), Tambov-Voronéj, 1878-1883; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, Bruxelles, 1863; *Tserkovnia Viédomosti* (*Gazette ecclésiastique*), Saint-Pétersbourg, 1903, n. du 1er février, du 14 et du 21 juin, du 26 juillet. Pour une bibliographie plus complète, voir Goloubinski, *op. cit.*, p. 3-10.

J. Bois.

CANTACUZÈNE Jean VI, empereur d'Orient, historien et théologien grec, né vers 1292, mort vers 1380. D'abord grand chambellan d'Andronic II Paléologue, il fut élevé par son petit-fils et successeur Andronic III (1328-1341) à la charge de grand domestique; en fait il fut son premier ministre et il prétend que s'il avait voulu, il aurait été associé par lui à l'empire. Après la mort d'Andronic III, il exerça la régence avec l'impéra-

trice Anne de Savoie, mère de Jean, Théodore et Manuel Paléologue; mais accusé par le grand-amiral Apocauque et le patriarche Jean Calécas (1334-1347), il dut quitter la cour; s'étant alors révolté, il se fit couronner empereur en Thrace, à Dimotice, en 1341, par Lazare, patriarche de Jérusalem, et pendant cinq ans soutint une guerre contre la régente et son fils Jean. Enfin, grâce à l'alliance des Turcs, il s'empara de Constantinople, en janvier 1347, se réconcilia avec Jean Paléologue, lui fit épouser sa fille Hélène, fut de nouveau couronné empereur (mai 1347) et gouverna désormais l'Orient de concert avec son gendre.

Par la sagesse de son administration et l'élévation de son caractère, il semble avoir vraiment mérité d'être compté parmi les hommes d'État les plus capables de cet empire byzantin déjà si divisé et si décadent : il en augmenta le trésor, fit des conquêtes sur les Serbes, s'interposa en faveur des chrétiens de Syrie auprès du sultan d'Égypte qui leur permit le pèlerinage de Jérusalem, négocia avec le pape en vue d'une croisade contre les Turcs, mais il échoua, sans doute à cause de son zèle pour l'hérésie des palamites ou hésychastes. D'ailleurs il eut de nouveau à combattre contre son gendre et collègue Jean Paléologue, et appela à son aide les Turcs dont il avait marié le chef Orkhan avec sa propre fille Théodora. Paléologue, retiré avec sa mère à Salonique, parvint à s'emparer de Constantinople, à la fin de décembre 1354. Alors fatigué de ces luttes et de ces discordes, sans attendre les secours que son fils Mathieu avait été lui chercher en Thrace, Cantacuzène abdiqua. Il se fit moine au couvent de Saint-Georges de Mangane à Constantinople, 1355, sous le nom de Joseph, ou Joasaph Christodule (serviteur du Christ), tandis que sa femme, l'impératrice Irène, entrait sous le nom d'Eugénie au couvent de Sainte-Marthe. Leur fils Mathieu s'était fait couronner empereur à Sainte-Sophie et continuait la guerre contre Paléologue, mais du fond de son monastère, son père lui persuada d'abdiquer à son tour, ce qu'il fit pour devenir désormais le meilleur ami de l'empereur. Jean Cantacuzène resta lui-même son conseiller le plus influent; il vivait encore en 1375, comme l'indique une lettre du pape Grégoire XI où il est dit que Jean reconnaît la primauté des pontifes romains. Il consacra les loisirs de sa retraite à composer de nombreux écrits, dont plusieurs ont été édités.

1° *Historiarum libri quatuor.* — C'est une histoire de l'empire byzantin depuis 1320 à 1357; pleine d'éloquentes harangues, elle est surtout une longue apologie des actions de l'auteur, et on peut lui opposer le témoignage souvent contraire d'un contemporain, son adversaire en matière religieuse, Nicéphore Grégoras, dans son *Histoire byzantine.* L'ex-empereur y raconte en détail la querelle théologique des palamites qui divisait alors le clergé grec. Voir col. 407-408, et HÉSYCHASTES. Un synode réuni à Sainte-Sophie de Constantinople en 1341 sous Andronic III, approuva Palamas et condamna son adversaire, Barlaam; un deuxième synode blâma les nouvelles attaques de Barlaam; mais dans un troisième, en 1347, le patriarche Jean Calécas d'Apri condamna les palamites. Le nouvel empereur Cantacuzène, qui était leur partisan, fit déposer le patriarche et nommer à sa place Isidore, ami de Palamas. Ce dernier fut lui-même promu archevêque de Thessalonique. Tous deux furent d'ailleurs déposés la même année dans un quatrième synode tenu à Constantinople par les évêques orthodoxes. Pourtant, grâce à l'empereur, Isidore resta patriarche, et son successeur Calliste, favorable aux palamites, condamna leurs adversaires dans un cinquième synode; en sa qualité d'empereur et de théologien, Cantacuzène présida ce concile de l'Église grecque qui proclama comme article de foi la lumière incréée du Thabor, 1351.

Le manuscrit des *Histoires* fut trouvé par Jacques Pontanus dans la bibliothèque de Bavière, traduit par lui en latin et annoté; il fut édité par Gretser en latin seul, in-fol., Ingolstadt, 1603. Le texte grec avec la traduction latine fut publié ensuite d'après un manuscrit du chancelier Séguier, 3 in-fol., Paris, 1645, dans la Collection byzantine; puis en 1729 dans le *Corpus script. byzantinorum,* Venise, t. XIII; enfin *P. G.*, t. CLIII, CLIV, col 9-370; une traduction française fut faite par le président Cousin. *Histoire de Constantinople,* t. VII.

2° *Pro christiana religione contra sectam mahometicam apologiæ quatuor.* — Cet ouvrage fut composé pour Achéménide, homme noble et riche de ses amis, qui autrefois mahométan, puis converti au christianisme, était devenu, comme l'empereur, moine, sous le nom de Meletius. Un Perse musulman d'Ispahan, Sampsatès, l'avait sollicité de revenir à sa religion primitive. Pour fortifier Achéménide contre ces sollicitations et pour l'instruire de sa nouvelle religion, l'ex-empereur composa ces quatre apologies. Il veut y prouver que l'hérésie des Sarrasins n'est d'accord ni avec la vérité ni avec elle-même. S'il démontre la divinité du christianisme par le témoignage de Moïse, des prophètes et de l'Évangile, c'est que ces témoignages sont reçus comme sacrés par les Sarrasins eux-mêmes. Or, ils peuvent être dirigés également contre les Juifs, qui ont bien des points communs avec les mahométans : gouvernement, polygamie, circoncision, divorce, etc. Cantacuzène voit même dans la loi de Mahomet une corruption du judaïsme. La première apologie montre que le Christ est Fils de Dieu, Dieu vrai et parfait, et qu'étant Dieu, il se fit homme. La deuxième expose comment le Fils, Verbe de Dieu, Dieu lui-même devenu homme pour le salut des hommes, subit la mort de la croix, ressuscita et monta au ciel. Ce ne fut pas comme Dieu, mais comme homme qu'il souffrit; il jugera le monde entier. La troisième raconte qu'après l'ascension du Seigneur, les apôtres ont évangélisé toute la terre, et prouvé leur foi par des miracles. Il y est aussi question de la Vierge mère de Dieu, du jugement du Christ, de la croix, des images. La quatrième dévoile le perfide enseignement de Mahomet, prouve que la Loi et l'Ancien Testament n'ont pas été supprimés par le Christ, et que l'Évangile a complété la Loi.

3° *Contra Mahometen orationes quatuor.* — Le premier discours explique comment Mahomet, dans ses accès d'épilepsie, prétendit avoir été visité par l'archange Gabriel, et écrivit le Coran; il y reconnut la sainteté des livres de Moïse, des Psaumes, des Prophètes et surtout de l'Évangile, et adopta l'hérésie des nestoriens. Il a promulgué sa loi non par des miracles, mais par le glaive; il interdit toute discussion avec les chrétiens. D'après le deuxième discours, Mahomet ne reconnaît pas pour ses disciples les hommes qui n'accomplissent pas les prescriptions des livres sacrés. Il divise ses sectateurs en 73 catégories, dont une seule sera sauvée; Cantacuzène expose quelques-unes des doctrines de Mahomet. Le troisième discours réfute Mahomet, qui niait la possibilité de l'incarnation du Fils de Dieu. Selon lui le Christ est le Verbe, l'âme, l'esprit de Dieu, mais non son Fils incarné; c'est, comme l'a prétendu Nestorius, un pur homme, meilleur seulement que les autres; ce n'est pas lui, mais un Christ supposé, qui a été crucifié; il est monté au ciel et à la fin du monde, il tuera l'Antéchrist, puis mourra à son tour. Le quatrième discours expose d'autres doctrines de Mahomet. De ce qu'il a avoué que Dieu seul peut interpréter le Coran, Cantacuzène conclut que ce livre n'a aucune utilité.

Ces *Apologiæ* et ces *Orationes* ont été publiées en latin par Rodolphe Gualtier, sous ce titre : *Assertio contra fidem mohammeticam,* in-fol., Bâle, 1543. Le texte grec est dans *P. G.*, t. CLIV, col. 371-692.

4° *Tomus contra Barlaam et Acyndinum, auctore Christodulo monacho.* — Cet ouvrage de Cantacuzène en faveur des palamites fut inconnu de Fabricius et publié

dans Migne, *P. G.*, t. CLIV, col. 693-710. L'auteur y défend la lumière incréée du Thabor dont la vue constitue la béatitude des élus.

Une *Paraphrasis ethicorum Aristoteles*, inédite, est citée par Simler et Labbe. D'autres ouvrages théologiques restés manuscrits traitent surtout de la lumière du Thabor, de l'essence et de l'opération divine. Leurs titres sont indiqués par Fabricius dans sa *Bibliotheca græca;* en particulier neuf discours contre les juifs, que Fabricius confondait avec les traités contre les mahométans, parce qu'ils réfutent des erreurs communes aux uns et aux autres; Labbe les distingue avec soin dans sa *Bibliotheca manuscripta nova*, p. 1354.

Du Cange, *Familiæ byzantinæ*, p. 258-264; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1714, t. VI, p. 469-474; 2e édit., t. VII, p. 787-793; *P. G.*, t. CLIII, col. 9-16; Vossius, *De histor. græc.*, l. II, t. XXVIII, p. 254; Hankius, *Byzant. scr. græc.*, 1677, p. 602-666; *P. G.*, t. CLI, col. 769; t. CLXI, col. 1116 sq.; Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, 1715, p. 173; Moreri, *Dictionnaire*, t. VI, p. 253-254; Gibbon, *Décadence et chute de l'Empire romain*, t. II; Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, édit. Saint-Martin, t. XIX, XX; Valentin Parisot, *Cantacuzène, homme d'État et historien, ou examen critique comparatif des Mémoires de l'empereur J. Cantacuzène et des sources contemporaines, et notamment des trente livres, dont quatorze inédits, de l'Histoire byzantine de Nicéphore Grégoras qui contrôlent les Mémoires de J. Cantacuzène*, thèse de doctorat, in-8°, Paris, 1845; Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 105-106, 298-300; Lebedev, *Essai d'histoire sur l'Église byzantine orientale depuis la fin du XIe siècle jusqu'au milieu du XVe* (en russe), Moscou, 1892, p. 71-77; Ouspenky, *Essai sur l'histoire de la culture byzantine* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1891, p. 246-282.

L. LŒVENBRUCK.

CANTINA ou **CANTINI Thomas**, Italien né à Florence vers 1570, fut d'abord jésuite et prit les grades théologiques dans la Compagnie. Il passa ensuite chez les chartreux et fit ses vœux le 21 décembre 1608 à la chartreuse de Naples. Entre 1633 et 1647 on le trouve successivement prieur des maisons de Trisulti, dans les États pontificaux, de l'île de Capri et de Serra, en Calabre. Il mourut pieusement le 18 novembre 1649. Le chartreux portugais, dom Victor Nabantino, publia, en 1859, à Naples, un opuscule de dom Cantina intitulé : *Expositio in Canticum canticorum*, in-32, où il fait mention de ses autres ouvrages restés tous manuscrits : *De sacramentis in genere, liber unus; De pœnitentia, libri duo; In IIam IIæ divi Thomæ Aquinatis libri duo; De bonitate et malitia actuum humanorum, libri duo*, etc. Quelques poésies de dom Cantina se trouvent à Rome, à la bibliothèque Barberini, dans le recueil, n. XXIX, 173, intitulé : *Versus Patris Cantinæ*.

S. AUTORE.

CANTIQUE DES CANTIQUES (hébreu : *šîr haššîrîm;* Septante : Ἆσμα ἀσμάτων; Vulgate : *Canticum canticorum*), un des livres de l'Ancien Testament. Cette forme hébraïque de superlatif signifie « Cantique par excellence ». Cf., pour locutions similaires, Ps. XLIX, 1; Ps. CXXXV, 3; I Tim., VI, 15. — I. Unité. II. Authenticité. III. Division. IV. Interprétation. V. Objet.

I. UNITÉ. — Pour Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, 1685, l. I, c. IV, p. 30, le titre signifierait « Livre de cantiques », ce qui supposerait que le Cantique n'est qu'un recueil de morceaux détachés, et mis en ordre, comme les Psaumes et les Proverbes. Cette opinion a été soutenue par Herder, Paulus, Eichhorn, Wellhausen et Reuss. Ce dernier, *La Bible, Poésie lyrique, le Cantique*, Paris, 1879, p. 51, déclare que le Cantique « est un recueil de petits poèmes lyriques », qui se « compose d'un certain nombre de morceaux détachés ». — Quoique le livre présente une assez grande variété de forme et de strophique, il est cependant marqué du sceau de l'unité. Les principales raisons en faveur de cette unité sont les suivantes : 1° Les mêmes personnages sont en scène dans tout le Cantique : un époux qui est roi de Jérusalem, Cant., I, 3 (héb.); III, 7, 11; VIII, 11; une jeune épouse, qui est vierge, et qui a sa mère, ses frères, sa vigne, Cant., I, 5; II, 15; III, 4; VI, 8; VIII, 2, 8, 12, 13, et qui est l'objet de l'amour de l'époux, Cant., II, 6, 16; III, 4; VI, 2, 8; VII, 10; un groupe de jeunes filles de Jérusalem. Cant., I, 4; II, 7; III, 5; V, 8, 16; VIII, 4. — 2° Les mêmes locutions caractéristiques se retrouvent partout : l'époux est comparé à un faon de biche, Cant., II, 6, 17; VIII, 14; il habite au milieu des lis, Cant., II, 16; IV, 5; VI, 2; les filles de Jérusalem sont adjurées dans les mêmes termes, Cant., II, 7; III, 5; VIII, 4; l'épouse est appelée la plus belle de toutes les femmes, Cant., I, 8 (héb.); V, 9; VI, 1 (Vulgate. V, 17); les formes interrogatives sont identiques, Cant., III, 6; VI, 9; VIII, 5; le relatif apocopé *šé* (שֶׁ) est seul employé dans le poème.

II. AUTHENTICITÉ. — Elle a été niée par quelques auteurs; ainsi Rosenmuller, *Scholia in Ecclesiasten et Canticum*, Leipzig, 1830, p. 238; Eichhorn, *Einleitung in das Alt. Testament*, part. V, Göttingue, 1823-1824, p. 219; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 449-450, etc., reculent la composition du livre jusqu'après la captivité, ou du moins jusqu'aux derniers rois de Juda. D'autres cependant la placent peu après le règne de Salomon et dans le royaume d'Israël. Tous s'appuient surtout sur des arguments linguistiques.

I. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ. — L'authenticité salomonienne se prouve : 1° Par le titre complet en hébreu : *Šîr haš-šîrîm 'ašér lišlomôh*, « Cantique des cantiques lequel [est] de Salomon; » ce titre s'est conservé dans les Septante : Ἆσμα ἀσμάτων, ὅ ἐστιν τῷ Σαλωμών. Ce titre est confirmé par cette donnée que Salomon était poète. III Reg., V, 12. — 2° Par les particularités caractéristiques du livre : 1. Salomon y est nommé cinq fois, I, 4; III, 7, 9, 11; VIII, 11 (héb.), et deux fois avec le titre de roi, III, 9, 11. Il y est question d'un roi, I, 3, 11; VII, 5, et de reine, VI, 7, 8. — 2. L'auteur a dû vivre avant le schisme pour parler comme il le fait de certaines localités, Jérusalem, Thersa, Cant., VI, 4 (héb.), Galaad, le Carmel, le Liban, l'Hermon; on voit que ces localités font partie d'un même royaume, ce qui ne fut plus vrai après Salomon. — 3. Le bien-aimé est comparé à un coursier de la cavalerie du pharaon, Cant., I, 8; cela se comprend dans la bouche de Salomon, fortement épris de la cavalerie égyptienne; cf. III Reg., X, 28. — 4. L'auteur a de vastes connaissances en histoire naturelle ce qui convient fort bien à Salomon; cf. III Reg., IV, 33. — 5. Enfin l'auteur décrit avec tant d'exactitude les choses de l'époque salomonienne, qu'il est difficile de supposer qu'il n'en soit pas le contemporain. Cf. De Wette, *Einleitung*, 7e édit., p. 372; Frz. Delitzsch, *Hohes Lied*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 12. — 3° Par la tradition chrétienne. Cf. S. Ambroise, *Com. in Cant.*, I, 1, *P. L.*, t. XV, col. 1853; S. Jérôme, *Epist.*, LIII, *ad Paul.*, *P. L.*, t. XXII, col. 547; Théodoret, *In Cant.*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 30; S. Grégoire de Nysse, *In Cant.*, I, 1, *P. G.*, t. XLIV, col. 765.

II. RÉPONSES AUX OBJECTIONS. — Les adversaires de l'authenticité salomonienne objectent : 1° Les aramaïsmes que contient l'ouvrage; on en cite six : *berof*, Cant., I, 17; *kifêš*, II, 8; *kôtél*, II, 9; *setâv*, II, 11; *tinêf*, V, 3; *lâki* pour *lâk*, II, 13. Mais cette objection n'est pas solide, car, comme Israël a eu beaucoup de relations avec les peuples voisins du temps de Salomon, il a pu leur emprunter quelques mots. — 2° D'autres expressions telles que : *pardês*, Cant., IV, 13, identique au zend *pairidaeza*, « jardin fermé; » *'appiryôn*, Cant., III, 9, identique à l'indien *paryang*, devenu en grec φορεῖον, « litière. » Mais Salomon, qui avait eu beaucoup de relations avec les peuples étrangers, a pu leur emprunter quelques usages, et par conséquent les mots pour les désigner. — 3° Certains usages grecs : l'usage

de se coucher pour se mettre à table, Cant., I, 12 (Vulg. 11); la couronne de l'époux, Cant., III, 11; les gardes de la cité, Cant., V, 7; les pommes aphrodisiaques, Cant., VIII, 5; les flèches d'Éros. Cant., VIII, 6. Mais les Grecs n'étaient pas les seuls à employer ces usages. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 186-188.

III. Division. — Les auteurs ne sont pas d'accord pour diviser le poème. Les uns n'y voient qu'une série de chants; la plupart y reconnaissent un drame. Il va de soi que nous ne pouvons indiquer ici que les principales divisions. Bossuet, *In Cant. cant.*, præf., Bar-le-Duc, 1863, t. III, p. 413, suivi par dom Calmet et Lowth, divise le poème en sept chants correspondant aux sept jours de la semaine, dont chacun marquerait un progrès dans l'amour : I-II, 6 (amour imparfait); II, 7-17 (amour pénitent); III-IV, 1 (amour épuré par l'épreuve); IV, 2-VI, 8 (amour perfectionné par l'épreuve); VI, 9-VII, 10 (amour digne d'admiration); VII, 11-VIII, 3 (amour se donnant sans réserve); VIII, 4-14 (amour au repos). — Ewald, *Das Hohelied Salomo's*, Göttingue, 1826, le divise en cinq actes dont chacun embrasse diverses scènes : Act. I, sc. 1 : I, 1-8; sc. 2: I, 9-II, 7; Act. II, sc. 1 : II, 8-17; sc. 2 : III, 1-5; Act. III, sc. 1 : III, 6-11; sc. 2 : IV, 1-V, 1; sc. 3 : V, 2-8; Act. IV, sc. 1 : V, 9-VI, 3; sc. 2 : VI, 4-VII, 1; sc. 3 : VII, 2-10; sc. 4 : VII, 11-VIII, 4; Act. V : VIII, 5-14. — F. Hitzig, *Das Hohe Lied*, Leipzig, 1855, le divise en neuf scènes : I, 1-8; I, 9-II, 7; II, 8-III, 5; III, 6-V, 1; V, 2-VI, 3; VI, 4-VII, 1; VII, 2-11; VII, 12-VIII, 4; VIII, 5-14. — Brown, *Dictionary of the Bible* de Smith, 1863, t. I, p. 271, divise le Cantique en cinq sections : I-II, 7; II, 8-III, 5; III, 6-V, 1; V, 2-VIII, 4; VIII, 5-14. — Renan, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1870, p. 83-88, divise ce drame en cinq actes. — Frz. Delitzsch, *Hohes Lied*, 1875, p. 10, partage le poème en six actes. — Ed. Reuss, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1879, y distingue seize morceaux détachés. Parmi les auteurs catholiques, A. Le Hir, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1882, partage le poème en huit parties; Mgr Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 467-560, le divise en cinq chants. Pour ces diverses divisions, cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 189-191.

IV. Interprétation. — On a donné du Cantique trois interprétations principales : 1° *Interprétation historique :* le Cantique serait un épithalame célébrant une union purement humaine de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, cf. Théodore de Mopsueste, dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 225-227; voir Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 69-70, 368; ou avec la Sulamite; ou d'un berger et d'une bergère. Pour quelques-uns, il serait même une satire de ce qui se passait à la cour de Salomon; il célébrerait la fidélité d'une bergère, qui résiste aux séductions du harem royal et demeure fidèle au berger qu'elle aime. Cette interprétation des critiques modernes se heurte surtout à trois difficultés : 1. l'ancienne tradition juive n'a jamais entendu le Cantique dans ce sens; 2. la tradition chrétienne n'a jamais admis l'interprétation historique, voir Théodoret, *In Canticum*, prol., *P. G.*, t. LXXXI, col. 29-32; cf. Kihn, *op. cit.*, p. 73-74, et les blasphèmes de Théodore de Mopsueste ont été anathématisés par le Ve concile œcuménique, tenu à Constantinople en 553, Mansi, *loc. cit.*, col. 230 ; 3. cette interprétation est condamnée par les incohérences qu'elle supposerait dans le texte même du Cantique. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 192. — 2° *Interprétation mystique :* elle distingue dans le Cantique un sens littéral se rapportant au mariage de Salomon, et un sens mystique se rapportant à l'union de Jésus-Christ et de son Église. Mais elle n'est pas bien probable, car elle reconnaît dans le Cantique un sens littéral propre, ce qui ne paraît pas possible. — 3° *Interprétation allégorique :* elle voit dans le Cantique un chant qui célèbre l'union de l'Église avec Jésus-Christ, et de l'âme avec le Verbe divin. Elle est la plus probable : car : 1. elle est la plus conforme aux vues traditionnelles; cf. Origène, *In Cant.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 3, Théodoret, *In Cant.*, prol., *P. G.*, t. LXXXI, col. 27; S. Grégoire de Nysse, *In Cant.*, homil. I, *P. G.*, t. XXIV, col. 413; S. Jérôme, *Epist.*, LIII, n. 7, *ad Paulin.*, *P. L.*, t. XXII, col. 279; S. Augustin, *De civit. Dei*, XVII, 20, *P. L.*, t. XLI, col. 556; Junilius, *Instituta regularia*, l. I, c. V, dans Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, p. 476; S. Bernard, *Sup. Cant.*, serm. I, 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 788; 2. elle s'appuie sur d'autres passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui représentent l'union de Dieu et de son peuple sous l'image de l'union conjugale : Ps. XLIV; Ose., II, 19, 20, 23; Jer., II, 2; Ezech., XVI, 8-14; Matth., IX, 15; XXV, II Cor., XI, 2; I-13; Joa., III, 29; Eph., V, 23-25, 31, 32; Apoc., XIX, 7, 8; 3. enfin on trouve des exemples de ce genre dans d'autres littératures. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 195-196.

V. Objet. — On distingue l'objet principal et des objets secondaires. Cette question est celle qui intéresse le plus la théologie.

I. OBJET PRINCIPAL. — C'est l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Il est facile de prouver cette assertion. — 1° Jésus-Christ se donne lui-même comme l'époux attendu, Matth., IX, 15; Marc., II, 19; Luc., V, 34, 35, il parle aussi de son Église en empruntant l'allégorie nuptiale de Salomon. Matth., XXII, 2-10; XXV, 1-13. — 2° Saint Jean-Baptiste appelle Notre-Seigneur l'époux. Joa., III, 29. — 3° Saint Paul parle aussi de Jésus-Christ comme de l'époux et de l'Église comme de l'épouse. II Cor., XI, 2; Eph., V, 22-32. — 4° Saint Jean célèbre les noces de l'agneau, et chante l'époux, c'est-à-dire le Christ, et l'épouse, c'est-à-dire l'Église. Apoc., XIX, 7-9; XXI, 2; XXII, 17. — 5° La plupart des Pères et des écrivains ecclésiastiques, comme nous venons de le voir à propos de l'interprétation allégorique, professent cette opinion. — 6° La plupart des détails du Cantique conviennent à Jésus-Christ ou à son Église. Jésus-Christ est aimable, Cant., I, 2; beau, V, 10-16; roi, III, 7-11; pasteur, I, 6; plein d'amour pour son épouse. II, 4. L'Église de son côté est belle, I, 4; II, 2; IV, 1-7; elle est d'abord petite, VIII, 8; elle cherche son époux, III, 2, 4; elle l'aime, II, 5; elle lui est dévouée, VIII, 1, 2; elle devient reine, VII, 7-9; mère, VII, 3; forte et puissante, VI, 3; elle fait paître son troupeau, I, 7; elle est persécutée, V, 7.

II. OBJETS SECONDAIRES. — On en compte plusieurs : 1° *L'union du Seigneur avec son peuple d'Israël.* — Les rabbins juifs et quelques auteurs chrétiens ont émis cette idée; il peut y avoir du vrai dans cette manière de voir, puisque l'ancienne Loi est la figure de la nouvelle Loi et la Synagogue celle de l'Église. Toutefois cette explication ne saurait être rigoureuse et en tout point exacte, car : 1. Israël était le peuple de Jéhovah; or, Salomon n'a pas été la figure de Jéhovah, mais de Jésus-Christ; 2. Salomon ne fut jamais pour son peuple ce que Jésus est pour son Église; 3. le Cantique ne reproche à l'épouse aucune infidélité; or, ce trait ne peut convenir au peuple d'Israël. — 2° *L'union de Jésus-Christ avec la sainte Vierge.* — Cette application est plus légitime; voilà pourquoi elle a été proposée par plusieurs Pères; il suffira de mentionner saint Ambroise, *P. L.*, t. XV, col. 1945, Denis le Chartreux et saint Bernard; l'Église elle-même, dans les offices de la sainte Vierge, emprunte au Cantique un grand nombre de textes. Cf. Schafer, *Das Hohe Lied*, p. 253. — 3° *L'union de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne.* — Ce sens a été aussi développé par quelques Pères; cf., notamment, S. Basile, *Homil.*, XII, *in princ. Prov.*, I, *P. G.*, t. XXXI, col. 388; S. Bernard, *In Cant.*, serm. XII, 11, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 833. — 4° La théologie mystique, à toutes les époques, a vu dans le développement du Cantique les *phases diverses de l'amour de Jésus-Christ*

pour son Église, ou les *différentes formes de son union avec la créature.* Il suffira d'énumérer les principales théories qu'on a émises en se plaçant à l'un ou l'autre de ces deux points de vue. — 1. Saint Thomas voit dans le Cantique la description de l'amour de Jésus-Christ pour son Église à trois époques diverses : *a*) dans les premiers temps, lorsque les juifs refusent d'entrer dans la société nouvelle, Cant., I-III, 6; *b*) dans les temps intermédiaires, lorsque l'Église grandit et s'incorpore les nations, III, 7-VI, 9; *c*) à la fin des temps, lorsque Israël se convertira et sera sauvé, VI, 10-VIII, 13. — 2. Pour Nicolas de Lyre, le Cantique décrit l'amour de Dieu pour son peuple : *a*) dans l'Ancien Testament : à la sortie de l'Égypte, I,1-11; au désert, I, 12-IV, 7; en Judée, IV, 8-VI, 12; *b*) dans le Nouveau Testament : au berceau de l'Église, VII, 1-10; dans sa période d'accroissement, VII, 11-13; pendant son repos, VIII, 1-13. — 3. Corneille de la Pierre y reconnaît : *a*) l'enfance de l'Église, I-II, 7; *b*) les progrès de l'Église, II, 8-III, 5; *c*) la maturité de l'Église, III, 6-V, 1; *d*) la décrépitude de l'Église, V, 2-VI, 2; *e*) le renouvellement et le perfectionnement de l'Église, VI, 3-VIII, 24. — 4. Pour Schäfer, *Das Hohe Lied,* Munster, 1876, le Cantique célèbre : *a*) les noces du Christ avec la nature humaine, I-II, 7; *b*) les noces du Christ avec l'Église, II, 8-V, 1; *c*) les noces du Christ avec chaque âme, V, 2-VIII, 5. — 5. L'explication de Gietmann, *Comment. in Cant.,* p. 423, se résume dans les points suivants : *a*) l'époux répond aux désirs de l'épouse, la visite et la console, I, 1-II, 7; *b*) il la visite de nouveau et la prépare à la vie active, II, 8-17; *c*) il l'éprouve et la console, III, 1-5; *d*) il l'épouse, III, 6-V, 1; *e*) l'épouse s'engage à souffrir pour l'époux dont elle gagne les faveurs, V, 2-VI, 8; *f*) l'épouse recueille les fruits de ses travaux et réjouit ainsi l'époux, VI, 9-VIII, 4; *g*) l'épouse est transportée dans le séjour de l'époux, VIII, 5-24.

I. Commentaires. — Origène, *Scholia, P. G.,* t. XVII, col. 253-288; *Homiliæ* (trad. latine par S. Jérôme), *P. G.,* t. XIII, col. 37-58; *Commentarium* (trad. latine par Rufin), *P. G.,* t. XIII, col. 61-197; S. Hippolyte, *In Cantic.,* édit. Bonwesch, dans *Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Leipzig, 1897, t. I, p. 343-374; S. Grégoire de Nysse, *Homiliæ, P. G.,* t. XLIV, col. 755-1120; Théodoret, *P. G.,* t. LXXXI, col. 27-214; Procope de Gaza, *Comment. in Cantic., P. G.,* t. LXXXVII, col. 1545-1754, 1755-1780; commentaires extraits des œuvres de saint Grégoire le Grand, *P. L.,* t. LXIX, col. 471-548, 905-916; S. Juste d'Urgel, *In Cantic. explicatio mystica, P. L.,* t. LXVII, col. 963-994; Pseudo-Cassiodore, *Expositio in Canticum, P. L.,* t. LXX, col. 1057-1106; attribuée à Haymon d'Halberstadt, *P. L.,* t. CXVII, col. 295-358; Pseudo-Isidore de Séville, *Expositio, P. L.,* t. LXXXIII, col. 1119-1131; Apponius (du VIe ou du VIIe siècle), *Commentaria in Cantica canticorum,* en 12 livres, dont les six premiers ont été publiés avec la continuation du prémontré Luc, Fribourg-en-Brisgau, 1548; ils ont été reproduits dans la *Bibliotheca Patrum,* Paris, t. I, p. 763 sq.; Lyon, 1677, t. XIV, p. 128 sq.; les l. VIIe, VIIIe et une partie du IXe ont été édités par Mai, *Spicilegium romanum,* Rome, 1841, t. V, p. 1 sq.; les autres livres sont restés manuscrits; cf. *Dictionnaire de la Bible,* de M. Vigouroux, t. I, col. 796; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 531-532; J. Witte, *Der Kommentar des Apponius zum Hohenliede,* Erlangen, 1904; Bède le Vénérable, *Allegorica expositio, P. L.,* t. XCI, col.1065-1236; Alcuin, *Compendium, P. L.,* t. C, col. 639-664; Angelomme, *Enarrationes, P. L.,* t. CXV, col. 551 sq.; Walafrid Strabon, *Glossa, P. L.,* t. CXIII, col. 1125-1168; Robert de Tomblaine, *Comment. in Canticum, P. L.,* t. CL, col. 1359 sq.; Anselme de Laon, *Enarrationes, P. L.,* t. CLXII, col. 1187-1228; S. Brunon d'Asti, *Expositio, P. L.,* t. CLXIV, col. 1233-1288; Rupert de Deutz, *In Cant. libri VII, P. L.,* t. CLXVIII, col. 839-962; Honorius d'Autun, *Expositio, P. L.,* t. CLXXII, col. 347-548; S. Bernard, *Serm. in Cant., P. L.,* t. CLXXXIII, col. 779-1198; Gilbert de Hollandia a continué l'explication inachevée de saint Bernard, *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 14-252 (voir plus haut col. 749-750); Guillaume de Saint-Thierry, *Comment. in Cant.* (extraits de S. Ambroise), *P. L.,* t. XV, col. 1851-1962; (extraits de S. Grégoire le Grand), *P. L.,* t. CLXXX, col. 441-474; (extraits de S. Bernard), *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 407-426; *Expositio,* t. CLXXX, col. 473-546; anonyme, *P. L.,* t. CLXXII, col. 519-542; Wolberon, *In Cantic., P. L.,* t. CXCV, col. 1017-1278; Richard de Saint-Victor, *In Cantic., P. L.,* t. CXCVI, col. 405-524; Gilbert Foliot, *Expositio, P. L.,* t. CCII, col. 1147-1304; Thomas de Citeaux, *In Cantic., P. L.,* t. CCVI, col. 21-862; Philippe de Harveng, *Comment. in Cantic., P. L.,* t. CCIII, col. 181-584; Alain de Lille, *Compend. in Cantic., P. L.,* t. CCX, col. 51-110; Cantacuzène, *In Cantic., P. G.,* t. CLII, col. 997-1084; S. Thomas d'Aquin, *In Cantic. cantic. expositio, Opera,* Paris, 1876, t. XVIII, p. 557-607; une seconde exposition, *ibid.,* p. 608-667; cf. W. Wrede, *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum hohen Liede,* Munster, 1903; Denys le Chartreux, *Enarrat. in Cantic., Opera omnia,* Montreuil, 1898, t. VII, p. 293-447; Pierre d'Ailly, *Expositio super Cantica cantic.,* Paris, 1483; Gerson, *Carmen super Cantica canticorum, Opera,* édit. Wympheling, part. IV, Paris, 1521, fol. CCCLXXXII-CCCXCV; Louis de Léon, *Exposition du Cantique* en espagnol dans Ribadeneyra, *Bibliotheca de autores españoles,* Madrid, 1855, t. II, p. 247-284; en latin, Salamanque, 1582; 3e édit., *ibid.,* 1589; M. Ghisleri, *Canticum Salomonis,* Rome, 1609; Genebrard, *Canticum versibus iambicis et commentariis explicatum,* Paris, 1585; Titelman, *Comment. in Canticum,* Anvers, 1547; J. de Pineda, *Prælectio sacra in Canticum,* Séville, 1602; Sanchez, *In Canticum,* Lyon, 1616; Bossuet, *Canticum canticorum Salomonis,* Paris, 1693; Hug, *Das Hohelied in einer unversuchten Deutung,* Fribourg-en-Brisgau, 1813; Kistemaker, *Canticum illustratum,* Munster, 1818; Schuler, *Das Hohelied,* Wurzbourg, 1858; B. Schäfer, *Das Hohelied,* Munster, 1876; Le Hir, *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1883; Schegg, *Das Hohe Lied Salomo's,* Munich, 1885; Langen, *Das Hohelied,* Fribourg-en-Brisgau, 1889; Tiefenthal, *Das Hohe Lied,* Kempten, 1889; Brevet, *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1890; Gietmann, *Comment. in Eccl. et Canticum canticorum,* Paris, 1890; A. Scholz, *Kommentar über das Hohelied und Psalm 45,* Leipzig, 1904; Zapletal, 1907; Hontheim, 1908; Joüon, 1909; Luther, *Auslegung der Hohelied,* 1526, *Werke,* édit. Walch, Halle, t.V, p. 2385-2506; Hitzig, *Das Hohe Lied,* Leipzig, 1855; Zockler, *Das Hohelied,* Bielefeld, 1868; Frz. Delitzsch, *Hohes Lied und Koheleth,* Leipzig, 1875; Stickel, *Das Hohelied,* Berlin, 1888; E. Réveillaud, *Le sublime Cantique,* Paris, 1895; Siegfried, *Prediger und Hohe Lied,* Göttingue, 1898.

II. Travaux. — Ackermann, *Introductio in libros sacros V. Fœderis,* Vienne, 1839, p. 314-317; Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.,* Vienne, 1862, p. 303-310; Noldeke, *Hist. littéraire de l'A. T.,* trad. franç., Paris, 1873, p. 219-225; Kaulen, *Einleitung,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 273-278; R. Cornely, *Introductio specialis,* Paris, 1887, t. II, 2, p. 184-210; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 53-59; J. Bloch et E. Lévy, *Histoire de la littérature juive,* Paris, 1901, p. 68-72; Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament,* 7e édit., in-8°, Édimbourg, 1898, p. 436-453; Cornill, *Einleitung in das Alte Testament,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 253-257; *Kirchenlexikon,* t. VI, col. 171-176; *Realencyclopädie,* t. VIII, p. 256-263; *Encyclopædia biblica,* de Cheyne et Black, Londres, 1899, t. I, col. 681-695. Cf. Chevallier, *Répertoire. Topo-bibliographic,* col. 572.

V. Ermoni.

1. CANTÓ Jérôme, né à Alçon (Espagne), entra dans l'ordre de Saint-Augustin à Valence en 1572. Docteur en théologie de l'université de Lérida, il acquit beaucoup de célébrité par son érudition et son éloquence. Il mourut à Valence en 1637. En théologie, on a de lui : 1° *Excelencias del nombre de Jesus, segun ambas naturalezas,* Barcelone, 1607; 2° *Instruccion divina, angelica y humana, del principio, medio y fin de todas las virtudes en comun y en particular,* Valence, 1633.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum,* p. 286-287; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* t. I, p. 571; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. I, col. 1632; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 199; Jordan, *Historia de la provincia de la corona de Aragon de la sagrada orden de los ermitanos de nuestro gran padre San Augustin,* Valence, 1704, t. I, p. 489-490; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos,* dans *La Ciudad de Dios,* 1897, t. XLIV, p. 213-217; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta,* Valladolid, 1903, p. 297-208.

A. Palmieri.

2. CANTÓ Michel, théologien portugais, né à Angra, dans l'île de Tercero, embrassa la vie monastique dans l'ordre de Saint-Augustin, et fut élu provincial en 1737. On a de lui : *Vexame theologico-moral da escandalosa praxe que no santo sacramento da penitencia usarao*

claims confessores de preguntarem aos penitentes os nomes, e habitaçao dos seus complices, Madrid, 1746.

Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. III, p. 469; Elssius, *Encomisticon augustinianum*, p. 286-287; *Sammario de bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1787, t. III, p. 218; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 199; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 176; Moral, *Catalogo de escritores augustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1897, t. XLIV, p. 139.

A. Palmieri.

CANTOR Gilles, laïque illettré, fut le premier chef de la secte des « hommes de l'intelligence ». Cette secte qui existait à Bruxelles à la fin du XIVe siècle et au début du XVe, ne nous est connue que par les pièces du procès intenté en 1411 par ordre de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, à un carme, Guillaume de Hildernissen, qui avait été prieur des couvents de Malines et de Bruxelles. Voir t. I, col. 644. Celui-ci avait été gagné à la secte par Cantor; il en avait adopté les fausses doctrines auxquelles il avait ajouté des erreurs particulières. A l'époque du procès, Cantor était à peu près sexagénaire et il y avait plus de douze ans qu'il propageait ses idées. On l'avait obligé à les rétracter à Cambrai, à Bruxelles et en un autre lieu. Il se croyait bien supérieur au carme qu'il avait fasciné, et maintes fois, il s'était déclaré le Sauveur des hommes, qui, par lui, verront le Christ et par le Christ, le Père. Sa piété affectée lui avait attaché un certain nombre de personnes. La rumeur publique l'accusait, lui et ses partisans, de honteuses débauches. Ils autorisaient la fornication et l'adultère et pratiquaient la communauté des femmes. Pour mieux cacher leurs dépravations, ils employaient un langage particulier que les initiés seuls comprenaient. Favorisés par un échevin de Bruxelles, ils tenaient leurs réunions dans une tour aux portes de cette ville. Cantor prétendait que le diable et les damnés seraient tous sauvés et finiraient par parvenir à la béatitude éternelle. Le diable alors ne serait plus le diable; l'orgueilleux Lucifer deviendra très humble. Il n'avait pas porté Jésus sur le pinacle du temple de Jérusalem. Guillaume de Hildernissen reconnaissait que Cantor avait réellement dit cela, mais avec cette atténuation que le diable n'avait pas élevé Jésus au sommet du temple *corporaliter*. Cantor prétendait avoir des extases. Dans l'une, le Saint-Esprit lui aurait inspiré : « Tu es constitué en l'état d'un enfant de trois ans. Tu ne jeûneras pas, et tu mangeras du laitage pendant le carême. » Sur la foi de cette divine inspiration, les sectateurs de Cantor n'observaient pas les jeûnes ecclésiastiques, au moins en secret et lorsqu'ils n'étaient pas remarqués. D'ailleurs, ils passaient pour ne tenir aucun compte des préceptes de l'Église. Ils ne priaient pas. Dieu, disaient-ils, fait ce qu'il veut et il n'est pas nécessaire de l'invoquer. Ils ne pratiquaient pas non plus la confession sacramentelle, ou, lorsque, pour ne pas se créer de difficultés, ils se présentaient au prêtre, ils se bornaient à accuser quelques péchés véniels. Les actes de pénitence corporelle ne leur paraissaient pas nécessaires. De l'aveu du carme, Cantor tenait pour inspiration du Saint-Esprit tout ce qui lui venait en idée. Aussi se livrait-il en public à des actions extravagantes et indécentes. Un jour qu'il portait des aliments à un pauvre, l'esprit divin lui inspira de faire une partie du chemin dans l'état de la nudité la plus complète. Gilles critiquait l'usage du signe de la croix et disait à ceux qui se signaient : « Devez-vous donc encore être bénis? » On prétendait qu'il professait sur le purgatoire et l'enfer une doctrine contraire à celle de l'Église. Enfin, on lui attribuait aussi la doctrine des trois temps : celui du Père sous l'Ancien Testament, celui du Fils sous le Nouveau et celui du Saint-Esprit ou d'Élie, *quo reconciliabuntur Scripturæ*. Ce dernier temps était commencé. Ce qui était vrai dans les temps antérieurs était désormais condamné, comme, par exemple, la doctrine de l'Église sur la pauvreté, la continence et l'obéissance. Guillaume de Hildernissen affirma n'avoir jamais entendu parler dans la secte de cette distinction des temps. Il avait, pour son compte, donné une forme théologique aux erreurs des hommes de l'intelligence et avait cherché à les étayer d'arguments scolastiques. Il y ajoutait des doctrines particulières, notamment sur la confession et l'eucharistie. Il avait émis dans ses sermons des propositions qui exprimaient plus ou moins nettement le dualisme et le panthéisme. Il rapportait à la volonté de Dieu tous les actes humains, même les plus criminels. Dieu ne les permettait pas seulement, il les voulait *voluntate beneplaciti et efficaciæ*. Du reste, les actes humains ne servent pas à la justification, qui est méritée uniquement par les souffrances du Christ. Guillaume expliquait l'omniprésence de telle sorte que Dieu serait dans la pierre, dans les membres de l'homme et dans l'enfer de la même manière qu'au sacrement de l'autel. Il disait enfin que l'homme extérieur ne souille pas l'homme intérieur.

En 1410, les erreurs de ce religieux attirèrent l'attention de Pierre d'Ailly. L'évêque de Cambrai nomma des commissaires spéciaux pour faire une enquête. Le carme se défendit et sortit indemne de cette première procédure. Son parti en fut fortifié. L'année suivante, Pierre d'Ailly appela Guillaume à son tribunal. Le religieux abjura ses erreurs et fut condamné, le 12 juillet 1411, à trois années de pénitence dans un château épiscopal, puis à passer le reste de sa vie enfermé dans le couvent de son ordre à Bruxelles. Il disparut de la scène, et la secte des hommes de l'intelligence s'éteignit bientôt. Elle ne paraît pas avoir exercé d'influence en dehors du diocèse de Cambrai. On la rattache généralement à la secte des frères du libre esprit, voir ce nom, et au mouvement d'idées propagé par les bégards hétérodoxes et les turlupins. Voir col. 531-535. Léa, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. franç., Paris, 1901, t. II, p. 486, croit que Cantor était un disciple de Marie de Valenciennes, dont Gerson réfuta les écrits. D'autres critiques relient directement les hommes de l'intelligence à une mystique nommée Blommaert, qui vivait à Bruxelles dans le premier tiers du XIVe siècle. Elle écrivit des traités sur l'esprit de liberté et d'amour. On la vénérait comme un être supérieur et ses disciples prétendaient que deux séraphins se tenaient auprès d'elle, lorsqu'elle communiait. Jean Ruysbroeck la réfuta durant son séjour à Bruxelles (1317-1343). Elle fut vénérée comme une sainte après sa mort, survenue vers 1336, et on attribuait des guérisons miraculeuses au simple contact de ses vêtements. Or M. Ruelens et M. Fredericq ont cherché à identifier cette femme avec la célèbre poétesse mystique Hadewijch, fille d'un riche bourgeois de Bruxelles, Guillaume Blommaert. *Realencyclopädie* de Hauck, t. III, p. 260-261.

Les pièces du procès de Guillaume de Hildernissen ont été publiées d'après un seul manuscrit par Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, p. 288-293, et elles ont été reproduites par d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I *b*, p. 201-209, et par Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis neerlandicæ*, Gand, 1889, t. I, p. 267-279. Voir aussi le récit de J. Latomus, *Corsendonca*, Anvers, 1604, p. 84 sq., reproduit par Fredericq, *op. cit.*, t. I, p. 266 sq.

Consulter Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. VIII, p. 94; Hahn, *Geschichte der Ketzer*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 526 sq.; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875, p. 111 sq.; C. Vander Elst, *Les mystagogues de Bruxelles*, dans la *Revue trimensuelle*, Bruxelles, 1869, t. XXIX, p. 101 sq.; J. J. Altmeyer, *Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas*, Paris, 1886, t. I, p. 82 sq.; L. Salembier, *Petrus ab Alliaco*, Lille, 1886, p. 88-89; H. C. Lea, *History of the Inquisition*, New-York, 1888, t. II, p. 405-406; trad. franç., Paris, 1901, t. II, p. 486-487; *Realencyclopädie*, 1900, t. VIII, p. 311-312; Willems Az, *De Ketter Willem van Hildernissen en diens verhouding tot Bloemardinne*, dans les *Mélanges P. Fredericq*, Bruxelles, 1904, p. 259-266.

E. Mangenot.

CANUS. Voir Cano.

CAPELLIS (François Marie de), de Bologne, fut prédicateur célèbre dans l'ordre des frères mineurs capucins. Il mourut en 1668, après avoir publié un rituel composé pour son usage et imprimé d'abord par un ami indiscret, sous le titre de *Circulus aureus seu breve compendium cæremoniarum et rituum quibus passim... presbyteris uti contingit.* Édité pour la première fois vers 1650, cet opuscule comptait en 1690 vingt et une éditions parues à Bologne, Venise, Turin, Naples; il fut encore réédité à Cuneo en 1703 et à Naples en 1717. Son insertion au catalogue des livres condamnés par l'Index, en vertu d'un décret du 24 juillet 1724, arrêta la série des éditions. A la suite de beaucoup de ces éditions on trouve les *Regole per ordinare un' esercitio spirituale di disciplina, o d'altro,* qui nous initient aux exercices de pénitence de cette époque. Nous avons encore de lui : *Fasciculus florum, spiritualium monitorum... ad missam devote atque utiliter conficiendam,* 2e édit., in-32, Bologne, 1675; *Breve discorso nel quale chiaramente si manifesta... come sia male induttivo, provocativo ad enormi... peccati... l'eccedere nell' adonarsi notabilmente...,* in-8°, Bologne, 1664; 2e édit. augmentée, *ibid.*, 1680. Après sa mort on édita : *Ristoro spirituale a' poveri agonizanti,* in-16, Bologne, 1715.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum,* Venise, 1747; Orlandi, *Notizie degli scrittori Bolognesi,* Bologne, 1714; Fantuzzi, *Notizie degli scrittori Bolognesi,* Bologne, 1783, t. III, p. 84.

P. Édouard d'Alençon.

CAPELLO Marc-Antoine naquit à Este dans le Padouan et entra chez les mineurs conventuels de la province de Venise. Il se fit bien vite remarquer par sa science, et au commencement du XVIe siècle on le trouve régent des études à Udine et professeur à Padoue. Il était ami du savant jésuite le P. Antoine Possevin, et il jouissait d'une grande autorité à Venise, dont il abusa malheureusement au moment du fameux interdit de 1606, lancé par Paul V contre la Sérénissime République, coupable de violer les immunités ecclésiastiques. Capello prit part aux luttes écrites de cette époque, et avec cinq autres théologiens il publia : *Trattato dell' interdetto... di papa Paolo V, nel quale si dimostra che egli non è legitimamente publicato...,* in-4°, Venise, 1606. Ce traité condamné par le Saint-Office avec d'autres écrits sur cette affaire, fut traduit en latin et publié à Francfort en 1607. Seul, il fit paraître un *Parere delle controverie tra il sommo pontefice Paolo V et la Serenissima Republica di Venetia,* in-4°, Venise, 1606; *Riposta al discorso del P. M. Lelio sopra i fondamenti e le ragioni delli Signori Venitiani,* in-8°, Venise, 1606. On trouve encore son nom comme théologien à la fin de l'*Aviso delle ragioni della Ser. Republica di Venetia* du sénateur Antoine Quirino, in-4°, Venise, 1606. De Bologne où il s'était retiré, car les jésuites, les capucins et d'autres religieux avaient quitté le territoire de la République, le P. Possevin écrivit une lettre à son ami pour le ramener dans le droit chemin. Capello lui répondit et publia les deux lettres : *Lettera del P. Antonio Possevino giesuita al P. Maestro M. A. Capello min. conventuale, con la riposta di detto Padre,* in-4°, Venise, 1606, réimprimée en 1607, et insérée dans la *Collectio scripturarum super controversia inter Paulum V et Venetos,* Coire, 1607, t. II, p. 239. Revenu à une plus saine appréciation des choses, le docte conventuel rétracta tout ce qu'il avait écrit, dans un traité : *De absoluta omnium rerum sacrarum immunitate a potestate principum laicorum.* Ce travail, dédié à Paul V, demeura manuscrit et est aujourd'hui au Vatican, Bibl. Barberini, avec d'autres œuvres inédites du même auteur. Le pape était si convaincu de la sincérité de son retour qu'il le nomma qualificateur du Saint-Office; dans son ordre il eut aussi le titre de provincial d'Orient. Établi à Rome, le P. Capello mit son érudition à la défense de l'Église et il donna successivement : *Adversus prætensum primatum ecclesiasticum regis Angliæ liber, in quo Jacobi regis et ejus eleemosynarii confutantur scripta,* in-4°, Bologne, 1610; in-12, Cologne, 1611; *Disputationes duæ : prior de summo pontificatu B. Petri, posterior de successione episcopi Romani in eumdem pontificatum, adversus anonymos duos, alterum cui titulus Papatus Romanus, alterum de suburbicariis regionibus et ecclesiis seu de præfecturæ et episcopi urbis Romæ conjectura,* in-4°, Cologne, 1620. Le manuscrit de ce livre ayant été perdu avant d'arriver à l'imprimeur, Capello dut refaire son travail dirigé contre l'apostat Marc-Antoine de Dominis, auteur du premier opuscule, paru à Londres en 1617, et contre Jacques Godefroi, auteur anonyme de la *Conjectura de suburbicariis regionibus,* Francfort, 1617. Il publia encore : *De appellationibus Ecclesiæ Africanæ ad Romanam sedem dissertatio adversus hæreticos nostri temporis,* in-8°, Paris, 1622. Dans ce traité, Capello avait rejeté plusieurs documents comme apocryphes; conscient de son erreur il revit son travail, qui ne fut publié qu'un siècle après sa mort par Jean Bortoni, abbé de Ripaille, 3e édit., in-8°, Rome, 1722, avec une notice sur l'auteur et ses écrits. Le chiffre de cette édition est justifié par l'insertion de cette dissertation dans le t. XVI de la *Bibliotheca maxima pontificia* de Rocaberti, Rome, 1698, qui reproduisit pareillement les deux ouvrages qui précèdent. La dissertation *De appellationibus* se trouve aussi dans le t. III de l'*Introductio in historiam theologiæ litterariam* de Christophe Pfaffius, professeur à l'université de Tubingue, in-4°, 1726, p. 40-174, avec un essai de réfutation par cet auteur protestant. Nous avons encore de Capello : *Ragionamento funebre per l'esequie di Lucrezia Tomaselli, duchessa di Paliano,* in-4°, Rome, 1623; *Regole di S. Agostino, S. Benedetto e S. Chiara dichiarate co' decreti del concilio di Trento,* in-4°, Bologne, 1623. Le cardinal François Barberini, désigné pour aller en France comme légat, avait mis le savant conventuel parmi sa suite; un contretemps le fit demeurer à Rome, et il se contenta d'envoyer à Paris, au lieu de l'y porter lui-même, le manuscrit d'un dernier volume dédié au cardinal La Valette : *De cœna Christi suprema, deque præcipuis vitæ ejus capitibus dissertatio adversus Ægyptium authorem anni primitivi,* in-4°, Paris, 1625. Cet auteur égyptien cachait Jérôme Vecchietti, de Florence, qui avait publié sous ce nom un volume *De anno primitivo ab exordio mundi ad annum julianum accomodato et de sacrorum temporum ratione,* Augsbourg, 1623. Nous doutons que le P. Capello ait eu la satisfaction de voir son livre imprimé. Il mourut à Rome le 21 septembre 1625.

Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 418; Rocaberti, *loc. cit.*; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Paris, 1733, t. XXIII, p. 1-8; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.,* Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

CAPET Jean, théologien, né à Lille et mort dans cette ville le 12 mai 1599. Docteur de l'université de Louvain, il y enseigna la philosophie. Il était chanoine de la collégiale de Saint-Pierre de Lille. On lui doit divers traités *De vera Christi Ecclesia, deque Ecclesiæ et Scripturæ auctoritate libri III,* in-8°, Douai, 1584; *De hæresi et modo coercendi hæreticos,* in-8°, Anvers, 1591; *De origine canonicorum et eorum officio,* in-8°, Anvers, 1592; *De indulgentiis,* in-8°, Lille, 1597.

Valère André, *Biblioth. Belgica,* in-8°, Louvain, 1643, p. 475.

B. Heurtebize.

CAPILLA ou **CAPIGLIA** **André**, chartreux espagnol, naquit à Valence, vers 1530, d'une famille chrétienne, mais peu favorisée des biens temporels. Son application aux études fut grande, et à l'âge de 18 ans il était déjà docteur en théologie. Après un essai au noviciat de la chartreuse de la Porte-du-Ciel, près de sa patrie, il entra chez les jésuites, et y prononça ses vœux. Il remplit plusieurs charges honorables dans les maisons d'Espagne et fut recteur à Saint-Paul, à Valence. Envoyé à Rome par ses supérieurs, il enseigna au Collège romain et fut pénitencier apostolique. En 1569, il obtint de saint Pie V la permission de passer à l'ordre des chartreux, dans la maison de l'Échelle-de-Dieu, au diocèse de Tarragone, en Espagne. Il y fit profession le 17 janvier 1570, et ne tarda pas à être promu aux charges de l'ordre. Ainsi, on le trouve prieur de la Porte-du-Ciel en 1574, de l'Échelle-de-Dieu en 1575, du Paular (Ségovie) en 1576, de Naples (1579), de Milan (1581-1584) et de nouveau à l'Échelle-de-Dieu (1584-1586). Il fut aussi visiteur de la province de Lombardie. Sur la demande du roi d'Espagne, le nonce apostolique l'associa à l'évêque d'Elna et au P. Raymond Pascual pour réformer les bénédictins et les chanoines réguliers de Catalogne. En 1587, il fut sacré évêque d'Urgel et gouverna ce diocèse avec beaucoup de prudence et de fermeté. Il fonda un collège pour l'instruction de la jeunesse qu'il confia aux jésuites, et un petit séminaire pour les enfants destinés à l'état ecclésiastique. Sa mort, arrivée le 22 septembre 1609, priva les pauvres de son diocèse et plusieurs monastères d'un généreux bienfaiteur. Aubert Le Mire a dit qu'il était « très érudit dans les saintes Écritures, théologien de premier ordre, grand prédicateur et connaissant à fond l'hébreu, le grec et le latin ». C'était aussi un homme d'oraison favorisé parfois d'extases et très capable de diriger les âmes dans les voies intérieures. Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, recommande les méditations de dom André Capella. Celui-ci a publié : 1° *Commentaria in Jeremiam prophetam, quibus latina Vulgata editio dilucidatur, et cum hebraico fonte et Septuaginta editione et paraphrasi chaldaica conferitur*, in-4°, Chartreuse de l'Échelle-de-Dieu, 1586; 2° *Libro de la oracion en que se ponen consideraciones sobre los Evangelios de todos los domingos del año y algunas fiestas principales*, in-8°, Lérida, 1572; Saragosse, 1573, etc; *Libro segundo de la oracion... Consideraciones de todas las ferias de cuaresma*, in-8°, Saragosse, 1577, et avec le précédent, in-8°, Alcala, 1582, etc.; *Libro tercero... de los Evangelios de algunas fiestas principales de los santos*, in-8°, Salamanque, 1580. Ces trois livres réunis en un seul volume parurent avec le titre : *Obras de D. Andrés Capilla... ahora de nuevo enomendadas y añadidas por el mismo autor*, in-4°, Alcala, 1578; Madrid, 1591; trad. latine par le chartreux dom Antoine Dulcken, 3 in-16, Cologne, 1607; Munich, 1608; *Panis quotidianus sive meditationes..., auctoribus D. Cappella et Bened. Hæftenio*, in-12, Anvers et Cologne, 1634; 3 in-16, Cologne, 1660; la trad. par Berlinghieri Amoroso, in-12, Vérone, 1596; in-8°, Venise, 1605; in-12, 1616; revue par Gratia-Maria Gratii, 3 in-12, Venise, 1610; nouvelle trad. italienne par l'abbé G. S., 3 in-16, Milan, 1880-1882; 2e édit. française revue par Gauthier, 3 in-12, Paris, 1600; réimpressions, Paris, 1601, 1608, 1610, 1614, 1615, 1629 etc.; Lyon, 1614, 1630, 1638, 1644, 1665 et 1671; 3° *Manuel de exercicios espirituales*, 1575; Lérida, 1576; in-18, Barcelone, 1585; in-4°, Madrid, 1592, etc.; trad. latine par le chartreux dom Antoine Dulcken, in-16, Cologne, 1607; Munich, 1623; trad. allemande, in-16, Munich, 1623; trad. italienne, in-16, Venise, 1605; in-12, Florence, 1609; in-6°, Venise, 1616; 4° *Consuelo de nuestra peregrinacion. Libro que conduce à tolerar con paciencia, los afanes de esta vida*, etc., in-8°, Lérida, 1574; c'est probablement le recueil des méditations sur la Passion de N.-S. J.-C. promis par l'auteur dans ses ouvrages précédents; 5° *Coloquio interior de Christo nuestro Redentor à la anima devota, que compuso en latin el P. D. Juan Lanspergio*, avec les méditations, Lérida, 1572, t. I; Saragosse, 1578; in-12, Alcala, 1580, 1609; Vich, 1827; trad. italienne par la célèbre Hélène-Lucrece Cornara Piscopia, dans ses œuvres, in-8°, Parme, 1688; séparément in-8°, Venise, 1673, etc.; 6° *Sermons dels dimmenges y festes principales del any. Impreso en lo castell de Sanahuja*, 2 in-8°, 1593; 7° *Sermon en las fiestas de san Raymundo de Peñafort por su canonizacion que hizo la ciudad de Barcelona* (inséré dans la relation de ces fêtes, in-4°, Barcelone, 1601). Mgr André Capilla a laissé en manuscrit une *Vie de la T. S. Vierge*, une *Vie de saint Jean-Baptiste*, et un ouvrage en 2 vol. sur la *Verdad de la fé*.

Joseph de Vallès, *Primero instituto de la sag. relig. de la Cartuja*, Madrid, 1663; in-8°, Barcelone, 1792; dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. III, p. 334-340.

S. Autore.

CAPISTRAN (**Saint Jean de**), ainsi appelé du nom de sa ville natale, située dans les Abruzzes, était fils d'un gentilhomme au service de Louis Ier d'Anjou. De nombreux auteurs le disent d'origine allemande et les bollandistes ont adopté cette opinion que confirment les leçons du bréviaire séraphique. D'autres, avec d'assez bonnes preuves, le veulent originaire de l'Anjou, et même de La Menitré. Nous ne pouvons entrer dans cette discussion, pas plus que dans l'examen de la date exacte de la naissance du saint; les bollandistes la fixent au 24 juin 1386. Jean fit de fortes études à Pérouse et s'y acquit la réputation d'un jurisconsulte consommé, ce qui lui valut malgré sa jeunesse d'être nommé gouverneur de cette ville. Il serait trop long de raconter les circonstances de son entrée dans l'ordre des mineurs en 1416, ses progrès dans la sainteté sous la direction de saint Bernardin de Sienne, ses travaux pour le développement de l'Observance, dont il fut plusieurs fois vicaire général, les missions de confiance dont il fut chargé par plusieurs papes, son zèle pour la réunion des Orientaux à l'Église romaine, pour la conversion des hérétiques, ses voyages à travers toute l'Europe, les miracles qu'il semait sur son passage. Les leçons du bréviaire romain résument cette vie si remplie à laquelle les bollandistes ont consacré près de trois cents pages. Jean de Capistran prêchait la croisade contre les Turcs, et il avait eu une grande part à la victoire de Belgrade remportée par les croisés (21 juillet 1456), quand le Seigneur l'appela au repos éternel à Villak, près de Sirmium en Esclavonie, le 23 octobre 1456. Son culte fut approuvé par Léon X et Grégoire XV; Alexandre VIII le canonisa en 1690 et deux siècles après, le 19 août 1890, Léon XIII étendit son office à l'Église universelle, et fixa sa fête au 28 mars.

Quand on lit la vie de saint Jean de Capistran, on demeure surpris que, malgré ses voyages presque continuels, il ait eu le temps de laisser des écrits en aussi grand nombre. Wadding en donne une énumération incomplète et Sbaralea indique de nombreux manuscrits et les bibliothèques où ils se trouvaient de son temps. Au commencement du XVIIIe siècle un franciscain, le P. Jean Antoine Sessa de Palerme, avait recueilli les écrits de saint Jean de Capistran en 17 tomes manuscrits et en préparait l'édition, mais son projet n'eut pas de suite et son recueil se trouvait encore en 1855 au couvent de l'Ara Cœli de Rome. Les bollandistes ont reproduit les titres des traités et opuscules recueillis par le P. Sessa. Nous nous bornerons à indiquer les ouvrages imprimés dont nous avons constaté l'existence : *Tractatus de cupiditate venerabilis patris fratris*

Johannis de Capistranis, ordinis minorum et juris utriusque doctoris. In quo de variis criminibus per que aliena usurpantur, s. l. n. d. (Cologne, 1480); *De judicio universali futuro, et antichristo ac de bello spirituali*, in-16, Venise, 1578; *De papæ et concilii, sive de Ecclesiæ auctoritate... Speculum clericorum... et Defensorium tertii ordinis sancti Francisci*, in-4°, Venise, 1580; Naples, 1613. Voici le titre plus complet du second opuscule : *Speculum clericorum, hoc est sermo ad clerum in Tridentina sinodo anno 1439 die 22 mensis aprilis in cathedrali ecclesia habitus.* Dans la collection intitulée : *Tractatus universi juris... in unum congesti*, 25 in-fol., Venise, 1584, on trouve les traités suivants de saint Jean de Capistran : t. I, p. 323-371, *Speculum conscientiæ anno 1441 editum;* cet ouvrage, dédié aux magistrats de la république de Gênes, porte un *explicit* où il est dit : *Tractatus de stimulo et speculo conscientiæ sive de screnanda conscientia;* t. IX, p. 77-84, *Tractatus de quodam matrimonio per modum consilii ubi quæritur an a papa licite et de honestate et conscientia salva, dispensatio peti possit. Et an eam petere intendenti incumbat necessario parti alteri protestari;* ce traité fut, dit-on, composé au sujet de la rupture des fiançailles entre Blanche, fille du duc de Milan, et François Sforza; t. XIII *a*, p. 32-66, *Tractatus de papæ et concilii...*; t. XIV, p. 380-398, *Tractatus de excommunicationibus;* p. 398-400, *Tractatus de canone pænitentiæ.* Dans une autre collection imprimée également à Venise en 1587, *Repetitiones in jure canonico*, 6 in-fol., on trouve de notre saint : t. IV, p. 392-402, *Repetitio in rubricam de pænitentiis et remissionibus : in can. Manifesta, et in can. Qui presbyterum;* t. VI *b*, p. 56-63, *Explicatio extravagantis Joannis XXII primæ, de verborum significatione adversus Berbegallum;* Philippe Berbegallo était un mineur de la province d'Aragon qui rejetait les déclarations pontificales sur la règle franciscaine; le traité est daté de Rome, 1431. Enfin, dans une autre collection : *Perillustrium doctorum... in libr. Decretalium aurei commentarii*, Venise, 1588, t. I, p. 320-382, on trouve de lui : *In aliquot tertii et quinti Decretalium titulos dilucidi commentarii.* Ces commentaires sont sur les titres : *De vita et honestate clericorum; De cohabitatione cler. et mulierum; De cler. conjugatis; De cler. non residentibus*, du l. III; et *De pænitentiis et remissionibus*, du l. V.

Outre ces traités on trouve encore dans divers recueils franciscains les *Ordinationes seu constitutiones beati patris fratris Joannis de Capistrano super regulam fratrum minorum* (*Speculum minorum seu firmamentum trium ordinum*, Venise, 1513). Quant aux lettres du saint, dont la plus grande partie est encore inédite, on en trouve un bon nombre dans les *Annales* de Wadding, le *Capistranus triumphans* du P. Herman, les *Acta sanctorum;* nous citerons en particulier la lettre *De publicis et promiscuis balneis religiosorum ad Thomam de Paden, priorem Mellicensem*, dans la *Bibliotheca ascetica antiquo-nova P. Bernardini Pezii*, Ratisbonne, 1725, t. VIII; le saint y étudie cette question : un religieux quittant son habit pour prendre un bain encourt-il les censures? Jean de Capistran écrivit aussi une vie de son maître saint Bernardin de Sienne, *S. Bernardini Senensis vita*, insérée au commencement des œuvres de ce saint, *S. Bernardini Senensis opera omnia*, Lyon, 1650, t. I, p. 25-36, et dont l'authenticité longtemps douteuse est aujourd'hui établie. *Analecta bollandiana*, t. XXI, p. 53 sq.

On pourrait faire d'intéressantes remarques sur la doctrine de saint Jean de Capistran. Dans le *Speculum conscientiæ*, véritable traité de morale, il enseigne que l'on peut suivre une opinion probable. Son traité le plus intéressant est sans contredit celui *Du pape*, où il étudie les différentes prérogatives du pontife romain.

Cf. Léon de Kerval, *S. Jean de Capistran*, c. V, *Le théologien.*

Wadding, *Annales minorum*, édit. de 1648, t. IV-VI; édit. de 1734, t. IX-XIII; Amand Herman, *Capistranus triumphans*, Cologne, 1700; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1805, qui complète et corrige Wadding; *Acta sanctorum*, octobris t. X, p. 269-552 : outre la longue et savante dissertation du P. Van Hecke, on y trouve les vies du saint par ses compagnons (cf. *Analecta bollandiana*, t. XXIII, p. 321 sq.); Léon de Kerval, *S. Jean de Capistran, son siècle et son influence*, Paris, 1887; on y trouve une bonne indication des sources; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 802 sq.; *Chronica fr. Nicolai Glassberger*, dans *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II; L. Lemmens, *B. Bernardini Aquilani chronica fr. min. observantiæ*, Rome, 1902; Eugène Jacob, *Johannes von Capistrano*, Breslau, 1903 (*Analecta bollandiana* t. XXIII, p. 406), etc.

P. Édouard d'Alençon.

CAPISUCCHI Raymond, né à Rome, en 1616, d'une illustre famille, prend l'habit des frères prêcheurs au couvent de la Minerve, le 8 juin 1630, et fait profession l'année d'après; maître en théologie en 1644, secrétaire de l'index en 1650, maître du sacré palais en 1654; démissionnaire en 1663, et rétabli le 10 janvier 1673; nommé cardinal le 1er septembre 1681, mort à Rome le 22 avril 1691. — *Controversiæ theologicæ selectæ scholasticæ, morales, dogmaticæ, scripturales ad mentem D. Thomæ*, in-fol., Rome, 1670; *Appendices ad easdem controversias theologicas*, in-4°, Rome, 1671; les deux ouvrages ensemble et revus, in-fol., Rome, 1678; *Questiones theologicæ selectæ morales et dogmaticæ, additur in fine dissertatio historico-theologica de hæreticis prædestinatianis et illorum erroribus*, in-fol., Rome, 1684.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 729; J. Catalanus, *De magistro sacri palatii*, Rome, 1751, p. 173, 174.

P. Mandonnet.

CAPITAL (Péché). — I. Notion. II. Distinction et classification.

I. Notion. — 1° Étymologiquement le nom de péché capital peut convenir : 1. à des crimes très graves dignes de la peine de mort, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXIV, a. 3, 4; *Quæst. disputatæ, De malo*, q. VII, a. 1, ad 24um, ou à des péchés semblables, tels que ceux qui étaient communément soumis à la pénitence publique dans les premiers siècles, l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2220, 2229; 2° à tout péché volontairement consenti, auquel on adhère encore et duquel dérivent d'autres fautes. S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De malo*, q. VIII, a. 1.

2° Dans un sens plus restreint, qui est le sens théologique communément adopté, le péché capital se définit : un péché actuel, isolé ou fréquemment répété, par lequel on recherche une fin spéciale moralement distincte de toute autre, et duquel résulte dans la volonté une inclination vers cette fin et vers les péchés habituellement connexes.

1. Le nom de péché capital suppose, signifie ou comprend habituellement trois choses : *a*) le péché actuel, isolé ou répété, cause de l'inclination vicieuse et source des péchés actuels subséquents; *b*) l'inclination positive vers telle fin déterminée coupablement aimée et vers les actes provenant habituellement de cette affection; *c*) tel groupe de péchés actuels procédant communément chez tous les hommes de cette inclination, par conséquent de ce péché. Par la deuxième signification, le péché capital prend rang parmi les vices et en possède tous les caractères. Ce sens est le principal. Il suppose d'ailleurs le premier et réalise habituellement le troisième.

2. Ce péché actuel, considéré en lui-même, n'a rien qui le différencie des autres péchés actuels, qu'il soit de lui-même mortel ou véniel. Ce qui le distingue comme péché capital, c'est l'adhésion à une fin bien caractérisée, adhésion d'autant plus forte que l'acte est

plus répété. Habituellement, et chez tous les hommes, cette adhésion entraîne à certains actes répréhensibles qui sont ainsi comme objectivement connexes à cette fin, en ce sens qu'ils procèdent communément du coupable attachement que l'on a pour elle.

3. L'inclination positive vers telle fin déterminée est susceptible de divers degrés. Fortifiée par des actes répétés constituant une habitude mauvaise, elle prend le nom de vice. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXI, a. 1, 2. Ainsi considérée, elle possède tous les caractères communs du vice. Ce qui la distingue comme vice capital, c'est l'affection à une fin spéciale, affection qui est la cause de tout un groupe de péchés habituellement connexes.

4. La classification de ces fins est établie par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIV, a. 4, d'après l'analyse du double mouvement de la volonté, mouvement de recherche du bien apparent coupablement aimé, et mouvement d'aversion d'un mal apparent, opposé à ce que l'on considère comme son bien.

5. L'affection coupable à ces fins spéciales, agissant à l'inverse de l'inclination vertueuse, porte à commettre facilement, fréquemment ou même dans la plupart des cas, certains actes répréhensibles, qui sont comme son prolongement ou son application pratique. Tels sont pour les péchés de vaine gloire ces actes de jactance, de désobéissance et autres que saint Thomas range sous le titre générique de *filiæ inanis gloriæ*. *Quæst. disputatæ, De malo*, q. IX, a. 3; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXXXII, a. 5. Saint Thomas donne des indications analogues pour les péchés résultant habituellement de l'envie, *De malo*, q. X, a. 3; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um; de la paresse spirituelle, *De malo*, q. XI, a. 4; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXV, a. 4; de la colère, *De malo*, q. XII, a. 5; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLVIII, a. 7; de l'avarice, *De malo*, q. XIII, a. 3; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXVIII, a. 8; de la gourmandise, *De malo*, q. XIV, a. 4; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXVIII, a. 5; de la luxure, *De malo*, q. XV, a. 4; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLIII, a. 5.

II. DISTINCTION ET CLASSIFICATION. — *I. EXPOSÉ HISTORIQUE.* — 1° *Dans l'Écriture.* — Bien que chacun des sept péchés capitaux soit spécialement stigmatisé dans quelques textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, comme on le démontrera dans l'étude spéciale de chacun d'eux, le texte sacré ne nous fournit aucune systématisation complète. L'on ne peut citer en ce sens : 1. Eccli., X, 15, qui peut s'entendre ou de l'orgueil considéré comme source générale de tout péché, car tout péché est une révolte contre Dieu, S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXII, a. 7; ou de l'orgueil comme vice spécial, en ce sens que tout ce que l'on désire, recherche ou poursuit par les autres péchés, a toujours pour terme final la jouissance de sa propre excellence en honneur, gloire ou renommée. S. Thomas, *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um. — 2. On ne peut non plus citer I Tim., VI, 10, dont le sens principal est que l'amour des richesses est une source universelle de tous les péchés, puisqu'il incline facilement à se procurer ce à quoi tous les autres vices sollicitent. S. Thomas, *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIV, a. 1. — Quant à I Joa., II, 16, il ne contient qu'une simple indication générale des premières sources communes de tous les péchés, *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitæ*. S. Augustin, *Enarratio in Ps. VIII, P. L.*, t. XXXV, col. 115; S. Thomas, *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 23um.

2° *Dans la tradition des six premiers siècles.* — En dehors des nombreux textes des Pères qui ne font que reproduire les affirmations de l'Écriture, sans essayer aucune classification systématique, l'on rencontre dans les six premiers siècles trois classifications principales : 1. Celle de Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XLIX, col. 202 sq.; *Collationes*, collat. V, c. X, *ibid.*, col. 621 sq., qui énumère huit vices principaux dans l'ordre suivant : *gastrimargia ou gulæ concupiscentia, fornicatio, philargyria seu avaritia, ira, tristitia, acedia seu tædium cordis, cenodoxia seu vana gloria, superbia*. Deux particularités caractérisent cette classification : *a*) le dédoublement de la vaine gloire et de l'orgueil, de telle sorte cependant que l'augmentation de l'une donne naissance à l'autre, *Collationes*, collat. V, c. X, col. 622; *b*) les deux vices de *tristitia* et d'*acedia* mentionnés comme distincts, *De cœnobiorum institutis*, l. IX, X, *P. L.*, t. XLIX, col. 351 sq., 359 sq., bien qu'on leur reconnaisse une grande affinité. *Ibid.*, l. X, c. I, col. 563.

2. La classification de saint Jean Climaque, *Scala paradisi*, gradus XXII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 948 sq., qui, s'appuyant sur l'autorité de saint Grégoire de Nazianze et d'autres qu'il ne nomme point, ne compte que sept vices capitaux ou principaux. A son jugement, *loc. cit.*, col. 949, 951, la vaine gloire et l'orgueil ne sont qu'un seul et même vice, dont la vaine gloire est le commencement et l'orgueil la complète consommation. En dehors de cette modification, la classification de saint Jean Climaque reproduit celle de Cassien. Toutes deux omettent la jalousie comme vice spécial. Elles la rattachent vraisemblablement à la tristesse, d'après la remarque de saint Jean Damascene. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1179.

3. La classification de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 620 sq., qui énumère sept vices principaux ou capitaux, *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria*. L'orgueil, *superbia*, est mentionné comme conduisant tous ces vices et méritant l'appellation de *radix cuncti mali* et de *vitiorum regina*. Sous la tyrannique royauté de l'orgueil, les sept vices capitaux sont comme autant de tribuns commandant eux-mêmes toute une armée de péchés qui leur sont habituellement connexes. On remarquera dans la classification de saint Grégoire : *a*) la mention particulière de la jalousie omise dans les deux classifications précédentes, où elle est vraisemblablement comprise, partiellement du moins, dans la tristesse; *b*) la notion de la tristesse à laquelle est rattachée la paresse spirituelle, *torpor circa præcepta, loc. cit.*, col. 621; *c*) la connexion établie par saint Grégoire entre les sept vices capitaux, dans l'ordre même qui leur est assigné.

3° *Depuis le VIIe siècle jusqu'à l'époque de saint Thomas*, l'on ne fait guère que reproduire l'une ou l'autre classification. Saint Isidore de Séville († 636), *Differentiarum*, l. II, n. 161 sq., *P. L.*, t. LXXXIII, col. 96 sq., énumère les mêmes vices que saint Grégoire, quoique dans un ordre différent. Il se sépare de lui en ce qu'il compte l'orgueil comme huitième vice, tout en répétant les expressions de saint Grégoire : *dux ipsa et harum radix superbia*. Alcuin († 804), *Liber de virtutibus et vitiis*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. CI, col. 632 sq., suit la classification et l'ordre de Cassien. Pierre Lombard († 1164) se sert de la classification de saint Grégoire. *Sent.*, l. II, dist. XLII, n. 8 sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 753-754.

4° Saint Thomas suit l'énumération de saint Grégoire en la modifiant légèrement et en y ajoutant l'analyse scolastique des fins spéciales auxquelles on adhère par ces péchés. Voici les modifications principales : 1. L'union de la vaine gloire et de l'orgueil sous la même appellation spécifique. Cependant saint Thomas distingue soigneusement l'orgueil au sens très général d'éloignement de la loi de Dieu, et l'orgueil au sens spécifique d'amour déréglé de sa propre excellence. A son jugement, les expressions de saint Grégoire visent principalement le premier sens. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 4um; *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um. — 2. Une autre modification est la substitution de l'ap-

pellation d'*acedia* à celle de *tristitia*, appellation que saint Thomas explique par une rigoureuse définition théologique. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXV, a. 1 sq.; *De malo*, q. XI, a. 1 sq. En même temps il désapprouve le dédoublement fait par Cassien entre *acedia* et *tristitia*. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXV, a. 4, ad 3um.

L'analyse scolastique de saint Thomas porte principalement sur la détermination de sept fins spéciales auxquelles correspondent les sept péchés capitaux. Partant de ce principe que la volonté peut se porter vers un objet par un double mouvement de recherche d'un bien apparent ou d'éloignement d'un mal apparent, saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, raisonne ainsi : 1. Le bien apparent coupablement recherché par la volonté peut être : *a*) la louange ou l'honneur désordonnément recherchés dans la possession des biens spirituels ou des biens de l'âme; c'est la fin spéciale du vaniteux; *b*) les biens de la vie corporelle auxquels tendent les actes ayant pour but la conservation de l'individu ou celle de l'espèce, biens excessivement aimés et poursuivis, ce sont les fins respectives du gourmand et du luxurieux; *c*) les biens extérieurs comme les richesses que l'on aime d'une manière déréglée, c'est la fin spéciale de l'avare. — 2. Le mal apparent accidentellement uni au bien réel et fui par la volonté à raison de l'horreur qu'il lui cause, peut être : *a*) l'effort personnel requis pour l'acquisition du bien, c'est ce mal que fuit le paresseux; *b*) la diminution de l'excellence ou des avantages personnels par le fait du succès d'autrui, c'est ce que fuient également le jaloux et le coléreux, quoique d'une manière notablement différente. D'où l'existence de sept fins spéciales, dont quatre se rattachent à la poursuite directe du bien apparent et trois à la fuite du mal apparent, accidentellement uni à un bien particulier. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4; *De malo*, q. VIII, a. 1.

5° Depuis l'époque de saint Thomas, les théologiens ont communément suivi sa classification et son analyse.

II. JUSTIFICATION THÉOLOGIQUE DE LA DISTINCTION DES SEPT PÉCHÉS CAPITAUX. — 1° Considérés comme péchés actuels, les péchés capitaux doivent leur distinction à la diversité morale des objets, vers lesquels la volonté se porte positivement, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXII, a. 1, ou, ce qui est pratiquement identique, à la diversité morale des fins considérées comme objets coupablement voulus par la volonté. Car, suivant la remarque de saint Thomas, *loc. cit.*, ad 1um, *finis principaliter habet rationem boni et ideo comparatur ad actum voluntatis qui est primordialis in omni peccato sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.*

2° Considérés comme inclinations vicieuses, ils doivent encore se distinguer spécifiquement d'après la diversité morale de leurs objets. Ce principe, également vrai pour toutes les habitudes, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LIV, a. 2, doit s'appliquer spécifiquement aux vertus et aux vices, suivant la diversité de leurs objets. Nous disons suivant la diversité de leurs objets. Tandis que l'objet de la vertu est le bien conforme à la raison ou le bien infini, Dieu lui-même, l'objet du vice est le bien périssable aimé contrairement à la raison et à Dieu. Par suite de cette opposition dans leurs objets respectifs, il n'est point possible que la vertu et le vice coincident dans la distinction de leurs espèces. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 1um; *De malo*, q. VIII, a. 3. Pratiquement, les fins coupablement voulues étant considérées comme l'objet auquel adhère la volonté, la diversité morale des fins coincide avec celle des objets. Il est donc vrai que la distinction de ces inclinations vicieuses, qui sont les péchés capitaux, doit se déduire de la diversité morale des fins spéciales coupablement voulues. Or ces fins spéciales, d'après l'analyse de saint Thomas précédemment indiquée, sont au nombre de sept, quatre se rattachant à la poursuite directe du bien apparent, vaine gloire et orgueil, gourmandise, luxure, avarice, trois se rattachant à la fuite du mal apparent accidentellement uni à un bien réel. D'où la légitimité de cette distinction des sept péchés capitaux.

3° A cette objection que certains péchés individuels sont difficilement rattachés à l'un des péchés capitaux, saint Thomas donne ces deux réponses. En principe, il n'est point nécessaire que chaque péché particulier soit évidemment rattaché à quelque péché capital comme à sa cause ou à sa source, pourvu qu'il reste toujours vrai que des péchés capitaux dérivent le plus habituellement les autres péchés. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 5um. De fait cependant, il n'est aucun péché dont on ne puisse faire remonter l'origine à l'un des péchés capitaux. Les péchés provenant d'une coupable ignorance relèvent de la paresse spirituelle, source première de toute négligence dans la recherche des biens spirituels. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 5um; *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 7um, 8um.

Nous ne traiterons point ici les autres questions générales relatives aux péchés capitaux. Leur genèse, augmentation, diminution et destruction ressortiront suffisamment de l'étude générale du vice ou de l'exposition particulière de chacun de ces péchés. Cette même exposition particulière montrera aussi leur gravité spécifique ou comparée.

Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XLII, n. 8-10, *P. L.*, t. CXCII, col. 753-754, et les commentateurs de ce passage, particulièrement Thomas de Argentina et Estius; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 3, 4; *Quæst. disputatæ, De malo*, q. VIII, a. 1, et les commentateurs de la *Somme, loc. cit.*, particulièrement Cajétan et Sylvius; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLII, dub. III, Quaracchi, 1885, t. II, p. 977 sq.; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, Vérone, 1740, part. I, c. II, t. VII, p. 528 sq.; Schiffini, *Disputationes philosophiæ moralis*, Turin, 1891, t. I, p. 159 sq.

E. DUBLANCHY.

CAPITON Wolfang Fabrice, théologien protestant, né à Haguenau (Alsace) en 1478. Son nom de famille était Köpflin. Il étudia, à Fribourg-en-Brisgau, d'abord la médecine, puis le droit et enfin la théologie. En 1512 il devint prévôt de l'abbaye bénédictine de Bruchsal, et en 1515 prédicateur et professeur de théologie à Bâle. En 1519 il fut appelé comme prédicateur de cour, auprès de l'évêque de Mayence, et en 1523, comme prévôt de Saint-Thomas, puis comme prédicateur de Saint-Pierre-le-Jeune à Strasbourg. C'est alors qu'il se lia d'amitié avec Bucer et embrassa la réforme, dont il devint un des plus zélés défenseurs. On le voit dès lors prendre part à presque toutes les conférences religieuses. En 1529 il assiste au colloque de Marbourg. Il rédigea avec Bucer la *Confession tétrapolitaine*, présentée à la diète d'Augsbourg de 1530, en opposition à celle des luthériens, par les représentants des quatre villes de Strasbourg, Constance, Mommingen et Lindau; elle modifie la doctrine luthérienne de la sainte cène. En 1542 il prit part au synode de Berne, et mourut cette même année à Strasbourg. Les ouvrages qui nous restent de lui sont : *Institutiones hebraicæ; Enarrationes in Habacuch*, in-8°, Strasbourg, 1526, 1528; *In Oseam*, in-8°, Strasbourg, 1528; *Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus; Liber de reformando a puero theologo; Hexameron Dei opus explicatum*, in-8°, Strasbourg, 1539.

Baum, *Capito und Butzer Reformatoren*, Strasbourg, 1860; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1894-1895; *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e édit., t. III, p. 715-717; *Grande Encyclopédie*, t. IX, p. 209.

V. ERMONI.

CAPLER Augustin, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, né en Autriche au XVIIIe siècle. En théologie, on a de lui : *Divus Augustinus romano-catholicæ fidei confessor et propugnator,* Vienne, 1747.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* 1708, p. 202 : Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini germani, belgæ, bohemi, poloni et hungari ; La Ciudad de Dios,* 1883, t. V, p. 517.

A. Palmieri.

CAPPONI Séraphin, né en 1536, à Porretta, en Lombardie. Il prit l'habit des frères prêcheurs à Bologne, le 25 octobre 1552. Après avoir fait ses études et enseigné dans différents couvents de son ordre, il revint à Bologne comme professeur de métaphysique. En 1572, il passa dans la congrégation des Pouilles, devint régent des écoles dominicaines de Rieti et d'Aquila et professeur de théologie de l'église cathédrale pendant sept ans. Régent des études à Ferrare, il passa bientôt au couvent de Saint-Dominique de Venise, où pendant vingt-cinq années il se livra à l'étude et à la publication de ses écrits. Il quitta Venise en 1606, lors des démêlés de la république avec Paul V, pour s'établir à Bologne, où il enseigna d'abord pendant deux ans la théologie aux chartreux. Il mourut dans cette ville, en réputation de miracles, le 2 janvier 1614. — *Tota theologia S. Thomæ in compendium redacta,* in-12, Venise, 1597; *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomæ de Aquino,* 5 in-4° ou 1 in-fol., Venise, 1588; puis dans l'ouvrage publié sous ce titre : *Summa totius theologiæ S. Thomæ de Aquino, cum elucidationibus formalibus,* etc., 6 in-fol., Venise, 1612; elles contiennent, avec le texte de la *Somme théologique* de saint Thomas, les commentaires et les opuscules de Cajétan et des traités de Javelli, O. P., 10 in-fol., Padoue, 1698.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. I, p. 392; Iturter, *Nomenclator,* t. I, p. 135; G. M. Pio, *Vita e morte del ven. P. Mr. Fra Serafino della Porretta,* Bologne, 1615.

P. Mandonnet.

1. CAPREOLUS (Saint). Successeur d'Aurelius sur le siège de Carthage, en 430, au moment où les Vandales, déjà maîtres de la Maurétanie césarienne, s'emparaient de la Numidie et menaçaient la province d'Afrique. Ce fut, au dire de Ferrand, un glorieux pontife et un docteur célèbre. *Epist.,* VI, *ad Pelag. et Anatol.,* 6, *P. L.,* t. LXVII, col. 925. Vers Pâques de 431, il reçut un envoyé de Théodose le Jeune, Ebagnius, porteur d'une lettre impériale qui invitait saint Augustin à se rendre au concile d'Éphèse. Or l'évêque d'Hippone était mort l'année précédente. Capreolus prit connaissance de la convocation et songea d'abord à réunir les évêques d'Afrique pour désigner une délégation qui se rendrait au concile, dont l'ouverture devait avoir lieu deux mois après. Mais, faute de temps et surtout à cause des troubles occasionnés par l'invasion des barbares, il dut renoncer à son projet. Il envoya cependant à Éphèse son diacre Besulas avec une lettre d'excuses, où il prie les évêques de garder *omnia inconcussa immotaque, quæ a sanctis Patribus constituta sunt,* et de refuser aux pélagiens un nouvel examen de leur cause déjà condamnée. *Epist.,* I, 2, *P. L.,* t. LIII, col. 847. Cette lettre, hautement appréciée par le président du concile, Cyrille d'Alexandrie, fut lue, approuvée par les Pères et insérée dans les actes dans sa teneur originale et sa traduction grecque; Capreolus s'y révèle comme le défenseur de l'enseignement traditionnel, l'adversaire de toute nouveauté doctrinale et le témoin autorisé de la foi de l'Église d'Afrique; elle est citée dans le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. *Commonit.,* II, 31, *P. L.,* t. L, col. 682. Capreolus écrivit en même temps à l'empereur pour le prier de maintenir la cause jugée au sujet des pélagiens et de ne pas laisser se rouvrir le débat; c'est cette dernière lettre qu'oppose Ferrand aux réclamations sans cesse réitérées des partisans de Pélage. *Epist.,* VI, *ad Pelag. et Anatol.,* 6, *P. L.,* t. LXVII, col. 925.

Telle était, en Occident, la réputation de savoir de Capreolus, que, du fond de l'Espagne, Vital et Tonantius ou Constantius s'adressèrent à lui pour apprendre quelle était la vraie foi catholique au sujet de la controverse nestorienne. Il leur répondit que Nestorius venait d'être condamné à Éphèse; puis, relevant dans l'Écriture un grand nombre de passages, il leur démontrait solidement qu'en Jésus-Christ il y a deux natures et une seule personne : *non distingui potest Dei hominisque persona, quamvis sit in ea diversa substantia. Epist. ad Vital.,* 7, *P. L.,* t. LIII, col. 854. Dans cette lettre, Capreolus attribue l'Apocalypse à saint Jean, *ibid.,* 5, et l'Épître aux Hébreux à saint Paul. *Ibid.,* 10, 11, *P. L.,* t. LIII, col. 852, 856. Certains discours insérés parmi les œuvres de saint Augustin, et où il est question des ravages des Vandales, sont de Capreolus, selon la conjecture de Tillemont, relevée par Bardenhewer. *Patrologie,* trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 456; 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 449.

Capreolus mourut peu avant l'occupation de Carthage par les Vandales en 439. Son nom fut inséré au catalogue des saints dans le calendrier de l'Église de Carthage. Mabillon, *Analecta,* Paris, 1723, p. 164, note.

Les deux seules lettres qui restent se trouvent dans Migne, *P. L.,* t. LIII, col. 843-858. Ferrand, *Epistola ad Pelagium et Anatolium, P. L.,* t. LXVII, col. 921-928; Liberatus, *Breviarium,* 5, *P. L.,* t. LXVIII, col. 977; Tillemont, *Mémoires.* Paris, 1701-1709, t. XII, p. 559; t. XIII, p. 901; t. XIV, p. 376, 399; t. XVI, p. 495, 502, 789; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés,* Paris, 1861, t. VIII, p. 417-420; Smith et Wace, *Diction. of christ. Biogr.,* art. *Capreolus,* t. I, p. 400-401; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie,* p. 301.

G. Bareille.

2. CAPRÉOLUS Jean. On sait peu de chose relativement à la vie de ce théologien, malgré la valeur et l'importance de l'œuvre qui l'a rendu un des plus célèbres de la fin du moyen âge. Les données absolument sûres se réduisent pour le moment aux suivantes. Capréolus naquit dans le diocèse de Rodez vers le milieu de la seconde moitié du XIVe siècle. Il entra dans l'ordre des frères prêcheurs au couvent de Rodez. Le chapitre général de 1407, tenu à Poitiers, le désigna pour professer les *Sentences* à l'université de Paris à partir de l'année scolaire de 1408. Il y termina l'année d'après la Ire partie de ses *Defensiones.* En 1411, il fut admis à la licence à l'université de Paris. Nous le trouvons ensuite dans son couvent de Rodez sous les dates du 14 septembre 1426, du 7 novembre 1428, du 18 février 1433, qui marquent l'achèvement des trois dernières parties de son œuvre. Il meurt à Rodez le 7 avril 1444. Capréolus a été qualifié de *princeps thomistarum,* et il est incontestablement le commentateur et le défenseur le plus autorisé des doctrines thomistes vers la fin du moyen âge. Son ouvrage, conçu comme un commentaire des quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard, est une exposition pénétrante des doctrines de saint Thomas et une défense contre les divers adversaires qui s'étaient attaqués au chef de l'école depuis la fin du XIIIe siècle. L'ouvrage porte en titre : *Libri defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in libros Sententiarum,* 4 in-fol., Venise, 1483, 1514, 1519, 1589. Une excellente édition est en cours de publication depuis 1900, Tours; 5 in-4° ont déjà paru (1904). Paul Soncinas, Isidore de Isolanis et Silvestre Prierias ont fait des abrégés de l'œuvre de Capréolus.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.,* t. I, p. 795; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis,* t. IV, p. 145, 223, Th.-M. Pègues, *La biographie de Jean Capréolus,* dans la *Revue thomiste,* t. VII (1889), p. 317; voir aussi *ibid.,* p. 63, 507; t. VIII, p. 50, 288, 505; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge,* Paris, 1897, t. IV, p. 331-332.

P. Mandonnet.

1. CAPUCIÉS (fin du XIIe siècle), membres d'une sorte de confrérie, qui avait pour but le maintien de la paix. Un grand nombre de brabançons, côtereaux (voir ce mot), routiers, dévastaient la France. Appelés à titre de mercenaires, au cours des guerres continuelles entre les rois de France et les Plantagenets, puis entre les princes de la maison d'Angleterre, ces aventuriers avaient, plus encore que leur solde, le pillage pour ressource. Ils molestaient particulièrement les clercs et les moines. Le mal se localisa à peu près dans les pays en deçà de la Loire. Les capuciés le combattirent.

Cette confrérie aurait eu pour origine une apparition de la Vierge à un pauvre charpentier du Puy, nommé Durand, en 1182. La sainte Vierge lui avait donné un papier, où elle était représentée assise sur un trône et tenant dans ses mains l'image de Jésus enfant; autour du papier il y avait cette inscription : « Agneau de Dieu, qui ôtez les péchés du monde, donnez-nous la paix. » Elle lui avait prescrit d'aller voir l'évêque du Puy, et de lui demander de créer une association destinée à procurer la paix à l'Église et ayant pour insignes une image, laquelle reproduirait ce papier, et un capuchon blanc où serait fixée l'image. Le récit de cette apparition, quoi qu'il faille penser de sa vérité (le *Chronic. Laudunense,* dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. XVIII, p. 705, y voit le résultat d'une supercherie), devint vite populaire. La confrérie fut instituée; la fameuse église de Notre-Dame-du-Puy fut son centre. Le capuchon qui distingua ses membres leur valut le nom de capuciés. Ceux qui étaient « de la paix de sainte Marie » ne devaient pas faire de faux serments, blasphémer, jouer aux dés, entrer dans les tavernes, porter des vêtements de luxe. Entre eux ils étaient unis par le lien d'une solidarité très forte. Ils s'engageaient à garder la paix et à la défendre contre ses ennemis. La création de cette confrérie constitue donc un épisode de l'histoire de la paix et trêve de Dieu. Cf. E. Sémichon, *La paix et la trêve de Dieu,* Paris, 1857, p. 194. Les commencements de la ligue des capuciés furent heureux. Pour un temps, ils pacifièrent la province. Ce mouvement s'étendit dans l'Auvergne entière, et gagna le Berry, l'Aquitaine, la Gascogne, l'Auxerrois, l'Orléanais. Une victoire, remportée sur les routiers par l'armée royale (1183) et dont l'honneur revint aux capuciés pour une bonne part, acheva de leur donner de l'importance.

Leur fortune fut brève. Un ou deux ans après leur triomphe, ils voulurent imposer leurs volontés aux seigneurs avec une insolence telle que ces derniers, appelant les routiers à leur aide, les écrasèrent. Dans l'intervalle, les capuciés s'étaient affranchis de la tutelle et même de la doctrine de l'Église, autant qu'on peut en juger par l'*Historia episcoporum Antissiodorensium,* dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. XVIII, p. 729. Nous y lisons que les capuciés n'avaient ni crainte ni respect pour les puissances supérieures, mais « tous s'efforçaient de conquérir cette liberté qu'ils disaient tenir de leurs premiers parents dès le jour de la création, ignorant que la servitude a été la peine du péché... Il n'y avait plus de distinction entre les petits et les grands, mais bien plutôt une confusion fatale, entraînant la ruine des institutions qui maintenant, grâce à Dieu, sont régies par la sagesse et le ministère des grands. Par là se trouvait détruite cette discipline politique ou catholique qui est faite pour nous dispenser la paix et le salut. Par là était accru le nombre des hérétiques qui profitent de la défaite de l'Église pour établir le règne de la chair ». Trad. H. Géraud, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* Paris, 1842, t. III, p. 145. Ce témoignage est intéressant; il le serait plus encore s'il était moins vague. L'auteur semble être l'écho des seigneurs, dont le *Chronic. Laudunense* nous dit, *loc. cit.,* p. 706, en retraçant les débuts des capuciés : *tremebant principes in circuitu, nihil præter justum hominibus suis inferre audentes, nec ab eis exactiones aliquas vel precarias præter redditus debitos exagere præsumebant.* On peut donc se demander si vraiment les capuciés avaient dévié de façon grave, et s'il faut accueillir l'accusation d'hétérodoxie dirigée contre eux.

I. Sources. — Geoffroy du Vigeois, *Chronic. Lewovicense,* dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* Paris, 1822, t. XVIII, p. 219; *Chronic. Laudunense, ibid.,* p. 705-706; *Historia episcoporum Antissiodorensium, ibid.,* p. 729-730; Rigord, *De gestis Philippi Augusti, op. cit.,* t. XIX, p. 12; *Chroniques de Saint-Denis, ibid.,* p. 355; Gervais de Canterbury (*Dorobernensis*), *Chronic. de rebus Angliæ, ibid.,* p. 663; C. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1728, t. I, p. 123-125; Guyot de Provins, dans Méon, *Fabliaux et contes des poètes françois,* Paris, 1808, t. II, p. 307.

II. Travaux. — H. Géraud, *Les routiers au XIIe siècle,* dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* Paris, 1842, t. III, p. 125-147; H. Haupt, dans *Realencyklopädie,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 722-723; A. Luchaire, *Un essai de révolution sociale sous Philippe-Auguste,* dans la *Grande revue,* Paris, 1er mai 1900; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle,* Paris, 1903, p. 13-22.

F. Vernet.

2. CAPUCIÉS (fin du XIVe siècle). Les disciples de Wiclef, sous la dénomination de lollards (voir ce mot), firent une recrue importante, à Londres, dans la personne de l'augustin Pierre Pateshull, en 1387. Après avoir passé à leur secte, Pierre attaqua l'ordre qu'il avait quitté, dans une prédication très violente. Il ne put la terminer, mais il se rattrapa en affichant, à l'entrée de l'église de Saint-Paul, un écrit où il accusait les augustins de toutes sortes de crimes. Un certain nombre de lollards, qui appartenaient à la noblesse, saisirent l'occasion pour se livrer à des excès contre les catholiques et, en particulier, pour détruire les saintes images qu'il y avait dans les églises; ces lollards étaient connus sous le nom de *capuciés,* parce que, en présence du saint-sacrement, ils gardaient leurs capuchons sur la tête.

Thomas de Walsingham, *Historia Angliæ brevis,* dans *Rerum britannicarum medii ævi scriptores,* édit. Riley, Londres, 1863, t. II, p. 157; H. Sponde (*Spondanus*), *Annalium ecclesiast. Baronii continuatio,* an. 1387, n. 9, Lyon, 1678, t. I, p. 636.

F. Vernet.

CAPULLIO Pierre, né à Cortone, entra chez les frères mineurs conventuels; ses talents le firent élever à la charge de régent des études de son ordre à Venise, à Bologne et à Rome, où Sixte-Quint venait de fonder le collège de Saint-Bonaventure. Créé évêque de Conversano dans les Pouilles en 1605, il mourut le 24 juin 1625. Il reste de lui : *Commentaria in primum Sententiarum librum divi Bonaventuræ,* in-fol., Venise, 1623;... *in secundum librum...,* 1624.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 520; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.,* Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

CARABELLONI Jean, théologien italien, de l'ordre de Saint-Augustin, mort en 1818 à l'âge de 67 ans. On a de lui : 1° *Syllexis in Novum Testamentum,* Rome, 1795; 2° *Excursio in religionis elementa,* Rome, 1797; 3° *De agiographia primigenia et translatitia adjectis ex hebræo textu divinis testimoniis ab apostolis et evangelistis e Veteri Testamento in Novum adscitis, revocatisque ad fontes nonnullis coptico-sacris fragmentis,* Rome, 1793.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ,* t. III, p. 321-322; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. III, col. 577; Giaume, *Elogium funebre in morte R. P. Augustini Mariæ Carabelloni O. S. A.,* Gênes, 1818.

A. Palmieri.

CARACCIOLI Jean-Baptiste, théatin italien, né à Naples, mort en 1656. Ses ouvrages traitent surtout de théologie mystique. Voici les principaux : 1° *Delle*

virtù in generale, delle loro bellezza, varietà e connessione, Naples, 1650; 2° *Della virtù della fede, e dei più grandi e meravigliosi misteri che ella ne insegna di Dio, di Cristo, e dei novissimi*, Naples, 1651; 3° *Dell' amore o carità inverso Dio*, Naples, 1651; 4° *Introduzione all' etica dell buon cristiano*, Naples, 1651; 6° *Dell' uomo giusto*, Naples, 1652; 6° *Dell' uomo temperato, modesto ed umile*, Naples, 1653; 7° *La creazione del mondo; lezioni istoriche e morali sopra l'opera di sei giorni secondo il mosaico essamerone*, Rome, 1654.

Toppi, *Bibliotheca neapolitana*, Naples, 1678, p. 131; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 197-200.

A. Palmieri.

1. CARACCIOLO Antoine, théatin italien, né dans les Abruzzes, mort en 1642. Il a laissé beaucoup d'ouvrages d'archéologie et d'histoire ecclésiastique. Ses ouvrages théologiques sont : 1° *Apologia pro psalmodia in choro*, Lyon, 1640; Paris, 1661, dirigée contre Grégoire de Valence, d'après qui les religieux s'étaient imposé l'office du chœur, *ut inepti ad alia ministeria spiritualia*; 2° *Biga illustrium controversiarum*, Naples, 1618; 3° *D. Aurelii Augustini episcopi Hipponensis, confessionum flores, resectis rerum difficilium spinis, in sex areolas distributi*, Naples, 1621; 4° *Compendium tomi secundi Francisci Suarez in tertiam partem D. Thomæ ubi de vita beatissimæ Virginis agitur*, Lyon, 1683.

Toppi, *Bibliotheca neapolitana*, Naples, 1678, p. 25; Silos, *Historiarum clericorum regularium pars altera*, Rome, 1655, p. 149, 197, 205; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 184-195; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 472.

A. Palmieri.

2. CARACCIOLO Robert, issu d'une noble famille, naquit à Lecce, dans les Pouilles, vers 1425. Avant sa naissance, voué par sa mère à saint François, il fut tout jeune confié aux conventuels de Nardo, puis entra chez les observants. Il y devint bientôt un prédicateur célèbre et dès 1451 le pape lui accordait des privilèges par lesquels il était soustrait à la juridiction de ses supérieurs. L'année suivante, par suite d'ambitions déçues, semblerait-il, il se tourna contre sa famille religieuse qu'il abandonna pour passer chez les conventuels, et il employa toute son influence contre ses anciens confrères. Les jugements sont fort partagés sur sa conduite et nous ne voulons pas aborder cette question. Sa réputation comme orateur était admise sans conteste, on l'appelait « le nouveau Paul, le prince des prédicateurs ». Les papes l'avaient en estime, Callixte III l'envoyait comme nonce à Milan pour recueillir les dîmes prélevées pour la croisade contre les Turcs; Paul II le mandait à Ferrare et le nommait prédicateur apostolique. Le roi de Naples Ferdinand II le choisissait aussi pour son prédicateur et son fils Alphonse le prenait pour confesseur. Sixte IV créa Caracciolo évêque d'Aquin le 25 octobre 1475; son successeur le transférait à Lecce, sa patrie, le 22 mars 1485, mais Robert reprenait au bout de peu de mois l'administration de son premier diocèse dont il porta toujours le titre. Il mourut à Lecce le 6 mai 1595, laissant une œuvre oratoire qui avait eu un succès sans égal dans l'histoire de la typographie encore au berceau. Hayn lui consacre 80 numéros (4418-4498) de son *Repertorium*; aussi nous renonçons à énumérer toutes les éditions de ses œuvres, dont nous donnons seulement les titres, qui varient suivant les imprimeurs : *Opus quadragesimale perutilissimum quod de pænitentia dictum est*, Venise, 1472; *Sermones de adventu et de timore judiciorum Dei... accedit oratio de morte*, Venise, 1475; *Quadragesimale italico*, composé à la demande de Ferdinand, roi de Naples, Naples, 1476; *Quadragesimale aureum de peccatis*, achevé de composer le 9 octobre 1483, Lyon et Venise, 1488; *Sermones de laudibus sanctorum*, Naples et Venise, 1489; *Prædicationes a prima dominica de adventu... usque ad quartam, et de festivitatibus a Nativitate Domini usque ad Epiphaniam; Sermones per adventum seu collecta magistralia de formatione hominis moralis*, Nuremberg, 1479; *Speculum fidei, Specchio de la fede, con sermoni latini e volgari delli misterii di Christo e dello gloriosa Vergine madre e di altri sancti...*, dédié à Alphonse d'Aragon, duc des Calabres, Venise, 1495. On lui attribue aussi un *Tractatus de incarnatione Christi contra errores judæorum qui in Christo credere nolunt*. Ses œuvres furent en partie réunies en 3 in-fol., Venise, 1490; Lyon, 1550. L'éloquence de Caracciolo porte ce cachet de franchise brutale, même triviale, que l'on trouve chez plusieurs prédicateurs de cette époque; son empire sur les foules était complet et il communiquait ses sentiments à ses auditeurs, les faisant passer du rire aux larmes. Il n'avait pas la dignité de saint Bernardin de Sienne, dont quelques-uns le disent disciple, bien que lui-même affirme ne l'avoir jamais vu. La vie de Caracciolo fut écrite par Dominique de Angelis en 1703.

Wadding, *Annales minorum*, an. 1454, etc.; Dominique de Angelis, *Le vite de' letterati Salentini*, 1710, dans *Giornale de letterati d'Italia*, Venise, 1713, t. XIII, p. 263; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, l. III, c. VI, § 6; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, *loc. cit.*; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1844; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 915; L. Lemmens, *B. Bernardini Aquilani Chronica fr. min. observantiæ*, Rome, 1902, p. 39-56.

P. Édouard d'Alençon.

CARACTÈRE SACRAMENTEL. — I. Définition et existence. II. Nature. III. Rôle et propriétés. IV. Le quasi-caractère.

I. Définition et existence. — Le concile de Trente définit le caractère sacramentel lorsqu'il déclare contre les protestants, sess. VII, can. 9, Denzinger, n. 734, que trois sacrements : le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel et indélébile, en vertu duquel ces sacrements ne peuvent être réitérés. Le caractère imprimé par l'ordination est de nouveau affirmé par le canon 4 de la session XXIII, Denzinger, n. 865, et la profession de foi de Pie IV spécifie que la réitération de l'un des trois sacrements précités constituerait un sacrilège. Denzinger, n. 865.

Le décret rendu au concile de Florence (1438) par Eugène IV pour les Arméniens contenait déjà la même doctrine. Denzinger, n. 590. Deux siècles auparavant, Grégoire IX (1227), interrogé sur la validité des ordinations faites illégitimement *extra tempora*, mettait hors de doute que ceux ainsi ordonnés avaient le caractère sacramentel. Decret., l. I, tit. XI, c. XVI, *Consultationi*. De même, à propos du baptême conféré à des sujets endormis ou atteints d'aliénation mentale, Innocent III (1198) répondait que ces sujets avaient ou non le caractère sacramentel selon qu'ils avaient antérieurement accepté ou refusé de recevoir le sacrement. Decret., l. III, tit. XLII, c. III, *Majores*. Denzinger, n. 342. Cependant les termes (*alii non absurde distinguunt*) dans lesquels Innocent III propose son enseignement montrent assez que ce n'est pas une définition de foi.

Innocent III a-t-il inventé ce dogme? Le protestant Chemnitz l'a prétendu, dans Bellarmin, *De sacr. in gen.*, l. II, c. XVI, et il semblerait au premier abord que certains théologiens catholiques, en nombre il est vrai très restreint, ont été de cet avis. Ainsi Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI, q. VIII; Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI, q. II, a. 1; Cajétan, *In III^am Sum. theol.*, q. LXIII, ont écrit que l'existence du caractère sacramentel ne se dégageait nettement ni de l'Écriture ni de la tradition

patristique et ne pouvait se démontrer que par l'autorité de l'Église, c'est-à-dire par le décret d'Innocent III, mais de cette opinion à la thèse protestante, il y a visiblement fort loin. Les théologiens précités ne taxent point l'enseignement d'Innocent III d'innovation dogmatique; ils y adhèrent tous; ils y voient même une *détermination*, c'est-à-dire une définition doctrinale, et s'ils font des réserves sur la valeur de la preuve scripturaire ou patristique, elles montrent simplement qu'à leurs yeux les vérités révélées confiées au magistère de l'Église ne sont pas toutes contenues dans les Livres saints ou dans les écrits des Pères. Au reste, la masse des théologiens de l'époque précédente a ignoré ces réserves. Cinquante ans avant Scot, saint Thomas témoignait que l'existence du caractère était admise de tous : *Omnes moderni confitentur, In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. I, et un demi-siècle avant saint Thomas lui-même, Guillaume d'Auxerre (1223) avait écrit sur ce sujet dans sa Somme, l. IV, des pages si précises qu'on est fondé à se demander s'il ne s'est pas inspiré de travaux antérieurs. Cf. O. Laake, *Uber den sakramentalen Charakter*, Munich, 1903, p. 58-105.

Quoi qu'il en soit, on peut l'affirmer en toute certitude : l'enseignement d'Innocent III n'était que le prolongement de la tradition des premiers âges de l'Église. Tous les principes sur lesquels reposent le dogme et la théologie du caractère sacramentel avaient été exposés au Ve siècle par saint Augustin dans ses écrits contre les donatistes et il est à remarquer que le saint docteur s'appuie non sur la foi de la seule Église d'Afrique, mais sur celle de l'Église catholique. *De baptismo*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. XLIII, col. 197. Voir t. I, col. 2417-2418. Et en effet, moins les développements et les précisions que n'exigeait alors aucune polémique, la doctrine des Pères grecs et latins du IVe siècle est identique à celle d'Augustin. Il est même possible de remonter jusqu'au IIe siècle le courant traditionnel, malgré le peu de monuments qui nous restent de l'époque apostolique. Cela seul suffit à établir que la présente doctrine était contenue dans la prédication des apôtres; mais les Épîtres de saint Paul fournissent à cet égard des indications qui deviennent saisissantes lorsqu'on les rapproche de la tradition des siècles suivants. Ces différents points se prouvent comme il suit.

1° Les donatistes reconnaissaient avec toute l'Église que le baptême, la confirmation et l'ordination, une fois validement reçus, ne pouvaient pas être réitérés, mais ils niaient qu'on pût les administrer ou les recevoir validement au sein du schisme ou de l'hérésie. A leurs yeux, le baptême, c'était surtout de ce sacrement qu'il s'agissait, était nul si le baptisé ne recevait pas la grâce du Saint-Esprit. Or, disaient-ils après saint Cyprien, ceux qui sont séparés de l'Église sont, par le fait, séparés du Saint-Esprit; donc leur baptême est nul et doit être réitéré. S. Augustin, *De baptismo*, l. III, c. XIII sq. *P. L.*, t. XLIII, col. 146 sq.; l. V, c. XXIII, n. 33, col. 194; cf. l. VI, c. I, col. 197. L'évêque d'Hippone fut donc amené à expliquer pourquoi le baptême et les deux autres sacrements, une fois conférés sous le rit voulu, ne pouvaient jamais être réitérés, étaient valides même quand ils ne produisaient pas la grâce.

1. Le baptême, conféré en dehors de la communion catholique, dit le saint docteur, est un vrai baptême, mais il est illicite, *De baptismo*, l. I, c. III, IV; et celui qui le reçoit ainsi sciemment n'en tire point de profit, c. V, n. 7, mais s'il entre dans la communion de l'Église, on ne doit point le rebaptiser : par le fait de son retour à l'unité, l'effet de rémission des péchés sera produit en lui par le sacrement qui ne pouvait lui être utile tant qu'il était dans le schisme, c. XII.

2. Comment le baptême peut-il exister sans conférer la sanctification du Saint-Esprit? C'est que, d'après saint Augustin, parmi les effets du baptême, il en est un qui se produit indistinctement chez les bons et chez les méchants, donc, indépendamment de la grâce qui n'est reçue que par les bons. *Cum ergo aliud sit sacramentum quod etiam Simon Magus habere potuit; aliud operatio Spiritus quæ in malis etiam hominibus fieri solet, sicut Saul habuit prophetiam; aliud operatio ejusdem Spiritus quam nisi boni habere non possunt... quodlibet hæretici accipiant, charitas quæ cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholica unitatis*, l. III, c. XVI, col. 149. Plus loin, l. V, c. XXIV, col. 193, il s'explique, s'il est possible, plus clairement encore, à propos du texte, Gal., III, 27 : *Quicumque in Christo baptizati estis Christum induistis. Induunt autem homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitæ sanctificationem; atque illud primum et bonis et malis potest esse commune, hoc alterum proprium est bonorum et piorum*. Et pour achever la réfutation des donatistes, il les enferme dans le dilemme suivant : *Quapropter, si baptisma sine Spiritu esse non potest, habent et Spiritum hæretici, sed ad perniciem, non ad salutem, sicut habuit Saul... Si autem non habent avari Spiritum Dei et tamen habent baptisma, potest esse sine Spiritu baptisma. Ibid.*

Or, cet effet, commun aux bons et aux méchants, n'est pas seulement indépendant de la grâce, il est permanent et indélébile; ainsi l'on peut dire que le baptême persiste après avoir été donné : ceux qui l'ont reçu le gardent, il demeure en eux, il inhère à leur âme : c'est pourquoi il ne peut plus être répété. Saint Augustin ne se lasse pas de répéter cette doctrine; ainsi, *De bapt.*, l. VI, c. IX, n. 14, *P. L.*, t. XLIII, col. 204 : *Si non esset baptisma unum et verum nisi in Ecclesia, non utique esset in eis qui ab unitate discedunt. Est autem in eis, nam id non recipiunt redeuntes non ob aliud nisi quia non amiserant recedentes*. Et ailleurs prenant comparaison du signe corporel, *stigma*, dont on marquait autrefois les soldats, il écrivait, *Cont. epist. Parmen.*, l. II, c. XIII, n. 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 72 : *An forte minus hærent sacramenta christiana* (baptême et ordination dont il est question au n. 28), *quam corporalis hæc nota cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pænitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti posse non judicatur?* Il n'en est pas ainsi de l'imposition des mains, accompagnée de la prière, qui constitue le sacrement de pénitence : *Manuum autem impositio non sicut baptismus, repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super homine? De bapt.*, l. III, c. XVI, col. 149. Le baptême se distingue donc, d'après saint Augustin, des sacrements purement transitoires; il n'est pas seulement permanent au sens qu'une fois conféré, il est toujours vrai qu'il a été conféré, mais il laisse dans le baptisé une trace ineffaçable. Voir col. 204-206.

4. D'ailleurs, outre le baptême, deux autres sacrements possèdent cette propriété spéciale. Il y a d'abord le sacrement du chrême ou de la confirmation : *Sacramentum chrismatis in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis. Cont. litt. Petil.*, l. II, n. 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. Il y a en outre l'ordination : *Episcopi redeuntes ex schismate non rursus ordinati sunt, sed sicut baptismus, in eis ita ordinatio mansit integra*, et quand même ils ne sont pas replacés à la tête de leurs églises, *non eis ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Cont. litt. Parmen.*, l. III, c. XIII, n. 28, col. 70; cf. *De bapt.*, l. I, c. I, n. 2, *ibid.*, col. 109.

5. Mais enfin, en quoi consiste donc cet effet singulier de ces trois sacrements? Saint Augustin en donne une double idée. Le baptême et l'ordination, dit-il, sont une sorte de consécration : *utrumque sacramentum est et*

quadam consecratione homini datur... ideoque in catholica utrumque non licet iterare. Cont. epist. Parmen., l. II, c. XIII, n. 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 69. Dans sa lettre à Boniface, *Epist.*, XCVIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 362, il insiste sur les conséquences de cette consécration chez les hérétiques : *Quæ consecratio reum quidem facit hæreticum extra Domini gregem habentem characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non item similiter consecrandum.*

6. Aussi, cette consécration s'appelle, dans la langue de saint Augustin, le caractère du Seigneur. Ailleurs, ce caractère est comparé à l'empreinte que portent les monnaies, au signe corporel dont sont marqués les soldats, *Cont. epist. Parmen., loc. cit.*, n. 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 71, ou les brebis, *De bapt.*, l. VI, c. I, n. 1, *ibid.*, col. 197, marque et signe distinctif d'honneur pour les fidèles, de condamnation pour les déserteurs. *Cont. Crescon.*, l. I, n. 35, *P. L.*, t. XLIII, col. 464. Cf. O. Laake, p. 35-57.

2° Dans leurs discours et dans leurs écrits, les Pères des IVe et Ve siècles visaient surtout l'instruction des simples fidèles; c'est pourquoi leurs témoignages touchant le caractère sacramentel se rapportent surtout au baptême. Toutefois, lorsque, dans leurs œuvres, il est question du *sigillum* ou sceau baptismal, on doit entendre par là également le caractère imprimé par la confirmation. Les Pères regardaient en effet, à juste titre, la confirmation comme un complément du baptême et la coutume d'alors, encore aujourd'hui suivie par les Grecs, était d'administrer le sacrement aussitôt après le baptême. D'ailleurs, là où les Pères parlent expressément de la confirmation, ils ne manquent pas de la mettre, quant au *sigillum*, sur le même rang que le baptême. Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 806; S. Ambroise, *De myster.*, n. 42, *P. L.*, t. XVI, col. 402; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, III, n. 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1091; S. Grégoire de Nazianze, *Or. in s. bapt.*, n. 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 362. Quant à l'ordination, la transformation caractéristique qu'elle opère est exprimée au vif par saint Grégoire de Nysse. *Or. in bapt.*, XI, *P. G.*, t. XLVI, col. 582.

Tout l'enseignement patristique de cette époque peut se ramener à trois points. Cf. Franzelin, *De sacramentis*, th. XXII : 1. Les Pères affirment que le baptême imprime un caractère indélébile. S. Basile, *In s. bapt.*, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 431; S. Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, n. 16, 17, *P. G.*, t. XXXIII, col. 352, 366; S. Ambroise, *loc. cit.* — 2. Ils marquent la réalité et quelque chose des propriétés du caractère à l'aide des mêmes comparaisons dont saint Augustin devait se servir après eux. S. Basile, *loc. cit.*; S. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*; S. Chrysostome, *In II Cor.*, l. III, n. 7, *P. G.*, t. LXI, col. 418. — 3. Plus explicitement, ils indiquent la nature et le rôle du caractère. C'est une marque spirituelle, imprimée dans l'âme, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.*; marque qui distingue aux yeux de Dieu et de ses anges ceux qui appartiennent à sa famille, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, I, n. 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 371; S. Basile, *loc. cit.*, et qui fait reconnaître les déserteurs. S. Chrysostome, *loc. cit.* Elle distingue également les fidèles entre eux. S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.* Ainsi le *sigillum* est séparable de la grâce quoiqu'il aide à la conserver. S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. I, *P. L.*, t. XVI, col. 723; S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.* Il est notamment une protection contre les démons; ainsi furent préservées de l'ange exterminateur les maisons dont les portes étaient marquées du sang de l'agneau. S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*

3° Les rares monuments de l'ère des persécutions qui sont arrivés jusqu'à nous contiennent une doctrine moins développée, mais cependant identique. Le baptême, y lisons-nous, est un sceau dont sont marqué les fidèles. Hermas, *Sim.*, IX, 16, Funk *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 608, 610; *II ad Cor.*, c. VII, VIII. Funk, t. I, p. 172. Ce sceau ne peut être brisé, *Const. apost.*, l. III, c. XVI, *P. G.*, t. I, col. 798; il est une force contre les tentations, *Acta Theclæ*, c. VIII, un préservatif de la grâce, Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 259, un gage de salut et d'immortalité. Id., *Vit. Constantini*, n. 63, *ibid.*, col. 1214. Voir col. 205-206, 242. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 8, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1141; Théodote, dans les *Excerpta*, n. 86, *P. G.*, t. IX, col. 697. On doit rapporter à cette époque la forme du sacrement de confirmation en usage chez les Grecs, car elle est de la plus haute antiquité. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, III, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 366. O. Laake, p. 24-35.

La continuité de la tradition jusqu'à l'époque apostolique est donc manifeste. Elle prend un nouveau relief si on la rapproche de la pratique qui a été en tout temps, sans contestation, en vigueur dans toute l'Église, de ne jamais réitérer le baptême, la confirmation ni l'ordre après qu'ils avaient été validement conférés. En effet, si l'Église s'interdisait la réitération de ces sacrements, ce n'était pas simplement à cause d'une défense de droit divin, c'est parce qu'elle croyait que ces sacrements impriment dans l'âme une marque indélébile; l'argumentation de saint Augustin n'a pas d'autre base. Il suit nécessairement de là que cette croyance de l'Église à un effet permanent des trois sacrements en question est aussi ancienne que la pratique à laquelle elle servait de support, c'est-à-dire qu'elle remonte aux apôtres dont la prédication a été la règle de la foi de l'Église.

4° De divers endroits des Épîtres de saint Paul il semble résulter que les fidèles auraient été marqués par Dieu, lors de leur baptême, d'un signe spécial, distinct de la grâce quoiqu'en rapport étroit avec elle et enfin indélébile. *Qui unxit nos Deus*, écrit l'apôtre, II Cor., I, 21; cf. Eph., I, 13, *et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*. Ainsi, non seulement Dieu nous a donné la grâce, *unxit nos*, mais encore *et signavit nos*, il nous a distingués par un signe particulier, signe qui nous a consacrés à lui par l'opération de son Esprit, signe de salut qui demeure perpétuellement : *Nolite contristare Spiritum Dei in quo signati estis in diem redemptionis*. Eph., IV, 30. Le catéchisme du concile de Trente, part. II, 29, cite l'Épître aux Corinthiens en preuve du caractère sacramentel, et en effet, quand même on ne voudrait pas voir dans ces textes pris en eux-mêmes une démonstration rigoureuse, cf. Cornely, *In Epist. II ad Cor.*, Paris, 1892, p. 47, la doctrine du *sigillum* qui apparaît dès les temps apostoliques éclaire singulièrement les expressions dont saint Paul s'est servi et y fait voir clairement le germe de la doctrine qui s'est développée pendant les siècles suivants. O. Laake, p. 11-24.

II. Nature. — 1° Ainsi, d'après la tradition des siècles chrétiens et le concile de Trente qui la résume, le caractère sacramentel est une marque imprimée dans l'âme : comme la grâce, il est un effet du sacrement, mais il s'en différencie en ce qu'il est indélébile. Le caractère est donc quelque chose de réel. Bien avant saint Thomas, Guillaume d'Auxerre enseignait cette doctrine; Durand de Saint-Pourçain est le seul théologien connu qui s'en soit écarté. Il soutient en effet, *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. I. que le caractère est une pure relation de raison et qu'il consiste simplement en ce que celui qui reçoit le baptême, la confirmation ou l'ordre devient, d'ailleurs à perpétuité, mais uniquement en vertu de l'institution divine, le sujet ou le ministre d'actions sacrées, de la même façon que parmi les hommes, en vertu des institutions sociales, tel ou tel est chargé de telle fonction, sans que son âme en soit aucunement modifiée. Beaucoup de théolo-

giens postérieurs au concile de Trente tiennent que l'opinion de Durand est digne de censure, cf. Franzelin, *De sacr. in gen.*, th. XIII, 1; en tous cas, elle paraît inconciliable avec le canon, Denzinger, n. 841, où le concile définit comme deux choses distinctes et que l'ordre imprime un caractère et que le prêtre une fois ordonné ne peut plus redevenir laïc; dans le système de Durand, en effet, la première partie de cette définition en tant que distincte de la seconde, serait tout à fait inexplicable. On ne peut pas davantage faire consister le caractère dans une relation réelle dont l'un des termes serait l'âme, car ou bien ce serait l'âme toute nue et il s'ensuivrait que le caractère est commun à tous les hommes, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 2, ad 3um; ou bien ce serait l'âme modifiée par le sacrement, ce qui semble avoir été l'opinion de Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. X, mais alors, pour parler un langage exact, il faudra dire que le caractère est constitué par cette modification réelle qui, survenant dans l'âme, l'établit dans de nouvelles relations avec Dieu.

2° En définissant que le caractère est imprimé dans l'âme, Denzinger, n. 734, l'Église indique assez qu'il est réel non à la manière des substances, mais d'une façon analogue à l'empreinte d'un sceau, c'est-à-dire qu'il faut y voir une sorte de perfection accidentelle qui communique à l'âme une ressemblance ou des propriétés d'ordre surnaturel. O. Laake, p. 184-190; L. Farine, *Der sakramentale Charakter*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 6-18. Jusque-là les théologiens sont d'accord; mais si on leur demande quelle est cette perfection, les uns répondent, avec saint Thomas, qu'elle est une sorte de puissance puisqu'elle confère le pouvoir d'exercer certains actes du culte divin; d'autres, tels saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI; Suarez, *De sacr.*, part. I, disp. XI; Bellarmin, *De sacr. in gen.*, l. II, c. XIX, y voient une sorte d'*habitus* ou de disposition, d'ornement de l'âme, qui n'est ordonné à aucun acte spécial; d'autres enfin avec de Lugo, *De sacr. in gen.*, disp. VI, sect. III, regardent le caractère comme une capacité ou réceptivité purement passive. Cette divergence de vues s'explique par la diversité des relations qui naissent du caractère; selon que l'on considère telle ou telle comme prédominante, on est conduit à assigner au caractère une nature différente. Ainsi, on ne saurait nier que tout au moins le caractère presbytéral ou épiscopal signifie une véritable puissance, réelle et active, mais d'autre part, ce concept de puissance ne répond pas complètement à l'idée de cachet, de ressemblance divine imprimé dans l'âme par le caractère.

3° Pour le même motif, les théologiens se sont également partagés au sujet du siège du caractère. Cette qualité surnaturelle est-elle fixée directement sur la substance de l'âme, ou affecte-t-elle immédiatement l'intelligence ou la volonté, ou ces deux facultés à la fois? Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIII, a. 4, ad 3um, tient que le caractère est une qualité intellectuelle, attendu que les actes du culte divin, qu'il donne le pouvoir d'exercer, sont des actes de foi extérieurs, donc des actes intellectuels. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI, le place dans la volonté; saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI, dans l'une des facultés; enfin, Bellarmin, Suarez, de Lugo le font résider dans la substance même de l'âme. Cette controverse a été naturellement négligée par les théologiens imbus de la philosophie cartésienne qui niait toute distinction entre l'âme et ses facultés. O. Laake, p. 190-194.

III. Rôle et propriétés. — La métaphore traditionnelle de *sigillum, signaculum*, exprime parfaitement le rôle et les propriétés du caractère sacramentel. Le sceau imprime sa ressemblance là où il est apposé; les documents qui en sont revêtus prennent un caractère officiel; il est un signe et aussi une garantie légale de propriété pour les objets qui en sont marqués. D'une façon analogue le caractère sacramentel, disent les anciens scolastiques, est un signe configuratif et consécratoire, distinctif et salutaire. Ces qualificatifs définissent les relations du caractère avec Dieu, avec l'Église et avec la grâce et il ne reste plus pour en donner une idée complète qu'à noter qu'il est indélébile.

1° Considéré par rapport à Dieu, le caractère est un cachet de ressemblance particulière avec Dieu et de consécration spéciale à son service.

1. Le nom seul de caractère implique l'idée d'une ressemblance imprimée dans l'âme, mais d'une ressemblance avec qui? Avec Dieu, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 1, car Dieu imprime en nous son caractère. C'est pourquoi l'Église, dans l'absoute qu'elle prononce sur chacun de ses défunts, représente à Dieu que ce fidèle *insignitus est signaculo sanctæ Trinitatis*. Or, ajoute saint Thomas, le Verbe de Dieu est la figure, le caractère, χαρακτὴρ, du Père, Heb., I, 3; c'est donc très spécialement l'image de Jésus-Christ qui est imprimée dans l'âme. Tel est le sens de la définition magistrale rappelée par le même docteur : *Character est distinctio* (un signe distinctif) *a charactere æterno* (par le Verbe) *impressa animæ rationali secundum imaginem consignans* (consacrant) *trinitatem creatam* (l'âme, l'intelligence et la volonté) *Trinitati creanti et recreanti* (à la Trinité, auteur de la nature et de la grâce) *et distinguens a non consignatis secundum statum fidei* (et distinguant en différentes catégories ceux qui en sont marqués de ceux qui ne le sont pas).

2. Les Pères ont fréquemment comparé l'empreinte sacramentelle à l'effigie des monnaies, au signe de propriété dont le maître marque ses brebis, au stigmate autrefois imprimé sur le corps des soldats. Le caractère est donc une sorte de livrée spirituelle (mais inhérente à l'âme), *quicumque baptizati estis, Christum induistis*, Gal., III, 27, un signe de domesticité spéciale de l'âme vis-à-vis de Dieu, c'est-à-dire de consécration à son service : *Vos estis Christi*. I Cor., III, 23. Cette consécration n'est donc pas purement nominale comme celle d'un temple ou d'un calice ou comme celle qu'entendait Durand, mais elle n'est pas nécessairement sanctifiante, puisque, selon le langage des Pères, elle demeure même chez les déserteurs.

3. Cette double idée d'une ressemblance avec Dieu et spécialement avec Jésus-Christ et d'une consécration perpétuelle résultant du caractère est réunie dans la théorie de saint Thomas qui regarde le caractère comme une participation à la puissance sacerdotale du Christ. Le caractère, dit-il, *ibid.*, a. 3, investit l'homme du pouvoir d'être le sujet ou le ministre de certains actes du culte divin. Or, le culte chrétien tout entier, découle comme de sa source, du sacerdoce du Christ. Il est donc manifeste que le caractère du Christ, *cujus sacerdotio configurantur fideles secundum characteres sacramentales qui nihil aliud sunt quam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ*. Voir col. 291.

De là les conclusions suivantes : *a*. Le caractère sacramentel, participation imparfaite du sacerdoce dont le Christ possède la plénitude, ne saurait exister en Jésus-Christ. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 5. — *b*. Les fidèles marqués du caractère deviennent semblables au Fils de Dieu fait homme, car c'est en tant qu'homme-Dieu que Jésus-Christ est prêtre. — *c*. L'empreinte sacerdotale reçue ainsi par les fidèles leur confère le pouvoir d'être les sujets ou les ministres, c'est-à-dire les instruments du pouvoir sacerdotal que Jésus-Christ, souverain prêtre, exercera en eux et par eux. Ils deviennent donc à des degrés divers, selon le caractère reçu, comme des membres dans lesquels et par lesquels agit Jésus-Christ chef invisible de l'Église. Cf. Eph., V, 12, 16; IV, 30.

Cependant, quels sont les actes du culte auxquels se

rapporte ce pouvoir sacerdotal conféré par les trois sacrements qui impriment un caractère? Ce sont, dit saint Thomas, *ibid.*, a. 6, quant au baptême, les actes nécessaires au salut personnel de l'homme; la confirmation rend apte à professer publiquement la foi, à titre officiel, militaire; enfin l'ordre constitue les ministres des sacrements et les chefs des fidèles. Cette conception d'une sorte de puissance sacerdotale conférée déjà par le baptême, d'une sorte de sacerdoce laïc à côté du sacerdoce proprement dit est en accord frappant avec le texte connu de saint Pierre. I Pet., II, 9.

4. Si ces trois sacrements et eux seuls impriment un caractère, c'est bien parce que Dieu l'a voulu ainsi; mais il est aisé de montrer l'harmonie de cette disposition divine. Le caractère revêt celui qui le reçoit de la ressemblance de Jésus-Christ : or Jésus-Christ est roi; il est le prophète, le révélateur de la loi nouvelle; il est le souverain prêtre. A ces trois titres essentiels correspondent trois caractères sacramentels; ceux de sujets du royaume du Christ, de soldats chargés de combattre ouvertement pour sa foi, de ministres, de représentants de sa fonction sacerdotale. L'auteur de la définition scolastique citée plus haut se place à un point de vue légèrement différent, lorsqu'il attribue au caractère la fonction de distinguer les fidèles *secundum statum fidei*. Saint Bonaventure, *IV Sent.*, l. IV, dist. VI, p. I, q. I, l'explique ainsi : *Character in his solum sacramentis imprimitur quæ respiciunt statum fidei determinatum. Triplex est autem status fidei, scilicet genitæ, roboratæ et multiplicatæ... ideo tria tantum sacramenta imprimunt characterem*. La doctrine, ci-dessus exposée, de saint Thomas, qui voit dans les différents caractères autant de degrés de participation au sacerdoce du Christ, se rapproche sensiblement de celle de saint Bonaventure.

L. Farine, *Der sakramentale Charakter*, p. 18-41, démontre que le triple caractère sacramentel configure le chrétien à Jésus-Christ, comme Dieu-homme dans le baptême, comme Dieu-roi dans la confirmation, et comme Dieu-prêtre dans l'ordination.

2° Considéré par rapport à la grâce que produit le sacrement, le caractère est un signe de cette grâce et dispose à la recevoir ou à la conserver.

1. Comment le caractère peut-il être le signe de la grâce alors qu'il est un effet du signe sensible sacramentel qui seul a la vertu de signifier et de produire la grâce? Pour l'expliquer, les scolastiques du XIIIe siècle distinguent dans le sacrement trois choses : *a*) le signe sensible pris isolément, *sacramentum tantum*; *b*) la grâce, *res sacramenti*, qui est signifiée et produite par le signe sensible, mais qui elle-même ne signifie aucun effet ultérieur du sacrement; *c*) un effet intermédiaire, *res et sacramentum*, tel que le caractère, qui est signifié et produit par le signe sensible et qui en même temps signifie la grâce. Cette théorie suppose d'abord que le caractère est distinct de la grâce et peut être produit sans elle; en second lieu, que le caractère est distinct d'elle là où il existe, ou tout au moins appelle l'existence de la grâce. Or ces deux points sont des mieux établis.

2. La distinction du caractère d'avec la grâce n'a pas été expressément définie par l'Église, mais elle est virtuellement contenue dans le dogme de l'indélébilité du caractère : d'ailleurs, s'il est une propriété du caractère que les Pères aient mise en lumière, c'est celle de sa persistance même chez les déserteurs de Dieu et de l'Église. En particulier, saint Augustin démontre longuement, comme on l'a vu, que le caractère baptismal peut être reçu sans la grâce de la régénération.

Conséquemment : *a*) dans le baptême, par exemple, l'effet immédiat du sacrement est le caractère et non pas la grâce, puisque le caractère s'imprime toujours pourvu que le sacrement existe, tandis que la grâce n'est jamais produite en l'absence du caractère. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI, p. I, q. VI. — *b*) Le caractère étant indépendant des dispositions du sujet est le même chez tous. De Lugo, *De sacr. in gen.*, disp. VI, sect. IV, n. 81. Ainsi on est baptisé ou on ne l'est pas, mais on ne peut pas l'être plus ou moins. S. Bonaventure, *ibid.*, dist. XXIV, p. II, n. 1, q. III. — *c*) Pour le même motif, alors que la grâce peut s'augmenter ou s'affaiblir, le caractère, une fois reçu, ne peut ni s'aviver, ni s'oblitérer.

3. L'*indélébilité* du caractère est la propriété qui le distingue le mieux de la grâce. Elle a été définie par l'Église en ce que l'homme garde, au moins jusqu'à la fin de sa vie, le signe imprimé dans son âme par les sacrements : toutefois, les théologiens s'accordent à reconnaître que le caractère persiste chez les élus et même chez les réprouvés pour la gloire des uns et pour la confusion des autres. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 5, ad 3um. De là saint Thomas conclut que si une personne baptisée, confirmée, ou ayant reçu le sacrement de l'ordre, venait à ressusciter, ces sacrements ne devraient pas lui être de nouveau conférés. *In Epist. ad Heb.*, c. XI, lect. VIII.

Si le caractère sacramentel est indélébile, c'est parce que Dieu l'a voulu tel, mais il est très convenable qu'il en soit ainsi. Dès lors, dit saint Thomas, *loc. cit.*, a. 5, que le caractère est une participation au sacerdoce de Jésus-Christ, il doit être perpétuel comme ce sacerdoce. Sans doute, il dépend de l'homme de recevoir ou non le sacrement qui confère le caractère, mais s'il reçoit validement le sacrement, il n'est pas en son pouvoir d'en empêcher les effets et il ne peut plus se dépouiller de cette consécration qui fait de lui un instrument de Jésus-Christ souverain prêtre.

4. En quoi le caractère diffère-t-il de la grâce? D'après saint Bonaventure, *In IV Sent.* l. VI, dist. V, p. I, q. II, la ressemblance divine produite par le caractère serait d'un degré inférieur à celle qui résulte de la grâce chez les bienheureux; on la trouve chez les justes à un degré suffisant pour le salut, degré qui exclut le mal du péché grave, mais non les misères de la vie présente; enfin, il est un degré de ressemblance bien imparfaite et insuffisante, mais qui néanmoins dispose à recevoir la grâce : c'est celle due au caractère. Saint Thomas préfère mettre en relief la fin à laquelle le caractère sacramentel est ordonné. La grâce destine l'homme à la possession de la gloire, tandis que le caractère fait de l'homme le sujet ou le ministre de certains actes du culte divin. *Ibid.*, a. 3.

5. Le caractère signifie la grâce en raison de la connexité morale qu'il a avec elle, attendu, dit saint Thomas, que la grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse accomplir dignement les actes du culte divin dont il devient, en vertu du caractère, le ministre ou le sujet. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 4, ad 1um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. I, a. 1, ad 5um. Ainsi : *a*) A ne considérer que la volonté de Dieu, le caractère ne devrait jamais être séparé de la grâce et, en effet, chez les enfants il n'existe jamais sans la grâce. Si parfois il en est autrement chez les adultes, c'est par leur faute et ils ont le devoir strict de le réparer. Ceci fait comprendre pourquoi avant l'hérésie des donatistes, les Pères ont habituellement considéré le caractère comme étant accompagné de la grâce, ce qui est effectivement son état normal. — *b*) Lorsque, faute des dispositions nécessaires chez le sujet du sacrement, la grâce n'a pas suivi le caractère, si l'obstacle qu'elle a rencontré vient à disparaître, elle se produit comme si le sacrement venait d'être reçu; autrement dit, selon l'expression théologique, le sacrement revit. Saint Augustin l'enseigne formellement au sujet du baptême : *Cum hæreticus se correxerit,... non iterum baptizandus est, quia ipsa ei reconciliatione præstatur ut ad remissionem peccatorum ejus... jam incipiat prodesse sacramentum quod acceptum scienter in schismate prodesse non poterat. De bapt.*, l. III, c. XIII, n. 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 146. Très communément

admise par la plupart des théologiens, cette doctrine a été étendue par eux à la confirmation et à l'ordre. En effet, ces sacrements ne pouvant pas être réitérés, s'ils ne pouvaient pas revivre, celui qui les aurait indignement reçus serait privé à jamais des grâces spéciales à ces sacrements, c'est-à-dire de secours indispensables pour accomplir dignement les actes auxquels ces sacrements le destinent. A la vérité, ces grâces spéciales sont des grâces actuelles, mais pour y avoir droit, il faut que le sujet soit en état de grâce habituelle. Tel est, d'après de Lugo, *De sacr. in gen.*, disp. VI, sect. IV, n. 81, l'enseignement commun. — *c*) Ces grâces spéciales auxquelles le caractère donne droit sont déjà un puissant secours pour conserver la grâce sanctifiante, mais le caractère contribue encore à cet effet d'une autre manière. Les Pères enseignent que le caractère fait fuir les démons qui l'ont en horreur et appelle sur celui qui en est revêtu la protection des bons anges, qui voient en lui quelqu'un de leur famille. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, I, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 374.

3° Si l'on envisage le caractère par rapport à l'Église, il est un signe qui distingue les fidèles, soit de ceux qui n'appartiennent pas à l'Église, soit entre eux, en les partageant en différentes classes.

1. Il va de soi que Dieu n'a pas besoin du caractère pour reconnaître ceux qui lui appartiennent. Quant aux bons anges, nous savons par les Pères que le caractère sacramentel est comme une lettre de recommandation et qu'il fait fuir les démons : néanmoins, saint Thomas enseigne que le caractère ne leur est pas nécessaire pour distinguer les fidèles. C'est donc seulement par rapport aux hommes que le caractère serait une marque distinctive, mais comment cela se peut-il, puisqu'il est invisible? Cette difficulté disparait si l'on observe que les fidèles croient à l'existence du caractère chez ceux qui ont reçu le sacrement qui le confère. Par suite, dès que l'on a la preuve, facile à obtenir, qu'un tel a été baptisé, confirmé ou ordonné, on tient que ces sacrements ont imprimé en lui leur caractère et on l'admet dans l'Église aux actes pour lesquels ce caractère est requis. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. I, a. 2. Sans doute il peut arriver, dans un cas particulier, que l'Église soit trompée, cf. tit. *De presbytero non baptizato*, l. III Decr., mais cette erreur tout accidentelle n'infirme pas la possibilité de connaître en règle ordinaire, avec toute la certitude nécessaire, la validité du sacrement en cause. En ce sens, le caractère est bien, comme l'enseigne le décret aux Arméniens, Denzinger, n. 570, *signum a ceteris distinctivum*, et constitue, selon le sacrement d'où il dérive, les fidèles dans des classes véritablement distinctes. Le baptisé est séparé des infidèles, devient membre du corps du Christ et acquiert le droit aux sacrements; la confirmation le sépare des simples fidèles en le sacrant officiellement soldat du Christ; enfin, s'il reçoit l'ordre, il sera séparé du reste du peuple et appartiendra à la hiérarchie sacrée.

2. Les considérations précédentes fixent la place du caractère dans la théologie de l'Église. — *a*) Si, avec les théologiens, on rapporte à l'âme de l'Église non seulement la grâce sanctifiante et les dons qui en sont inséparables, mais encore les dons gratuits, attendu qu'elle tient les uns et les autres de Jésus-Christ, son chef invisible, les caractères sacramentels devront être rangés dans cette dernière catégorie. Toutefois, ceux chez qui ils existent, sans être accompagnés de la grâce sanctifiante, ne sont unis à l'âme de l'Église que d'une façon imparfaite. — *b*) D'autre part, la validité de tous les sacrements dépend du baptême et celle de tous les autres sacrements, le mariage excepté, suppose chez le ministre l'ordre presbytéral ou épiscopal. Or, les sacrements sont les moyens ordinaires par lesquels la vie surnaturelle est communiquée aux fidèles : par conséquent, le caractère du baptême et celui de l'ordre sont la condition normale de la vie surnaturelle de l'Église. — *c*) Enfin ces mêmes caractères du baptême et de l'ordre sont également essentiels pour l'existence du corps de l'Église et spécialement de la hiérarchie qui donne à ce corps son unité sociale. La perpétuité de l'Église est tout particulièrement intéressée à la permanence du caractère épiscopal, parce que, s'il venait à faire défaut, le remplacement des ministres sacrés deviendrait impossible.

IV. Le quasi-caractère. — La permanence des effets de l'extrême-onction et surtout du mariage a induit certains théologiens allemands, cf. Laake, *Über den sakramentalen Charakter*, p. 156-201, à considérer ces deux sacrements comme produisant quelque chose d'analogue au caractère, ou quasi-caractère, en vertu duquel ils ne peuvent pas être réitérés à volonté et jouissent de la propriété de revivre dans les mêmes conditions que le baptême, la confirmation et l'ordre. Schwetz, *Theologia dogmatica*, 5e édit., Vienne, 1869, t. III, p. 166 sq; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten*, 5e édit., Munster, 1894, p. 104; Berlage, *Katolische Dogmatik*, Munster, 1864, t. VII, p. 73.

M. Farine, *Der sakramentale Charakter*, p. 77-95, tout en reconnaissant que le sacrement de mariage n'imprime aucun caractère sacramentel et ne constitue pas les époux dans un état sacramentel particulier, trouve cependant dans ce sacrement une analogie symbolique avec le caractère sacramentel, puisque le mariage constitue principalement et immédiatement un état permanent, et signifie les grâces d'état auxquelles il donne droit.

Cette assimilation des effets de l'extrême-onction et du mariage à ceux du caractère sacramentel est manifestement peu heureuse. Le caractère confère à ceux qui le reçoivent un certain pouvoir dans l'Église où il les constitue en tant que fidèles, *secundum statum fidei*, dans une classe distincte. Or ni l'extrême-onction ni le mariage ne confèrent au sujet aucun pouvoir dans l'Église, et s'il est vrai que le mariage établit les époux dans un nouvel état de vie et leur donne certains droits, ces droits et cet état ne modifient en rien le rang qu'ils occupaient auparavant dans la société des fidèles. Ainsi la dénomination de quasi-caractère ne repose sur aucune base solide. Sans doute l'extrême-onction ne peut être réitérée dans le cours de la même maladie, non plus que le mariage du vivant de l'autre conjoint, et de plus, ce dernier sacrement crée un lien indissoluble; aussi la réviviscence de ces deux sacrements est très vraisemblable, mais ces raisons ne suffisent point à faire conclure que ces sacrements laissent dans l'âme une impression plus ou moins durable, analogue au caractère. Si, dans certaines limites, on ne peut pas les réitérer, c'est uniquement en vertu d'une défense divine qui résulte implicitement de la fin du sacrement d'extrême-onction et qui a été portée explicitement par Jésus-Christ pour le mariage. La réviviscence de ces sacrements ne serait pas un meilleur argument en faveur du quasi-caractère, puisque les théologiens qui l'admettent la déduisent uniquement de l'impossibilité relative de leur réitération.

Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, s.d.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. VI, dist. VI, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 136-145; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. I, Paris, 1873, t. X, p. 86-96; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VI, q. XXI, Paris, 1894, t. XVI, p. 615-654; tous les commentateurs du IVe livre des *Sentences* et de la IIIe partie de la *Somme théologique*; tous les théologiens qui ont traité des sacrements en général, notamment Suarez, Vasquez, Tolet; de Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. VI; Bellarmin, *De sacr. in genere*, l. II, c. XVII sq.; Franzelin, *De sacramentis in genere*, th. XII, XIII; Gihr, *Die heiligen Sakramente*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I; Lorinser, *De charactere sacramentali*, 1844; O. Laake, *Über den sakramentalen Charakter*, Munich, 1903; J. L. Farine, *Der sacramentale Charakter. Ein dogmatische Studie*, dans *Strassburger theologische Studien*, Frib.-en-B., 1904, t. VI, fasc. 5.

H. Moureau.

1. CARAFA Antoine, savant hellénisté et pieux prélat, né à Naples en 1538, mort à Rome le 14 janvier 1591, eut pour précepteur Guillaume Sirlet. Neveu de Paul IV, il avait tout jeune été appelé à la cour pontificale par son oncle et avait reçu les titres de camérier et de chanoine de la basilique de Saint-Pierre. Disgracié bientôt avec tous les membres de sa famille et privé de son bénéfice, il se retira à Bologne. Rappelé à Rome au début du pontificat de saint Pie V et réintégré au chapitre de Saint-Pierre, il fut créé cardinal en 1568. Il eut successivement les titres de Sainte-Marie in Cosmedin, de Sainte-Marie in Via lata, de Saint-Eusèbe et des Saints-Jean-et-Paul. Il fut préfet de la S. C. du Concile et fut membre des congrégations spécialement chargées de la correction du missel, du bréviaire et de la Vulgate. Grégoire XIII le nomma bibliothécaire de la Vaticane, à qui il a légué 70 manuscrits grecs, et Sixte V, préfet de la S. C. des Évêques et Réguliers. Il prit une part considérable à la correction de la Vulgate. Voir VULGATE. Il prépara aussi l'édition de la Bible des Septante d'après le *Vaticanus* 1209, in-fol., Rome, 1586. Voir SEPTANTE (*Version des*). Il travailla avec le cardinal Sirlet à corriger, d'après les manuscrits, le texte du commentaire d'Élie de Crète sur quelques discours de saint Grégoire de Nazianze. Il décida Ciaconius à éditer les œuvres de Jean Cassien; il fournit lui-même des notes et surveilla l'édition des *Conférences*, publiée à Rome, en 1588. *P. L.*, t. XLIX, col. 17; M. Petschenig, dans le *Corpus script. eccl. latin.* de Vienne, 1888, t. XVII, p. CV-CX. Il traduisit en latin le commentaire de Théodoret sur les Psaumes, une chaîne grecque sur le Pentateuque, et il fit traduire par le P. Comitolo la chaîne grecque sur Job. Il publia aussi la *Catena explicationum veterum Patrum in omnia tam V. quam N. T. cantica*, in-8°, Padoue, 1565; Cologne, 1573. Il recueillit les décrétales des papes, dont l'édition fut terminée par Antoine d'Aquin : *Epistolæ decretales summorum pontificum*, 3 in-fol., Rome, 1591, voir col. 1244, et, avec le concours de Pierre Morin, beaucoup d'actes de conciles, *Conciliorum collectio*, 4 in-fol., Rome, 1608. Il laissa en manuscrit des notes apologétiques sur la vie de Paul IV, qui ont été publiées par Caraccioli, *De vita Pauli IV*, Cologne, 1612, et un commentaire perpétuel des canons du concile de Trente, qu'il a légué à Comitolo et qui est conservé à la bibliothèque Vaticane, lat. 6326.

Eggs, *Purpura docta*, l. V, § 16; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 96-97; P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890, p. 63-94, 131-139.

E. MANGENOT.

2. CARAFA Grégoire, théatin italien, né à Naples, supérieur général de son ordre en 1644 et, en 1648, évêque de Cassano. Il mourut archevêque de Salerne en 1676. Il a publié : 1° *Disputationum theologicarum in Iam IIæ D. Thomæ Aquinatis a q. I usque ad XVII inclusive*, Naples, 1628, t. I; 2° *Opusculum philosophicum de concursu causæ primæ cum secundis*, Naples, 1634; 3° *De monomachia seu duello*, Rome, 1647. Le P. Silos dit à propos de ce dernier ouvrage : *materiam ita versavit ut plane exhauserit.*

Toppi, *Bibliotheca neapolitana*, Naples, 1678, p. 178; Silos, *Historiarum clericorum regularium a congregatione condita, pars altera*, Rome, 1655, p. 174-175; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1721, t. VIII, col. 354-355; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 219-221; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 283.

A. PALMIERI.

CARAMUEL Y LOBKOVITZ Jean, né à Madrid, le 23 mai 1606. Encore enfant, il montra pour les mathématiques des aptitudes extraordinaires. A douze ans, dit-on, il avait déjà composé et publié des tables astronomiques. En une seule année, il parcourt le cycle des études de grammaire, de rhétorique et de poétique et se fait remarquer par son talent de versificateur. Après avoir étudié la philosophie à Alcala, sous la conduite du péripatéticien Benoît Sanchez, il entre au monastère de la Espina, situé dans le diocèse de Palentia et appartenant à l'ordre de Cîteaux. Il y fait profession au bout d'un an, puis vient à Salamanque étudier la théologie, et retourne enfin à Alcala où il enseigne, pendant trois ans, la science sacrée aux religieux de son ordre. Envoyé dans les Flandres, au monastère de Dunes, il s'adonne avec grand succès à la prédication; en 1638 il prend à Louvain le degré de docteur en théologie. Peu après, il est choisi pour abbé de Melrose, en Écosse, puis pour vicaire général de l'abbé de Cîteaux en ce qui concerne l'Angleterre, l'Irlande et l'Écosse; nommé ensuite à l'abbaye de Dissembourg, au diocèse de Mayence, il attire sur lui par ses travaux apostoliques et les succès prodigieux qu'il obtient, l'attention de l'évêque de Mayence, Anselme Casimir, dont il devient le suffragant. Obligé de quitter le Palatinat, il est envoyé par le roi d'Espagne à la cour de l'empereur Ferdinand III qui lui donne les abbayes bénédictines de Montserrat et de Vienne; en même temps il devient le vicaire général du cardinal Ernest de Harrach, archevêque de Prague. Les Suédois ayant mis le siège devant cette ville, Caramuel lève une troupe d'ecclésiastiques et se distingue par son habileté et son courage dans le combat. La paix signée, il reprend en Bohême ses travaux apostoliques et convertit un grand nombre d'hérétiques. Il était désigné pour l'évêché de Kœnigsgratz, lorsque le pape Alexandre VII le manda à Rome en 1655; quelque temps après, il fut nommé à l'évêché de Campagna et Satriano, dans le royaume de Naples; il s'en démit en 1673 et, quelques mois plus tard, le roi d'Espagne lui donna l'évêché de Vigevano. Il mourut dans sa ville épiscopale et fut enterré dans sa cathédrale. Sur sa tombe, on lit cette courte inscription : *Magnus Caramuel, episcopus Vigevani.* De ses nombreux écrits, dont on trouvera la liste dans Niceron, *Mémoires*, t. XXIX, p. 265 sq., nous citerons seulement ceux qui traitent des matières théologiques : 1° *Theologia regularis sanctorum Benedicti, Augustini, Francisci regulas commentariis dilucidans*, in-fol., Bruges, 1638; in-4°, Francfort, 1644; Venise, 1651; in-fol., Lyon, 1665; 2° *Motivum juris quod in curia romana disceptatur de cardinalis Richelii cistercienses abbatis generalis erga universum ordinem auctoritate et potestate. Itemque de quatuor primorum Patrum abbatum, de Firmitate, Pontiniaci, Claræ Vallis et Morimundi in suas filiationes jurisdictione*, in-4°, Anvers, 1638; 3° *Bernardus Petrum Abælardum et Gilbertum Porretanum triumphans*, in-4°, Louvain, 1639, 1644; 4° *Scholion elimatum ad regulam sancti Benedicti, libellum sancti Bernardi de præcepto et dispensatione elucidans; in quo demonstratur sanctum hunc doctorem opiniones benignas semper fovisse*, in-4°, Louvain, 1641; Francfort, 1644; Venise, 1651; 5° *Mathesis audax, rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam arithmeticis, catoptricis, staticis, dioptricis, astronomicis, musicis, chronicis et architectonicis fundamentis substruens exponensque*, in-4°, Louvain, 1642, 1644; 6° *Theologia moralis ad prima eaque clarissima principia reducta*, in-fol., Louvain, 1643; 7° *Epistola ad Gassendum de Germanorum protestantium conversione*, in-4°, 1644; 8° *Epistola ad eumdem de infallibilitate papæ*, in-4°, 1644; 9° *Maria, liber de laudibus Virginis Matris*, in-4°, Prague, 1647; 10° *Benedictus christiformis, sive sancti Benedicti vita iconibus in ære incisis, carminibus et conceptibus moralibus exornata*, in-fol., Prague, 1648; 11° *Sancti Romani imperii pacis licitæ demonstratæ prodromus et syndromus*, in-4°, Francfort, 1648; 12° *Sancti Romani imperii pax medullitus discussa et ad binas hypotheses reducta, sub primam condemnata et dissuasa, sub secundam pia, licita et valida demonstrata,*

in-4°, Francfort, 1648; in-fol., Vienne, 1649; de ces deux ouvrages, relatifs au traité de Westphalie, le second est une réponse à un livre paru sous le nom d'Ernestus ab Eusebiis et intitulé : *Judicium theologicum super quæstione : an pax qualem desiderant protestantes sit secundum se illicita;* 13° *Encyclopædia concionatoria, seu conceptus morales quibus aut Evangelia aut sanctorum virtutes celebrantur et elucidantur,* in-4°, Prague, 1649; 14° *Theologia fundamentalis,* in-4°, Francfort, 1651; in-fol., Rome et Lyon, 1667; 15° *Hierarchia ecclesiastica; de summi pontificis, patriarcharum, archiepiscoporum, episcoporum, abbatum, sacerdotum, diaconorum, hypodiaconorum, clericorumque inferiorum ordinum, electione, promotione, necessitate et honestate,* in-fol., Prague, 1632; 16° *Theologia rationalis, seu præcursor logicus,* in-fol., Francfort, 1654; 17° *Cabalæ theologicæ excidium, sive contra cabalistas qui ne unum quidem de Deo verbum in sacris Bibliis contineri somniarunt,* avec traduction en hébreu des trois premiers livres de la *Summa contra gentes,* due à Joseph Ciantes; 18° *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra novam, singularem improbabilemque Prosperi Fagnani opinationem,* in-4°, Lyon, 1663, mis à l'index par décret le 15 janvier 1664; 19° *Theologia intentionalis,* in-fol., Lyon, 1664; 20° *Theologia præterintentionalis,* in-fol., Lyon, 1664; 21° *Theologiæ regularis tomus alter, varias epistolas exhibens, in quibus dilucidantur gravissimæ circa eam difficultates,* in-fol., Lyon, 1665; 22° *Haplotes de restrictionibus mentalibus,* in-4°, Lyon, 1674; 23° *Trimegistus theologicus,* in-fol., Vigevano, 1679; 24° *Logica moralis seu politica,* in-fol., Vigevano, 1680.

Les contemporains de Caramuel, ses adversaires eux-mêmes admiraient l'extraordinaire souplesse de son esprit et l'étendue de ses connaissances. Mandé à Rome parce que la vigueur avec laquelle il avait, dans sa *Theologia fundamentalis,* exposé les objections des athées et des libertins, rendait sa foi suspecte, il se disculpa sans peine et étonna le pape Alexandre VII par l'habileté de ses réponses. L'auteur de l'*Anticaramuel,* connu sous le nom d'Humanus Erdemann, écrivait de lui : *ingenium habet ut octo, eloquentiam ut quinque, judicium ut duo.* Malheureusement son goût pour les affirmations singulières et paradoxales l'entraîne, en matière dogmatique, dans des spéculations plus que téméraires, et en morale à des solutions singulièrement relâchées. Dans sa *Mathesis audax,* il soutient que l'on peut résoudre, *avec la règle et le compas,* les questions les plus difficiles de la théologie, même le problème de la grâce et de la liberté. En morale, au jugement de saint Liguori, il est incontestablement le prince des laxistes. On lui attribue communément la 24e et la 25e des propositions condamnées par Alexandre VII ainsi que la 48e et la 49e de celles que rejeta Innocent XI. Certaines de ses affirmations, prises au pied de la lettre, laisseraient croire qu'il ne voit dans le probabilisme qu'un moyen commode d'échapper à l'obligation des lois; il attribue d'autre part à la probabilité purement extrinsèque une autorité exagérée. Il a défendu très vivement l'opinion scotiste d'après laquelle les préceptes de la seconde table ne sont que des lois positives, dépendant uniquement de la volonté de Dieu.

Les doctrines exposées par Caramuel dans sa *Theologia fundamentalis* ont été critiquées par un théologien espagnol, Louis Crespi de Borja, évêque de Placencia, dans ses *Quæstiones selectæ morales,* in-4°, Lyon, 1658, et défendues par l'Italien François Verde, dans les *Positiones selectæ theologiæ fundamentales Caramuelis,* in-fol., Lyon, 1662. Voir CARDENAS, col. 1713.

Niceron, *Mémoires,* Paris, 1734, t. XXIX; de Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis,* Cologne, 1656; Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* Madrid, 1783, t. II, p. 666-671; Werner, *Geschichte der katholischen Theologie,* Munich, 1889, p. 59 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. II, col. 589 sq.; Dœllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche,* Nordlingen, 1889, t. I, passim; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 501-502; *Kirchenlexikon,* t. II, art. *Caramuel.*

V. OBLET.

CARBONE Louis, de Costacciaro, près de Pérouse, professa la théologie dans cette ville. Les renseignements biographiques nous manquent sur cet ecclésiastique dont les ouvrages forment une bibliothèque. Nous pouvons indiquer les suivants, qui ont trait à la théologie, omettant ceux qui regardent la rhétorique et l'éloquence, dont le nombre est aussi considérable. Sauf indication contraire, tous ces livres ont été imprimés à Venise : *Introductio in sacram theologiam sex libris comprehensa,* in-8°, 1582, 1589; *De pacificatione et dilectione inimicorum, injuriarumque remissione, cum appendice de amore et concordia fraterna,* in-8°, Florence, 1583; Venise, 1586; inséré dans la collection *Tractatus universi juris,* Venise, 1584, t. XII, p. 249; on trouve aussi l'appendice imprimé à part aux mêmes lieux et dates. Ce traité fut traduit en italien par Léon Cernoti, chanoine du Saint-Sauveur de Venise : *Trattato dell' amore e concordia fraterna,* in-8°, 1592; *Vir justus vel de laudibus hominis christiani centuria,* in-8°, 1585. Ce traité fut traduit en italien par le même Cernoti : *L'uomo giusto, o la centuria delle lodi dell' uomo christiano,* in-4°, 1594, 1599; *Interior homo vel de suipsius cognitione,* in-8°, 1585; *Compendium absolutissimum totius Summæ theologicæ D. Thomæ,* in-4°, 1587; Cologne, 1608, 1620; *Fons vitæ et sapientiæ, vel ad veram sapientiam acquirendam hortatio,* in-8°, 1588; *Orationis dominicæ ampla expositio,* in-8°, 1590, 1610; *Tractatus de omnium rerum restitutione, in quo de bonis animi, corporis et fortunæ restituendis disputatur,* in-8°, 1592; *Introductio ad catechismum sive doctrinam christianam,* in-8°, 1596; *De præceptis Ecclesiæ, opusculum utilissimum in quo plene et ad populum docendum Ecclesiæ explicantur præcepta,* in-4°, 1596; *Introductiones in logicam,* in-8°, 1597; *Introductiones in universam philosophiam,* in-8°, 1599; *Tractatus de legibus... in quo omnium divinarum humanarumque legum fundamenta, causæ, proprietates effectusque tractantur... atque quæstionum D. Thomæ de legibus et multorum titulorum utriusque juris commentarius,* in-4°, 1599, 1600; *Summæ summarum casuum conscientiæ, sive theologiæ totius practicæ in 3 tomos distributæ,* in-4°, 1606; *Catalogus scholasticorum theologorum seu interpretum Summæ D. Thomæ,* in-4°, Cologne, 1618. On a diverses fois confondu cet auteur avec son homonyme Lodovico Carbone, littérateur de Ferrare, qui écrivait au XVe siècle, mais leurs œuvres sont tout à fait diverses.

L. Jacobilli, *Bibliotheca Umbriæ,* Foligno, 1658; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 50.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CARBONNELLE Ignace, jésuite belge, naquit à Tournai, le 1er février 1829. Entré dans la Compagnie de Jésus, le 8 septembre 1844, il professa les mathématiques et la mécanique au collège Notre-Dame de la Paix à Namur, puis pendant deux ans la rhétorique à Tournai. En 1861, il partit pour les Indes-Orientales et enseigna les sciences au collège Saint-François-Xavier à Calcutta. Il rentra en Belgique en 1868, et pendant quelque temps donna au collège de la Compagnie de Jésus à Louvain le cours d'astronomie et de mathématiques, en même temps qu'il collabora aux *Études religieuses* de Paris. Bien qu'il se soit principalement adonné aux sciences physiques et mathématiques, le P. Carbonnelle était préparé, par de fortes études théologiques, à aborder l'œuvre maîtresse de sa vie, savoir les questions relatives à la conciliation de la science et

de la foi. En 1877, il fonda la Société scientifique de Bruxelles, dont il fut jusqu'à sa mort, le 4 mars 1889, le secrétaire général, et qui a pour devise cette proposition du concile du Vatican : *Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest. Constitutio de fide catholica*, c. IV. Le principal ouvrage théologico-scientifique du P. Carbonnelle parut, d'abord dans la *Revue des questions scientifiques*, et ensuite sous le titre : *Les confins de la science et de la philosophie*, 2 in-12, Paris, 1881. Citons encore, dans le même ordre d'idées : *Les documents ecclésiastiques relatifs à l'unité substantielle de la nature humaine*, in-8°, Louvain, 1877; *L'encyclique du 4 août 1879 et la science*, in-8°, Bruxelles, 1879; *Une accusation d'hérésie*, dans la *Revue des questions scientifiques*, t. XIX, p. 168-188.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 725-728; Georges Lemoine, *Le R. P. Carbonnelle*, dans la *Revue des questions scientifiques*, t. XXV, avril 1889.

J. Van den Gheyn.

CARDENAS (Jean de), jésuite espagnol, né à Séville en 1613, entra dès l'âge de quatorze ans dans la Compagnie de Jésus où il eut à remplir durant de longues années les charges de recteur et de provincial. Mais sa merveilleuse facilité pour l'étude et son extrême souplesse d'esprit lui permirent de se consacrer, sans négliger en rien ses devoirs administratifs, à des travaux intellectuels d'ordre varié, qui tous lui font grand honneur et lui assurent, en particulier, un rang éminent parmi les moralistes de son époque : il a été inscrit par saint Alphonse au nombre des auteurs « classiques *in re morali* ». Son principal ouvrage est un examen critique des opinions morales dont le cistercien Jean Caramuel s'était fait l'avocat souvent trop indulgent : *Crisis theologica bipartita, sive disputationes selectæ ex morali theologia, in quibus pro votis illustrissimi D. D. Joannis Caramuelis, utque operi ejus interrogatorio respondeatur, quamplurimæ ejus opiniones et argumentationes ad præfatam crisim vocantur*, in-fol., Lyon, 1670. Pris à partie, de ce chef, par le dominicain français Jacques de Saint-Dominique, Cardenas publia, dans une troisième partie de l'ouvrage réédité à Séville en 1680, une défense du probabilisme modéré, ainsi qu'une méthode précise pour distinguer les opinions probables des improbables. Après la mort de l'auteur survenue à Séville le 6 juin 1684, une quatrième partie contenant des notes et éclaircissements sur les 65 propositions condamnées par Innocent XI en 1679, fut ajoutée comme *Opus postumum* aux trois premières dans les éditions de Venise de 1694, 1700 et 1710. Cette dernière partie a été souvent réimprimée à part sous ce titre définitif : *Crisis theologica in qua plures selectæ difficultates ex morali theologia ad Lydium veritatis lapidem revocantur ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI P. M. in diplomate damnante sexaginta quinque propositiones*, in-fol., Séville, 1687; Cologne, 1690; in-4°, Venise, 1693, 1696, etc. L'œuvre de Cardenas se distingue surtout par la clarté de l'exposition et la solidité des raisonnements; mais il donne trop d'ampleur à sa pensée et les digressions incessantes qui le ramènent aux prises à chaque instant avec ses adversaires rigoristes, Tagnan, Mercœur, Baron et Gonet, rendent souvent la lecture pénible et embarrassée. On lui reproche aussi, mais c'était le défaut de son époque, un contrôle trop peu sévère dans le choix des citations qu'il apporte à l'appui de ses principes. Cf. part. IV, diss. VI, p. 47. Ses autres productions sont un traité dogmatique sur « l'infinie dignité de la mère de Dieu » : *Geminum sidus Mariani diadematis, sive duplex disputatio de infinita dignitate Matris Dei, atque de ejus gratia habituali infinita simpliciter*, in-4°, Séville, 1660; des opuscules ascétiques devenus fort rares, comme les *Sept méditations sur Jésus crucifié*, Séville, 1678; des biographies pieuses : *Historia de la vida y virtudes de la venerable Virgen Damiana de las llagas*, in-4°, Séville, 1675; *Breve relacion de la muerte, vida, y virtudes del venerable Cavallero D. Miguel Mañara Vicentelo de Leca*, in-4°, Séville, 1679.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 431; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, art. *Joannes de Cardenas*, de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 734-737; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 595; Doellinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 39-41. 46.

P. Bernard.

CARDINALES (Vertus). — I. Étymologie. II. Historique. III. Définitions.

I. Étymologie. — « Les vertus cardinales sont ainsi nommées par analogie avec les gonds, *cardines*, sur lesquels s'appuie le mouvement des portes. » S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIII, q. II, a. 1, sol. 2^a, *Opera omnia*, Parme, 1857, t. VII, p. 358. Cf. S. Bonaventure, *ibid.*, Quaracchi, t. III, p. 721. Pour justifier cette étymologie le docteur angélique analyse subtilement les trois termes qui définissent la fonction des gonds : *servir d'appui*, servir d'appui *à une porte*, servir d'appui *au mouvement* d'une porte, et s'ingénie, non sans vraisemblance, à leur faire correspondre les aspects ou propriétés des vertus cardinales.

1° « Par la porte on pénètre dans l'intérieur d'une maison : toute porte est en vue de ce mouvement ultérieur. Les vertus théologiques, ayant pour objet la fin ultime, qu'elles atteignent efficacement, n'offrent rien de commun avec l'idée *d'entrée*, de porte, et c'est pourquoi on ne les nomme point cardinales. Il en est de même des vertus intellectuelles qui ont trait à la vie contemplative, laquelle n'est pas ordonnée à une vie ultérieure, mais bien plutôt ordonne à soi la vie active. Les vertus morales, au contraire, sont des perfections de la vie active, leurs actes ne visent pas directement la fin ultime, mais certains objets qui y conduisent. C'est pourquoi les vertus cardinales ne se rencontrent que parmi les vertus morales. » S. Thomas, *loc. cit.*; cf. *De virtutibus in communi*, a. 12, ad 24um, *Opera*, Parme, 1856, t. VIII, p. 576; S. Bonaventure, *loc. cit.*

2° Si l'on objecte que les vertus théologiques sont elles aussi un point d'appui pour la vie morale, saint Thomas répond en insistant sur une autre propriété des gonds : « Les vertus théologiques sont appelées fondement, ancre, racine, toutes expressions qui désignent le point d'appui d'une chose à l'état statique ; aussi conviennent-elles aux vertus théologiques qui ont pour objet la fin, dans laquelle on se repose ; le gond au contraire désigne le point d'appui d'une chose *en mouvement* : c'est pourquoi on lui compare justement les vertus qui ont rapport aux moyens par lesquels on va à la fin. » *Ibid.*, ad 2um.

3° Si l'on objecte enfin que le véritable point d'appui de la vie morale est la raison, saint Thomas développe en l'expliquant le troisième aspect des gonds. « Les gonds sont le point d'appui *immédiat* du mouvement de la porte. Ainsi faut-il que la vertu cardinale concerne ce qu'il y a de principal dans chacune des *matières diverses* de la moralité, et non pas seulement en général, ce qui est l'office de la raison. » *Ibid.*, sol. 3^a, ad 1um.

II. Historique. — L'origine de cette appellation des vertus morales remonte, croyons-nous, à saint Ambroise. Comparant les quatre béatitudes de saint Luc, VI, 21-22, aux huit béatitudes de saint Matthieu, V, 3-10, le saint docteur dit : « Saint Luc a eu en vue les quatre vertus cardinales; saint Matthieu nous donne à entendre un nombre mystique. » *Expos. Evang. sec. Luc.*, l. V, n. 49, *P. L.*, t. XV, col. 1649. Et un peu plus loin : « Nous savons qu'il y a quatre vertus cardinales, la tempérance, la justice, la prudence et la force. » *Ibid.*, n. 62, col. 1653. Le texte du *De sacramentis*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 434, qui applique l'épithète *cardinal* aux dons du Saint-Esprit, n'est donc pas la source de

la présente appellation comme le tient le *Vocabulaire philosophique* publié par le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3e année, Paris, n. 6, juin 1903, p. 158, mot *Cardinal*. Le Maître des Sentences, Pierre Lombard, attribuait la paternité de cette qualification à saint Jérôme : *Hæ virtutes cardinales vocantur, ut ait Hieronymus, Sent.*, l. III, dist. XXXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 823. Cette attribution est inexacte : elle se réfère à un commentaire sur saint Marc faussement attribué à saint Jérôme, où il est dit : « Ces quatre vertus sont dites cardinales, parce que par la prudence nous obéissons ; par la justice, nous agissons virilement ; par la tempérance, nous foulons aux pieds le serpent ; par la force, nous méritons la grâce de Dieu. » *Comment. in Evang. sec. Marc.*, c. I, *P. L.*, t. XXX, col. 596. Saint Thomas d'Aquin ne suit pas le Maître des Sentences dans son erreur et rétablit l'origine ambrosienne de l'expression. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXI, a. 1. Elle devient courante chez tous les scolastiques qui la considèrent comme le nom théologique des quatre grandes vertus morales. Peut-être, à cause de cette origine théologique, conviendrait-il de réserver la qualification de cardinales aux vertus morales infuses pour les distinguer des vertus morales naturelles reconnues par les philosophes païens.

III. Définitions. — Nous trouvons dans la tradition trois acceptions différentes du qualificatif *cardinal* appliqué aux quatre vertus morales.

1° *Cardinal est synonyme de principal.* — C'est cette acception très large que suit saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXI, a. 1. Il y compare, sous le rapport de l'importance, les trois grandes divisions génériques de la vertu : vertu théologique, morale et intellectuelle. Mettant hors de cause les vertus théologiques comme étant plutôt surhumaines qu'humaines, *ibid.*, ad 2um, le saint docteur donne la priorité aux vertus morales sur les intellectuelles (la prudence exceptée, qui d'ailleurs est sur la frontière des deux groupes). Le motif de cette primauté est que les vertus morales réalisent par excellence ce qui fait la vertu, ne donnant pas seulement la faculté éloignée d'opérer le bien, mais l'exercice même et le bon usage de cette faculté, en raison de la rectification antérieurement en exercice de l'intention volontaire qu'elles supposent et de laquelle elles procèdent. Ce premier sens du qualificatif *cardinal* est donc par un certain côté relatif. C'est, par comparaison avec les quatre vertus intellectuelles restantes, sagesse, science, habitus des premiers principes et art, que les vertus morales seraient dites cardinales ou principales, comme étant des vertus, *virtutes* (virtualités agissantes), au sens précis et absolu du mot. Cette première acception ne tient pas compte de l'analogie du genre. Elle n'est d'ailleurs chez saint Thomas que générique et provisoire, la notion spécifique n'étant livrée que dans les articles suivants.

2° *Cardinal est synonyme de général.* — Les vertus cardinales représentent des conditions générales de la vie humaine qui doivent se retrouver dans tout acte de vertu. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXI, a. 4. Ces conditions sont le discernement ou prudence, la rectitude ou justice, la mesure ou tempérance, la fermeté ou force. *Ibid.*, a. 1. Elles sont inséparables l'une de l'autre et enveloppent tout acte de vertu quel qu'il soit ; la fermeté, par exemple, ne mérite pas le nom de vertu si elle n'est accompagnée de mesure, de rectitude et de discrétion. *Ibid.* N'étant que des *conditions générales* de tout acte vertueux, les vertus cardinales ne constituent pas, selon cette acception, des *habitus* spéciaux et distincts, sauf peut-être la prudence à raison de son rôle ordonnateur et prépondérant. *Ibid.*, a. 2. Et donc un acte de vertu quelconque en tant qu'il comporte un discernement rationnel sera un acte de prudence ; en tant que rectifié, un acte de justice ; en tant qu'il implique la modération des passions, un acte de tempérance ; en tant qu'il trahit la fermeté, un acte de force. *Ibid.*

Cette acception ne doit pas être dédaignée, parce qu'elle a pour elle la plus grande partie de la tradition. *Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tum sani doctores quam etiam philosophi. Ibid.* On la rencontre, en effet, chez Cicéron, *Tusculanes*, c. XIV ; *De officiis*, l. I, c. XX ; chez S. Ambroise, *In Lucam*, l. V, n. 49, *P. L.*, t. XV, col. 1649 ; *De officiis*, l. I, c. XXXVI, *P. L.*, t. XVI, col. 75 sq. ; chez S. Augustin, qui ne regarde les vertus morales que comme des aspects de l'amour, *prudentia est amor Dei sagaciter seligens, De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1322 ; chez S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXII, c. I, n. 2, *P. L.*, t. LXXVI, col. 212. Saint Thomas, qui connaît et cite ces autorités, préférera cependant l'acception troisième.

Si, en effet, cette notion de la vertu cardinale a l'avantage de tenir compte de l'enveloppement réciproque des vertus morales — enveloppement dont témoigne, par exemple, ce fait que l'homme fort manquera de force dans certaines circonstances, s'il n'est pas en même temps tempérant — elle n'en donne pas le pourquoi. Elle expose ce qui est plutôt qu'elle n'explique l'organisme psychologique sous-jacent. Elle permet une explication commode de la connexion des vertus, mais cette explication ne laisse pas d'être superficielle. Pas plus que l'acception précédente elle ne répond à l'étymologie du mot cardinal.

3° *La troisième acception ressortit à l'éthique aristotélicienne.* — Saint Thomas la préfère à la précédente. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXI, a. 4. Son fondement est la psychologie des habitudes, car la vertu morale est une *habitude bonne*, qui donne de réaliser *bien* un *bon* objet. Or, l'habitude doit sa détermination spécifique à ses actes, par la répétition desquels elle est engendrée, et les actes à leur tour se déterminent par leur objet ou matière. C'est donc à l'importance pour la vie morale de l'objet ou de la matière d'une vertu que l'on doit recourir pour déterminer le rôle plus ou moins *cardinal* qu'elle exerce vis-à-vis des autres vertus.

Deux critères sont utilisés à cette fin par saint Thomas : 1. Est d'une importance majeure, *cardinale*, c'est-à-dire telle que la vie morale roule sur elle comme une porte sur ses gonds, toute matière à vertu particulièrement dificile. Ce critère se déduit du caractère essentiel de la vertu morale qui est de procurer efficacement l'exercice des actes bons. Il est évident que la pierre d'achoppement de cette efficacité sont les passions particulièrement difficiles à vaincre et que ces passions vaincues le reste va pour ainsi dire de soi : *Sicut potissimum in illis quæ ad concupiscibilem pertinent sunt delectationes secundum tactum ; unde temperantia, quæ est circa illas delectationes, est virtus principalis, entrapelia quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis est virtus secundaria.* S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIII, q. II, a. 1, sol. 1a, *Opera*, t. VII, p. 358. La vertu cardinale sera donc celle qui, dans une matière morale donnée, regarde le point critique, spécialement difficultueux de cette matière. Elle sert de type aux vertus secondaires qui abordent les aspects moins douloureux du même objet et n'ont plus qu'à reproduire en petit le schème de la manœuvre que les cardinales réalisent d'une manière totale et excellente. Leur influence est d'ordre formel en tant que causes exemplaires ; et d'ordre préparatoire pour autant qu'une grave difficulté vaincue sur un terrain facilite d'autres victoires sur le même terrain. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXI, a. 4, ad 1um. C'est vis-à-vis de leurs sœurs, les petites vertus morales, que ces vertus sont dites cardinales.

2. Le second critère de l'importance d'un objet est le rôle directeur que cet objet, parce qu'il occupe un rang plus rapproché de la fin ultime, exerce vis-à-vis d'autres objets qui constituent les moyens de l'atteindre. C'est ainsi que l'art de la construction des navires est subor-

donné à l'art de la navigation, parce que ce dernier est la fin et le but du premier. La raison de cette influence est qu'en toutes choses il convient de considérer surtout la fin. Les arts et les vertus qui regardent les fins, en raison de l'empire qu'ils exercent sur les arts et les vertus qui regardent les moyens, sont donc comme le fondement, la base d'attache, disons le mot, les gonds, *cardines*, de ces derniers. *Et quia actus moti fundatur super actione moventis, ideo actus virtutis secundariæ fundatur super actione principali, sicut fundatur super cardinem motus ostii; et ideo virtus principalis dicitur esse cardinalis.* S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIII, q. II, a. 1, sol. 1ª. A ce second titre, l'influence de la vertu cardinale participe de la causalité efficiente et de la causalité finale. C'est une influence directive du mouvement de la vie morale. A cette conclusion de saint Thomas fait écho saint Bonaventure qui attribue aux vertus cardinales la première place dans la mise en branle et la direction des vertus spéciales. *Loc. cit.*, Quaracchi, t. III, p. 730.

Cette troisième acception a l'avantage de présenter une conception organique et dynamique de la vertu cardinale qui s'harmonise aussi bien avec les données psychologiques les mieux établies qu'avec les exigences de l'étymologie. Elle n'est pas opposée à la première acception et dépasse la seconde en vérité psychologique et en profondeur. Elle laisse sans doute inexpliquée la question de la connexion des quatre grandes vertus morales, mais, en résolvant celle des vertus secondaires avec les vertus cardinales, elle simplifie les données du problème et prépare une solution de la relation bien plus profonde que la solution esquissée par la seconde acception. Car, du fait que les quatre vertus cardinales seront soudées entre elles par le lien de la prudence et antérieurement, dans l'ordre surnaturel, par le lien de la charité, toutes les vertus secondaires qui sont sous la direction de ces quatre grandes vertus se trouveront ordonnées en un seul tout organique et dynamique.

Nous n'avons entendu parler ici que de ce qu'il y a de vraiment spécifique dans la propriété des vertus morales exprimée par le mot *cardinal*. Pour les questions communes, qui se résolvent par la considération de la vertu morale comme telle, par exemple pour la distinction et les espèces des vertus cardinales, leurs états, leurs rapports avec les vertus théologiques et intellectuelles, avec les passions, pour l'acquisition ou l'infusion des vertus cardinales ou morales, pour la théorie du juste milieu, voir VERTU MORALE.

A. GARDEIL.

CARDINAUX. Les cardinaux sont les premiers dignitaires de l'Église, après le souverain pontife. Le cardinalat ne fait point partie de la hiérarchie de droit divin. Tel qu'il existe aujourd'hui, il est le résultat d'une évolution historique dont on peut indiquer les phases les plus caractéristiques.

1° *Origine et signification du nom.* — Primitivement, un évêque, un prêtre ou un diacre s'appelait *cardinalis* quand il était, par ses fonctions, attaché de façon stable à une église quelconque. On disait, dans le même sens, *incardinatus* ou *intitulatus*. Cette église était, par rapport à lui, le *cardo*, c'est-à-dire son point d'appui et d'attache, le centre de son activité. Tel est du moins le sentiment défendu par la plupart des grands canonistes modernes, par Hinschius notamment, à la suite de Thomassin, *Vetus et nova disciplina*, part. I, l. II, c. CXV, n. 3, et de Muratori. Quelques-uns, et parmi eux le savant Phillips, *Kirchenrecht*, t. VI, p. 43 sq., l'ont contesté, prétendant que le mot ne s'appliquait qu'au clergé des églises cathédrales ou épiscopales. Mais les textes que Phillips apporte ne remontent pas au delà du VIIIe siècle et ne prouvent rien pour l'époque antérieure. Voici les plus marquants. Le pape Zacharie, dans une lettre de 748 à Pépin le Bref, parle d'un canon du concile de Néocésarée, qu'il résume ainsi : *De presbyteris agrorum, quam obedientiam debeant exhibere episcopis et presbyteris cardinalibus.* *P. L.*, t. LXXXIX, col. 953; Jaffé, *Regesta pontificum*, n. 2277. Au siècle suivant, le diacre Jean, dans sa *Vie de saint Grégoire le Grand*, l. III, n. 11, *P. L.*, t. LXXV, col. 135, écrit : *Item cardinales violenter in parochiis ordinatos forensibus in pristinum cardinem Gregorius revocabat.* Dans un diplôme de Gauzelin de Padoue, qui porte la date de 978, nous lisons : *Dum Dominus Adilbertus, Pataviensis Ecclesiæ episcopus, resideret in cathedra sui episcopii, in domo S. Mariæ matris ecclesiæ, convocata sacerdotum, levitarum, reliquorumque caterva, tum ex cardine urbis ejusdem quamque ex singulis plebibus in synodali conventu.* Ces citations et d'autres semblables établissent une distinction entre le clergé des campagnes, *presbyteri agrorum, parochi forenses, plebani*, et le clergé de la cité épiscopale, auquel ils restreignent l'appellation de *presbyteri cardinales*. Mais il n'y a pas trace d'une pareille restriction avant 748. Que d'ailleurs un changement de ce genre se soit produit dans le langage canonique, c'est chose qui n'étonnera guère, si l'on pense que les ecclésiastiques de l'entourage de l'évêque, par suite de leur situation plus élevée, étaient moins sujets à déplacement.

Les textes reproduits ci-dessus condamnent une autre erreur d'interprétation, celle qui identifie les anciens cardinaux avec les *parochi*. Les chanoines de la ville épiscopale sont appelés *cardinales*, et pourtant ils n'étaient point curés; en outre, on admet généralement que, sauf peut-être Rome et Alexandrie, les villes ne furent pas divisées en paroisses avant l'an 1000.

Ajoutons, selon une judicieuse remarque d'Hinschius, que, d'après l'ensemble des monuments, l'épithète de *cardinalis* implique dans ceux auxquels on la donnait, outre une situation stable, une certaine importance ou prédominance, dont l'idée semble être en connexion avec l'acception plus usuelle du mot; car *cardinalis* signifie aussi, et même habituellement, *principal*.

Plus tard et peu à peu, les *cardinaux* devinrent l'apanage spécial de l'Église romaine, de cette Église qui est pour toutes les autres et pour tout le clergé, ainsi que l'indiquait déjà Léon IX, le *cardo* par excellence, le fondement et le centre de l'unité ecclésiastique. C'est Pie V qui réserva expressément ce nom aux premiers conseillers du pape.

2° *Origine et développement du cardinalat.* — L'origine du collège des cardinaux se confond avec celle du *presbyterium*. Dès les débuts historiques de l'épiscopat, nous trouvons dans chaque diocèse une assemblée connue sous le nom de *presbytère* et formée de prêtres et de diacres dont la mission commune était d'assister l'évêque de leurs conseils et de le seconder dans la conduite de son troupeau. Saint Ignace d'Antioche fait mention de ce presbytère, auquel les fidèles doivent respect et soumission. Il enseigne aux Éphésiens, Funk, c. II, 2, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 214, « à pratiquer l'obéissance parfaite dans la subordination à l'évêque et au presbytère; » il loue les Magnésiens, c. II, p. 232, « d'être soumis à l'évêque, comme à la bonté de Dieu et au presbytère comme à la loi du Christ; » il exhorte les Tralliens, c. III, 1, p. 244, à « révérer les presbytres comme le sénat de Dieu et le conseil des apôtres »; aux Philadelphiens, c. VII, 1, p. 270, il rappelle l'obligation « d'obéir à l'évêque, au presbytère et aux diacres ». Dès lors donc il existait un conseil épiscopal, dans la composition duquel entraient des prêtres et des diacres.

Plus que tout autre, l'évêque de Rome, à raison de la gravité de sa tâche et de sa responsabilité, avait besoin d'un corps choisi de conseillers et d'aides. De fait, le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 126, nous montre déjà autour du pape Évariste (de 99 à 107 environ) un groupe de sept diacres, évidemment ainsi constitué en mémoire des sept diacres d'institution apostolique. Saint Pierre aurait même ordonné sept diacres,

ibid., p. 118, pour assister l'évêque à la messe. Plus tard, les diacres furent chargés, dans Rome, du soin des pauvres, ceux-ci ressortissant à sept diaconies ou régions qui furent créées par le pape Fabien, *Liber pontificalis*, t. I, p. 148, et qui correspondirent dans la suite à autant d'églises déterminées. Le nombre de ces diacres a varié aux différentes époques. Restreint longtemps à sept, il a d'abord été doublé, puis s'est élevé à 19, pour être enfin ramené à 14 par Sixte V. Le *Liber pontificalis, ibid.*, p. 122, rapporte aussi que Clet, qui fut le second successeur de Pierre, aurait, du vivant même et sur l'ordre de celui-ci, ordonné vingt-cinq prêtres, à qui Évariste aurait distribué les églises paroissiales. *Ibid.*, p. 126. Toujours est-il que, de bonne heure, le pape eut besoin de nombreux assistants et suppléants pour ses fonctions sacerdotales. Parmi les prêtres qu'il dut s'associer, les uns s'acquittaient de leur ministère dans l'église même et pour ainsi dire sous les yeux du pontife; aux autres étaient assignées diverses églises, qui prirent la dénomination de *titres, tituli*. Suivant l'auteur du *Liber pontificalis*, t. I, p. 164, le pape Marcel en aurait institué vingt-cinq. Cf. les notices d'Urbain et d'Hilaire, *ibid.*, p. 143, 244. Cet historien ne connaît lui-même, au VIe siècle, que ce nombre, car, si d'autres avaient été cités entre le pontificat d'Hilaire et son temps, lui qui s'intéresse particulièrement aux titres paroissiaux les eût mentionnés. D'ailleurs, au concile du 1er mars 499, les prêtres romains signent avec l'indication des 25 titres auxquels ils étaient attachés. Ces titres se multiplièrent et acquirent de l'importance. Au XIIe siècle, il y en avait certainement vingt-huit. Voir Jean Diacre, *De ecclesia Lateranensi, P. L.*, t. CXCIV, col. 1557, et Mallius, *Acta sanctorum*, junii t. VII, p. XLVI. On peut même remonter un siècle plus haut, car la *Descriptio sanctuarii Lateranensis*, de la fin du XIe siècle, contenait déjà le passage de Jean Diacre sur les vingt-huit cardinaux-prêtres. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 165. Les titulaires en vinrent peu à peu à exercer sur les églises voisines une sorte de juridiction épiscopale. Distribués en quatre catégories, ils dépendaient des quatre grandes églises patriarcales, par l'intermédiaire desquelles ils se rattachaient tous à la basilique de Latran, la *mater et magistra omnium ecclesiarum*, le *cardo totius urbis et orbis*. Comme les diacres dont il a été question, ils étaient dits *cardinaux, cardinales*. Ils sont devenus nos cardinaux-prêtres, tandis que les autres devenaient nos cardinaux-diacres.

De la similitude d'origine et de ce que le nom de *cardinal* était commun au haut clergé romain et au haut clergé des autres villes épiscopales on aurait tort de conclure, comme l'a fait Muratori, qu'à ce nom répondaient, dans l'un et l'autre cas, des prérogatives identiques. L'appellation de *pape* se donnait jadis indistinctement à tous les évêques et il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun catholique de les mettre tous, pour cette raison, sur le même rang. Ainsi en va-t-il du nom de cardinal : il était primitivement générique et n'impliquait par lui-même nul rôle précis, nul degré uniforme de puissance; sa valeur exacte se déterminait suivant les circonstances. Les cardinaux d'un diocèse particulier autre que celui de Rome n'ont jamais pu recevoir de leur évêque et partager avec lui qu'un pouvoir renfermé dans les limites de ce diocèse; mais les dignitaires associés par le souverain pontife à l'administration des affaires qui lui incombent acquirent nécessairement un pouvoir et une influence s'étendant à l'Église entière. Cette situation se traduisit en fait dès le IIIe siècle. Pendant la vacance du siège apostolique qui suivit la mort de saint Fabien et qui dura une année entière, nous voyons les prêtres et les diacres de Rome adresser à saint Cyprien des lettres fort importantes au sujet de la réconciliation des apostats ou *tombés*, *Epist.*, XXX, XXXI, *P. L.*, t. IV, col. 307-324; et ce document, selon le témoignage de saint Corneille, « fut envoyé dans tout l'univers et porté à la connaissance de tous les frères et de toutes les Églises. » L'illustre évêque de Carthage lui-même, dans sa réponse, témoigne beaucoup d'estime et de déférence pour le clergé romain, qu'il avait tenu au courant de ses difficultés et de ses actes, *ibid.*, col. 313, 314, et dont il communique soigneusement les lettres à son clergé et à son peuple. *Epist.*, XXXII, col. 324.

D'ailleurs, le presbytère romain acquit avec le temps ce caractère tout particulier de réunir dans son sein des évêques à côté des prêtres de second rang et des diacres. C'étaient les sept évêques « surburbicaires », c'est-à-dire les évêques des sept diocèses les plus rapprochés de Rome : Ostie, Porto, Sainte-Rufine, Albano, Tusculum, Préneste et Sabine. Ils avaient dans leurs attributions d'accomplir certaines fonctions ou solennités épiscopales à la place et au nom du pontife suprême. Une ordonnance d'Étienne III, en 769, les suppose chargés à tour de rôle et par semaine du service divin dans la basilique de Latran. C'est d'Étienne III que le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 478, dit : *Hic statuit ut omni die dominico a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis, qui in ecclesia Salvatoris observant missarum solemnia, super altare b. Petri celebraretur et Gloria in excelsis Deo edicceretur*. C'est la plus ancienne mention des cardinaux-évêques ou des évêques suburbicaires. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 484. Calixte II, en réunissant le diocèse de Sainte-Rufine à celui de Porto, réduisit à six les sièges suburbicaires et, par conséquent, les cardinaux-évêques. Ce nombre fut maintenu par Sixte-Quint, qui ramena, de plus, définitivement celui des cardinaux-diacres à quatorze et celui des cardinaux-prêtres à cinquante. Le collège entier comprend donc en droit, depuis lors, soixante-dix membres; mais les cadres sont rarement pleins. L'influence et la considération exceptionnelles dont il jouit dans l'Église datent de plus haut, elles sont dues surtout au droit exclusif d'élire le pontife romain, droit qui fut attribué aux cardinaux par Nicolas II, en 1059. La série des *titres* ou églises cardinalices n'a pas été complètement fixée avant Clément VIII, dont les dispositions relatives à ce point furent confirmées par Paul V.

3° *Création des cardinaux.* — Au pape seul il appartient de créer de nouveaux cardinaux, après avoir demandé, s'il le juge à propos, l'avis des autres. Son choix ne se peut porter légitimement que sur des sujets présentant en général les mêmes qualités et garanties qui sont requises pour l'épiscopat. C'est la règle formulée par le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform : Ea omnia quæ de episcoporum præficiendorum vita, ætate, doctrina et cæteris qualitatibus constituta sunt, etiam in creatione cardinalium exigenda... Nihil magis Ecclesiæ Dei necessarium quam ut Romanus pontifex sollicitudinem impendat ut lectissimos tantum sibi cardinales adsciscat*. Sixte-Quint a décrété qu'on ne devrait appeler à cet honneur ni ceux qui seraient parents au premier ou au deuxième degré d'un cardinal vivant, ni ceux qui ne pourraient recevoir avant un an l'ordre sacré afférent à leur classe, n'ayant pas encore atteint soit leur vingt-deuxième, soit leur vingt-cinquième, soit leur trentième année. Pour conférer à ses élus leur haute dignité, le pape leur impose la barrette et le chapeau rouges, il leur met au doigt un anneau orné d'un saphir et il leur assigne un titre ou église. Il leur ouvre aussi et leur referme la bouche, marquant, par cet acte symbolique, qu'il doit pouvoir compter absolument sur leurs conseils comme sur leur discrétion. Aucune de ces cérémonies n'est de l'essence de la promotion. Un cardinal, dès que sa nomination a été dûment proclamée, avant même la réception de n'importe quel insigne, possède tous les droits atta-

chés au cardinalat, et notamment celui de siéger dans un conclave. Il arrive qu'un cardinal est d'abord créé *in petto;* cela veut dire que le souverain pontife décide sa nomination et la publie même, mais en se réservan de faire connaître son nom ultérieurement. Il en résulte que, quand il sera plus tard proclamé nommément, le cardinal en question prendra rang parmi ses collègues, au point de vue de l'ancienneté, à compter du jour de sa première création. La mort du pape survenant avant la proclamation nominale rend toute création *in petto* absolument nulle.

Bien que le pape seul crée les cardinaux, il le fait parfois à la demande et sur la présentation des princes ou des gouvernements. Ceci a lieu surtout pour les *cardinaux de curie,* qui représentent et ont charge de défendre auprès du saint-siège les intérêts de telle ou telle nation en particulier. Quatre pays spécialement peuvent, en vertu d'une ancienne coutume, obtenir un cardinal de curie : c'est l'Autriche, la France, l'Espagne et le Portugal.

4° *Insignes et privilèges.* — C'est au XIIIe siècle que les cardinaux commencèrent peu à peu à prendre le pas sur tous les autres dignitaires ecclésiastiques, même sur les archevêques, les primats et les patriarches. Cette préséance a été officiellement reconnue et ratifiée par Eugène III et par Léon X. Innocent IV assigna le chapeau rouge, comme marque distinctive, aux cardinaux pris dans le sein du clergé séculier, et Grégoire XIII généralisa la mesure. L'usage du manteau de pourpre est d'introduction postérieure, décrété, croit-on, par Paul II. Enfin, Urbain VIII, en 1630, voulut que les cardinaux fussent appelés *Éminences* ou *Éminentissimes Seigneurs.*

Dans la hiérarchie politique, ils sont sur le même rang et ils reçoivent les mêmes honneurs que les princes non souverains. Dans l'ordre des choses ecclésiastiques, nombreuses sont les prérogatives qui leur ont été octroyées. Lors même qu'ils ne seraient pas évêques, ils ont droit de séance et de vote dans les conciles œcuméniques, et ils sont en outre appelés, depuis le XIIIe siècle, à émettre leur avis les premiers. Un cardinal-prêtre ou un cardinal-diacre peut toujours conférer la tonsure et les ordres mineurs à ses familiers, ainsi qu'aux personnes remplissant une fonction dans son église. Tous jouissent d'une inviolabilité à laquelle on ne saurait porter atteinte sans commettre un crime de lèse-majesté et encourir l'excommunication. Eux-mêmes ne sont justiciables que du pape et n'encourent que les censures qui ont été décrétées ou comminées avec mention expresse d'eux. Ils participent à tous les privilèges des évêques. A remarquer enfin leur *droit d'option,* introduit par l'usage, mais formellement approuvé par Sixte-Quint et par Clément XIII. En vertu de ce droit, quand un titre cardinalice, soit évêché suburbicaire, soit titre presbytéral, soit diaconie, devient vacant, le plus ancien des cardinaux résidant à Rome, sans distinction entre les trois classes, peut demander (*optare*) ce siège. La généralité de cette règle est sujette à une seule restriction : en cas de vacance du siège d'Ostie, auquel est annexée la dignité de doyen du sacré-collège, ce n'est pas l'ancienneté dans le cardinalat qui décide, mais l'ancienneté parmi les cardinaux-évêques.

5° *Composition et organisation du sacré-collège.* — Les trois catégories ou *classes* de cardinaux : cardinaux-évêques, cardinaux-prêtres et cardinaux-diacres, ne sont point fondées sur le pouvoir d'ordre, comme leurs noms pourraient le faire croire; elles dépendent uniquement du titre ecclésiastique assigné à chaque élu au moment de sa promotion. Leur ensemble constitue le *sacré-collège,* sorte de corps moral dont l'organisation intérieure est assez analogue à celle d'un chapitre canonial. A sa tête se trouve un *doyen,* qui préside les assemblées collégiales et a qualité en général pour représenter le collège. C'est régulièrement le cardinal-évêque le plus ancien et le titulaire du siège suburbicaire d'Ostie. En cette dernière qualité, il a l'honneur de donner la consécration épiscopale à un pape élu qui ne serait pas encore évêque. A côté du cardinal doyen, il y a le *cardinal camérier.* Élu annuellement par ses collègues, il est chargé de l'administration et de la répartition des revenus communs.

6° *Devoirs et droits des cardinaux.* — On peut résumer les principaux droits et devoirs des cardinaux en disant qu'ils sont obligés d'assister le pape de leurs conseils et de lui prêter aide sous toute autre forme pour le gouvernement de l'Église. Aussi bien le droit canon statue qu'ils auront toujours libre accès auprès de lui. Pour la même raison, la plupart résident et sont tenus de résider à Rome, les cardinaux-évêques étant dispensés de la résidence auprès de leurs églises. Font exception à cette règle les cardinaux qui sont évêques de diocèses étrangers à l'Italie ou situés en Italie, mais éloignés de la Ville éternelle.

Si le pape peut demander, exiger même, en toute circonstance, l'avis des cardinaux, celui-ci ne saurait jamais le lier; lui seul reste juge des conditions dans lesquelles il doit le suivre. Dans l'intérêt et pour la sauvegarde de l'autorité suprême, il est défendu aux membres du sacré-collège de se réunir pour délibérer en commun ou pour célébrer ensemble une solennité religieuse, sans y avoir été autorisés par le chef de l'Église.

A la mort d'un pape, c'est aux cardinaux exclusivement qu'appartient le droit de choisir son successeur; ceux-là toutefois sont exclus du conclave, qui n'auraient pas encore reçu le diaconat. Pendant l'interrègne, le sacré-collège n'est pas investi de la juridiction pontificale, la primauté n'ayant pas été promise à un corps moral, mais seulement à Pierre et à ceux à qui son siège est dévolu après lui. Écrire, comme M. Péries l'a fait récemment, que « l'Église est le dépositaire inviolable du pouvoir des clefs entre le décès d'un pape et l'élection du suivant », que « le pouvoir du pape lui appartient », que la suprême autorité « retombe dans l'Église, qui en est le seul détenteur », que « l'Église catholique romaine, seule héritière légitime du pape défunt ou démissionnaire », l'est aussi, par là même, « du pouvoir souverain, qui ne peut résider qu'en elle. » *L'intervention du pape dans l'élection de son successeur,* p. 8, 28, 147, 157, c'est aller gravement à l'encontre des principes théologiques les mieux établis, c'est à tout le moins s'exprimer en des termes très inexacts. Ce qui est vrai de l'Église tout entière ne l'est pas moins des cardinaux, même réunis en conclave. Le sacré-collège ne peut donc rien innover dans la forme du gouvernement ecclésiastique, ni édicter des lois universelles, ni déroger aux saints canons, ni s'ingérer dans des affaires épineuses, ni conférer des bénéfices, ni modifier des décisions ou des mesures prises antérieurement. Il doit se borner à parer aux dangers imminents qui menaceraient l'Église et à défendre, au besoin, le domaine temporel. Du reste, toute la sollicitude, toute l'activité de ses membres doivent être employées à hâter l'élection d'un nouveau pontife. Voilà pourquoi ceux d'entre eux qui sont chargés de fonctions personnelles non éteintes par la mort du pape, les évêques suburbicaires, par exemple, le cardinal-vicaire, le grand pénitencier, les préfets et membres de diverses congrégations, ou sont momentanément exemptés de ces obligations particulières ou doivent y pourvoir par les suppléants que le droit détermine.

En temps ordinaire, c'est principalement dans les consistoires et les congrégations que les cardinaux prêtent leur concours habituel au souverain pontife. Les consistoires, c'est-à-dire les réunions générales des

cardinaux présents à Rome, se renouvelaient jadis deux ou trois fois par semaine, et l'on y traitait presque toutes les affaires importantes; ils sont devenus beaucoup plus rares et ne se tiennent qu'à des intervalles irréguliers. Ils sont *publics* ou *secrets*. Aux premiers assistent, outre les membres du sacré-collège, d'autres prélats et des représentants des princes séculiers; le pape préside en personne. C'est dans ces assemblées très solennelles qu'on promulgue, s'il y a lieu, les décisions prises en consistoire secret; elles ont aussi pour objet ou occasion, une canonisation, la réception d'un ambassadeur, le retour d'un légat *a latere*. Les cardinaux seuls sont admis aux autres consistoires, et en cas d'empêchement du pape, c'est le doyen du sacré-collège qui dirige les débats. On y discute la création de nouveaux cardinaux, les nominations, confirmations, translations, renonciations et dépositions d'évêques, la désignation de coadjuteurs, la concession du pallium ou d'autres faveurs importantes, l'érection, la délimitation, l'union et la division des diocèses, les approbations d'ordres religieux, en un mot, toutes les causes qui intéressent grandement l'Église et qu'on appelle consistoriales. Les cardinaux n'ont que voix consultative; quel que soit du reste leur avis, ils ne peuvent en refuser la manifestation au Saint-Père.

Mais les affaires ecclésiastiques sont trop nombreuses et trop variées, pour qu'il soit possible de les régler toutes dans des consistoires. On a senti depuis longtemps la nécessité de diviser une tâche si ardue et si compliquée. Voilà pourquoi on a établi diverses congrégations à chacune desquelles on a assigné un département spécial. On en compte jusqu'à douze. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES. Toutes, le Saint-Office excepté, sont présidées par un cardinal, et c'est aussi dans le sacré-collège que sont pris leurs membres proprement dits, j'entends ceux qui ont voix délibérative.

7° *Utilité du cardinalat et de son apparat extérieur.* — On comprend suffisamment, par ce qui précède, le rôle capital des cardinaux dans l'Église et l'utilité de leur institution. Ajoutez que la création des cardinaux choisis parmi le clergé des différentes nations établit des liens plus étroits entre elles et le centre de la catholicité, et assure au pape un précieux et légitime moyen d'influence sur les gouvernements. Chacun de ceux-ci tient avec raison à être représenté au sein du sacré-collège par un ou plusieurs de ses sujets, et nous avons vu que, régulièrement, les grandes puissances catholiques ont à Rome un cardinal chargé de leurs intérêts religieux.

Les cardinaux sont les princes de l'Église, sa plus haute noblesse. Le rang qu'ils tiennent dans la hiérarchie ecclésiastique, immédiatement au-dessous du pontife suprême, le respect de leur dignité dont l'éclat rejaillit sur le saint-siège, les relations nécessaires qu'ils ont ou peuvent avoir avec les princes séculiers, dont ils sont réputés les égaux, les mettent dans la nécessité de s'entourer d'un certain apparat; il ne leur est pas loisible de se départir d'un train convenable. On aurait tort de considérer comme un luxe superflu ce qui est exigé par les bienséances sociales et concourt en définitive au prestige de la religion. Depuis l'usurpation de Rome par l'Italie, les cardinaux romains paraissent beaucoup moins en public qu'auparavant; force leur a été aussi de diminuer considérablement leur état; mais cette diminution, qui prive le saint-siège d'un relief aussi légitime qu'utile, n'est qu'un des maux nombreux que l'invasion a causés à l'Église de Dieu.

Pour la partie historique, Thomassin, *Vetus et nova disciplina*, part. I; Phillips, *Kirchenrecht*, t. VI; Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, Berlin, 1869, t. I; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, art. *Titres*, p. 758-760. — Pour la partie canonique, outre les ouvrages cités de Phillips et de Hinschius, Ferraris, *Prompta bibliotheca*, art. *Cardinales*, Mont-Cassin, 1845, t. II, p. 193-237; Bouix, *Tractatus de curia romana*, Paris, 1859, p. 5-141; J. Devoti, *Institutiones canonicæ*, t. I; Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, t. II; Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II; Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890; Bangen, *Die römische Curie*, Munster, 1854; Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1898, p. 48-53; 1899, p. 88-92; G. A. Bouvier, *Notes on cardinals and their insignia*, dans *Month*, mai 1904. Cf. U. Chevallier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 581-583.

J. FORGET.

CARÊME (Jeûne du). Vu l'étendue et la complexité du sujet, nous suivrons en l'exposant l'ordre chronologique, combiné, autant que possible, avec l'ordre logique. Nous distinguerons, dans les observances du jeûne antépascal, cinq époques : I. La première comprendra les trois premiers siècles, où l'on n'aperçoit pas trace du carême proprement dit. II. La seconde va du IVe au VIIe siècle, pendant lesquels le jeûne quadragésimal n'a qu'une durée de trente-six jours. III. Le jeûne de quarante jours apparaît au VIIe siècle et va se répandant jusqu'au IXe, époque où il triomphe à peu près partout. IV. Puis vient la période du moyen âge avec ses adoucissements aux rigueurs du carême primitif. V. Enfin arrivent les temps modernes, remarquables surtout par le régime des dispenses qui devient général dans l'Église. Quant aux usages de l'Église grecque à partir du schisme, nous les laissons de côté; il y aura lieu de les exposer ailleurs. Voir CONSTANTINOPLE (*Église de*).

I. PREMIÈRE PÉRIODE : Ier-IIIe SIÈCLES (JEUNE ANTÉPASCAL). — Le plus ancien document connu touchant le jeûne préparatoire à la fête de Pâques provient de la Gaule; il date de la fin du IIe siècle et a pour auteur saint Irénée, évêque de Lyon. La controverse pascale, agitée entre le pape Victor et les évêques d'Asie, en fut l'occasion. Saint Irénée fait observer que la question concernait non seulement le jour de la célébration de la Pâque, mais encore le jeûne qui s'y rattachait. Sur ce dernier point les docteurs étaient aussi en désaccord. « Les uns pensaient qu'il fallait jeûner un jour, les autres deux, d'autres trois, d'autres enfin donnaient à leur jeûne une durée de quarante heures. » Eusèbe nous a transmis ce texte, *H. E.*, V, 2, *P. G.*, t. XX, col. 501, que Rufin, dans sa traduction, a dénaturé. Cf. *ibid.*, col. 502, note 78. Le mot « quarante » lui a fait penser à un jeûne de quarante jours. C'est évidemment la discipline de son temps qui lui a suggéré ce contre-sens. Il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Voir sur ce point Funk, *Die Entwickelung des Osterfatsens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. I, p. 243-248. Selon la remarque de Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 231, le jeûne dont parle saint Irénée, qu'il soit d'un jour ou plus, doit s'entendre d'un jeûne unique et ininterrompu. Les textes qui vont suivre justifieront cette interprétation.

En combinant divers passages de Tertullien, *De jejuniis*, c. II, XIII-XV, *P. L.*, t. II, col. 956, 971, 973, 974, nous pouvons déterminer l'usage africain du commencement du IIIe siècle. Les montanistes jeûnaient deux semaines par an, à la réserve du samedi et du dimanche, et Tertullien reproche aux catholiques, aux « psychiques », comme il parle, de ne pas les imiter. Dans les deux semaines il faut sans nul doute comprendre la semaine de Pâques. Les catholiques jeûnaient d'un seul trait le vendredi et le samedi saints, en raison du commandement du Seigneur, à cause de la disparition de l'Époux : *dies quibus ablatus est sponsus*. C'est, si l'on en croit Tertullien, le seul jeûne proprement imposé par l'Église. Cependant les « psychiques » observaient aussi des espèces de demi-jeûnes, les jours de station, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi en général, se contentant de pain et d'eau, au gré de chacun : *Citra illos dies quibus ablatus est sponsus, et statio-*

num semijejunia interponentes. De jejuniis, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 971. Il semble même que le jeûne du vendredi se prolongeât jusqu'au samedi, par manière de « superposition », comme disaient les Grecs. C'est ce que Tertullien appelle : *continuare jejunium. De jejuniis*, c. XIV, *ibid.*, col. 973.

Quand Tertullien parle des psychiques, il vise ordinairement les catholiques romains. De sa critique on peut donc inférer qu'au commencement du IIIe siècle, Rome observait des demi-jeûnes, *semijejunia*, les jours de stations, soit le mercredi et le vendredi en général; les fervents « continuaient le jeûne » du vendredi jusqu'au samedi. A plus forte raison jeûnait-on sans interruption le vendredi et le samedi saints : *dies quibus ablatus est sponsus*. Nous ne saurions dire si dès le IIe siècle cet usage était déjà fixé et imposé comme règle à tous les fidèles de Rome. Saint Irénée, en nous parlant des divergences qui existaient sur ce point dans les communautés chrétiennes au temps des papes Anicet, Hygin, Télesphore et Sixte, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24, *P. G.*, t. XX, col. 501 ; cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 129, note 2, ne nous rapporte rien de précis touchant la discipline de l'Église romaine à cette époque. Le *constitutum* par lequel le pape Télesphore aurait établi un jeûne de sept semaines avant Pâques est une fausse décrétale du VIe siècle. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 129.

On a allégué la Xe homélie d'Origène sur le Lévitique pour marquer l'usage d'Alexandrie en matière de jeûne au début du IIIe siècle : *Habemus quadragesimæ dies jejuniis consecratos. P. G.*, t. XII, col. 528. Mais ce témoignage est sans valeur. L'homélie n'existe que dans le remaniement latin de Rufin, qui y introduisit, volontairement ou non, en parlant d'un carême de quarante jours, une coutume qu'il avait sous les yeux, à la fin du IVe siècle. Ce point est bien mis en lumière par Funk, *op. cit.*, p. 252-254. On peut s'étonner que le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1183, invoque encore le prétendu témoignage d'Origène. L'usage authentique d'Alexandrie est attesté par une lettre de son évêque saint Denys († vers 264), adressée à Basilide, où l'on voit que le jeûne pascal ne dépassait pas alors une semaine. Denys semble partir de cette idée que le jeûne de six jours doit être considéré comme une règle ancienne et générale. Mais il constate qu'il y a beaucoup de diversité dans les observances. Même parmi ceux qui jeûnent les six jours, tous ne le font pas d'un trait et sans interruption ; il y en a qui ne jeûnent que deux jours de suite, d'autres trois, d'autres quatre; il y en a même qui ne se soumettent pas tout un jour au jeûne strict et absolu. Enfin quelques-uns ne jeûnent ni peu ni beaucoup les quatre premiers jours et croient faire quelque chose de magnifique en consacrant au jeûne (à un jeûne continu) le vendredi et le samedi saints. *P. G.*, t. X, col. 1277. On remarquera, dans le texte, le terme ὑπερτίθεσται, *superponere*, plusieurs fois employé par l'auteur. C'est l'expression que Tertullien traduit par *continuare jejunium*, pour signifier un jeûne ininterrompu. Le jeûne « continué » du vendredi et du samedi saints a pour but de satisfaire au précepte du Sauveur et de célébrer l'anniversaire des jours *quibus ablatus est sponsus*. Luc., V, 35; Marc., II, 20. C'est là, sans contredit, le jeûne pascal primitif observé dans les églises issues de la gentilité. Saint Denys ne soupçonne pas que le jeûne de six jours a une autre origine, une origine judaïsante. On en trouve l'explication et la justification dans la *Didascalie des apôtres*.

La *Didascalie*, qui date du IIIe siècle (et vraisemblablement de la seconde moitié, cf. Nau, *Sur la date de la Didascalie*, dans *Le canoniste contemporain*, t. XXV [1902], p. 257 sq.), est un témoin de l'usage syrien. Elle ordonne de jeûner, « à partir du lundi (saint), six jours complètement jusqu'à la nuit qui suit le samedi, et cela est compté pour une semaine. » C. XXI, *loc. cit.*, p. 18. Cette fixation d'une semaine dérive apparemment de la coutume juive mentionnée par l'Exode, XII, 8, et par le Deutéronome, XVI, 3, d'après laquelle les Hébreux, au temps de la Pâque, devaient se nourrir pendant sept jours du « pain de l'affliction ». Les premiers chrétiens, qui vécurent quelque temps sous le régime des pratiques juives, firent passer ce jeûne de sept jours dans l'usage de l'Église. Mais comme le Christ avait marqué que ses disciples ne devaient jeûner que pendant la disparition de l'Époux : *cum ablatus fuerit ab illis sponsus jejunabunt*, Luc., V, 35, il fallut faire coïncider le jeûne avec les jours qui précédaient la résurrection. Et l'école que représente la *Didascalie* trouva moyen de combiner une semaine de jeûne avec le texte de saint Luc. Dans son système, qu'elle explique longuement, c. XXI, les pharisiens songèrent dès le lundi à faire mourir le Christ. Ce fut donc le commencement de la disparition de l'Époux. D'ailleurs, comme il est interdit de jeûner le dimanche, « car celui qui s'afflige le jour du dimanche commet un péché, » *Didascalie, loc. cit.*, p. 25, les six jours de jeûne comptèrent pour sept, c'est-à-dire pour une semaine. Le jeûne ne comportait pas la même rigueur pour chaque jour. « Depuis le dixième (jour de la lune), qui est le lundi, vous jeûnerez, et vous ne mangerez que du pain, du sel et de l'eau, à la neuvième heure, jusqu'au jeudi. Le vendredi et le samedi vous jeûnerez complètement et vous ne goûterez rien. » *Ibid.*, p. 24. Par cette distinction, la *Didascalie* elle-même semble reconnaître que la vraie disparition de l'Époux ne compte absolument qu'à partir du vendredi. Et cela donne la clef des divergences que l'on observe dans les usages des églises.

Tel apparaît dans la variété de ses formes, au IIe et au IIIe siècle, le jeûne préparatoire à la fête de Pâques. Ce n'est pas un jeûne quadragésimal. On l'appelle simplement le jeûne pascal, et il conservera cette dénomination chez les Pères grecs durant la période suivante.

Nombre de critiques et non des moins considérables se sont demandé si ce jeûne pascal n'était pas précédé, même dès les premiers siècles, d'un jeûne quadragésimal. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. Ire, c. IV. S'appuyant sur l'autorité de quelques Pères, notamment de saint Jérôme et de saint Léon, ils ont affirmé que le carême était d'institution apostolique. Saint Jérôme, en effet, dans son *Epist.*, XLI, c. III, *ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 475, dit expressément : *Nos unam quadragesimam secundum traditionem apostolorum, toto orbe jejunamus;* et saint Léon recommande aux fidèles de son temps : *ut apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur. Serm.*, VI, *in Quadrages.*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 633. Mais c'est le cas de rappeler la règle si sage posée par le P. de Smedt, *Revue des questions historiques*, 1888, t. II, p. 331 : « Je ne m'appuierai jamais sur les assertions générales des Pères du IVe siècle et à plus forte raison des temps postérieurs par rapport aux institutions primitives. Les Pères sont des témoins autorisés de la tradition dogmatique pour le temps ou la contrée où ils vivent, mais ils n'ont, comme tels, aucune autorité spéciale quant à la tradition historique, et j'ai rapporté ailleurs, *Principes de la critique historique*, 1883, p. 232, des exemples frappants pour montrer qu'on ne peut avoir une aveugle confiance dans leurs affirmations même les plus péremptoires en matière d'érudition. »

Que saint Léon et saint Jérôme se soient trompés sur l'origine du carême, c'est ce qui résulte clairement du silence des Pères des trois premiers siècles. Nous avons déjà fait observer que les témoignages empruntés au pape Télesphore, à saint Irénée et à Origène sont des textes apocryphes. On en peut dire autant du texte du

pseudo-Ignace. *Ad Phil., P. G.*, t. v, col. 937. Or, en dehors de ces témoignages il ne reste rien. Tertullien fait même clairement entendre que le jeûne quadragésimal n'existait pas de son temps, quand il reproche aux psychiques de n'observer que le jeûne de Pâques et quelques autres demi-jeûnes pendant que les montanistes jeûnaient plusieurs semaines. La *Didascalie des apôtres* donne la même impression. On sait que les *Constitutions apostoliques* sont un remaniement de cet ouvrage, vers la fin du IVe siècle. Or, pendant que les *Constitutions apostoliques* mentionnent le carême, en même temps que le jeûne de la semaine, la *Didascalie*, qui traite si longuement du jeûne de la semaine sainte, ne fait pas la moindre allusion au jeûne quadragésimal. C'est donc sans aucun fondement historique qu'on a attribué aux apôtres l'institution du carême.

Les *Canones Hippolyti*, que nous lisons dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 505-521, d'après l'édition d'Achelis, *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4, p. 38 sq.; la *Constitution apostolique égyptienne*, en copte, dont M. Achelis a donné une version allemande, *op. cit.*; le *Testamentum D. N. J. C.*, que Mgr Rahmani a publié récemment, Mayence, 1899, ne modifient aucunement cette conclusion. L'âge de ces divers ouvrages et leur dépendance naturelle sont difficiles à déterminer. Voir là-dessus Achelis, *op. cit.*, et *Realencyclopädie*, 3e édit., 1896, t. I, p. 737; Duchesne, *op. cit.*, p. 504; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1900, p. 241; Mgr Rahmani, *op. cit.*; Mgr Batiffol, *Canons d'Hippolyte d'après des travaux récents*, dans la *Revue biblique*, t. X (1901), p. 252; *Le Testament du Seigneur*, *ibid.*, t. IX (1900), p. 253; Funk, *Das Testamentum unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901. Les critiques qui reportent les *canones Hyppolyti* au IIIe siècle les considèrent comme interpolés; M. Funk les fait descendre beaucoup plus bas, jusqu'au Ve siècle. C'est encore à la même date que Funk fixe l'apparition du *Testamentum D. N. J. C.*, tandis que Mgr Rahmani le fait remonter jusqu'au IIIe siècle. Selon Funk, les *Canons d'Hippolyte* dépendraient de la *Constitution apostolique égyptienne*; d'après Achelis, ce serait la *Constitution apostolique égyptienne* qui serait dans la dépendance des *Canones Hippolyti*. En raison de telles divergences, il est impossible de trouver dans les textes fournis par ces divers écrits un argument qui ruine la conclusion d'autres ouvrages mieux datés. Le jeûne pascal n'y est d'ailleurs signalé qu'en termes peu explicites : les *Canones Hippolyti* s'expriment ainsi : *Diebus jejunii qui constituti sunt in canonibus, feria quarta et sexta et quadraginta...* Can. 20, n. 154, Duchesne, p. 514. *Hebdomas qua Judæi Pascha agunt ab omni populo summo cum studio observetur, caveantque imprimis ut illis diebus jejuni mancant ab omni cupiditate*, etc. *Cibus autem qui tempore* Πάσχα *convenit ut panis cum solo sale et aqua.* Can. 22, Duchesne, n. 195, 197. Dans le système de Funk, le mot *quadraginta* n'offre aucune difficulté; il a trait aux quarante jours du carême, qui vers 400 était en pleine vigueur. Dans le système d'Achelis et de Duchesne, *quadraginta* serait une interpolation. La semaine pascale dont il est ici question marque en tout cas une relation étroite entre les *Canones Hippolyti* et la *Didascalie des apôtres* transformée en *Constitutions apostoliques* vers la fin du IVe siècle. La *Constitution apostolique égyptienne*, can. 55, dans Achelis, p. 115-116, mentionne la Pâque et deux jours de jeûne. Il s'agit évidemment ici des deux premiers jours de la semaine sainte, où un jeûne strict était obligatoire. On peut supposer avec Funk, que cette mention n'excluait pas pour le reste de la semaine un jeûne moins sévère. Dans le *Testamentum D. N. J. C.*, le jeûne y est mentionné à plusieurs reprises, mais d'une façon assez vague : *Paschæ solatio fiat media nocte, quæ sequitur sabbatum*, l. II, n. 12, p. 135. *Diebus Paschæ præsertim ultimis, (nempe) feria sexta et sabbato, die noctuque fiant tot orationes quot cantica*, n. 18, p. 139. *Jubeat episcopus proclamari ne quis quidpiam gustet, donec sacrificium expletum fuerit* (nuit de Pâques) *et universum Ecclesiæ corpus novam escam suscipiat*, n. 20, p. 141. *Si mulier prægnans ægrotet et nequeat observare jejunium illis duobus diebus, jejunet altera die, sumatque in prima panem et aquam. Ibid.*, p. 143. Ce dernier passage est à comparer avec la *Constitution apostolique égyptienne*, can. 55, dans Achelis, p. 115-116. Le *Testamentum* insiste donc sur les deux derniers jours du jeûne pascal. Son texte n'est pas incompatible avec un jeûne moins strict pour le reste de la semaine. Selon Mgr Rahmani, *op. cit.*, p. 204-205, l'auteur ne connaît pas de jeûne proprement quadragésimal; les quarante jours de Pâques dont il parle indiquent la durée de la préparation immédiate des catéchumènes au baptême. Dans le système de Funk, il importe peu que les quarante jours soient consacrés par le jeûne, parce que le carême était en vigueur à peu près partout aux environs de 400. En toute hypothèse, on n'aurait aucune preuve que le jeûne quadragésimal fût antérieur au IVe siècle, à plus forte raison qu'il remontât aux apôtres.

II. Deuxième période (IV-VIe siècles). — On ne connaît pas de document qui mentionne le carême avant le IVe siècle. Le 5e canon du concile de Nicée (325) recommande aux évêques de tenir deux synodes par an pour régler le sort des excommuniés, et marque la date du premier avant la quarantaine, πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς. On n'indique pas en quoi consistent les exercices de cette période de l'année ecclésiastique. Ainsi que l'a observé Mgr Duchesne, la quadragésime fut considérée « d'abord plutôt comme temps de préparation au baptême ou à l'absolution des pénitents, ou encore comme saison de retraite, de récollection pour les fidèles vivant dans le monde. Parmi les exercices de ces semaines sacrées, le jeûne avait naturellement une place importante, mais qui différait beaucoup d'un pays à l'autre ». *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 232.

Le chiffre de « quarante » fut évidemment inspiré par le souvenir de la quarantaine du Sauveur dans le désert. Mais deux questions se posèrent dès l'abord pour la pratique : 1° Comment combiner cette quarantaine avec la semaine sainte, avec « le jeûne de Pâques », déjà existant? 2° En quoi devait consister le jeûne quadragésimal? A ces questions les Églises chrétiennes répondirent diversement.

A Antioche et dans toutes les Églises qui subirent son influence on ne comprit pas la semaine sainte dans la quarantaine; on les juxtaposa, on les coordonna l'une à l'autre. Saint Jean Chrysostome le donne à entendre dans une de ses homélies sur la Genèse. « Voici, dit-il, que nous sommes enfin arrivés à la fin de la sainte quarantaine et que nous avons achevé la navigation du jeûne et que grâce à Dieu nous touchons au port... Maintenant que nous sommes parvenus à la grande semaine il nous faut forcer plus que jamais la course du jeûne. » *Homil.*, XXX, *in Gen.*, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 273. Les *Constitutions apostoliques*, qui sont de la fin du IVe siècle et qui représentent les usages de la Syrie, marquent plus nettement encore la distinction des deux périodes : « Après le temps de l'Épiphanie il faut observer le jeûne du carême... Mais que ce jeûne soit célébré avant le jeûne de Pâques... Ce jeûne fini, commence la semaine sainte de Pâques, pendant laquelle vous jeûnerez tous avec crainte et tremblement. » L. V, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 860 sq.

Ce qui caractérise l'usage de l'Église d'Antioche et des Églises d'Orient en général, ce n'est pas tant la distinction établie entre le carême et la semaine de Pâques, que la durée de ces deux périodes. Sozomène déclare que l'Église de Constantinople et les nations qui l'avoi-

sinent jusqu'à la Phénicie, observent sept semaines de jeûne. *H. E.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. Pour Antioche on peut consulter la préface à l'*Homil.*, XX, *ad populum Antiochenum* de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. XLIX, col. 9-10. Saint Basile, d'après Métaphraste, serait un témoin du même usage pour la Cappadoce et sans doute pour toute l'Asie Mineure. *De doctrina et admonitione*, c. I, *P. G.*, t. XXXII, col. 1133. Dans l'hypothèse d'une interpolation de Métaphraste, Basile serait encore un témoin de l'usage oriental par ce qu'il dit du jeûne hebdomadaire réduit à cinq jours pendant le carême. *De jejunio*, homil. I, c. X; cf. homil. II, c. IV, *P. G.*, t. XXXI, col. 181, 189.

Mais les Églises qui suivaient cet usage n'observaient le jeûne que pendant cinq jours de la semaine; le dimanche et le samedi (sauf le samedi saint) étaient affranchis de l'abstinence quadragésimale : πέντε ἡμερῶν νηστεία, dit expressément saint Basile. *De jejunio*, homil. I, *loc. cit.*; cf. *Const. apost.*, l. V, c. XIII, *loc. cit.* De la sorte la somme totale des jours consacrés au jeûne ne s'élevait qu'à trente-six.

Jérusalem adopta de bonne heure une combinaison qui lui permit d'atteindre le nombre sacramentel « quarante ». Vers la fin du IVe siècle, la pèlerine que Gamurrini a identifiée à Sylvia d'Aquitaine, mais en qui d'autres critiques voient aujourd'hui une Espagnole du nom de Etheria, cf. dom Férotin, *Revue des questions historiques*, octobre 1903, signale dans la ville sainte un carême de huit semaines. Suivant ce système le jeûne s'étendait à quarante jours; les dimanches et les samedis en étaient exemptés. *Peregrinatio Sylviæ*, édit. Gamurrini, p. 81-85; cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 481. Le samedi saint, pris à part, constituait le jeûne pascal proprement dit. Si l'on en croit Sozomène, l'Église de Jérusalem réduisit un peu plus tard son carême à six semaines, *H. E.*, VII, 19, *loc. cit.*, comme Alexandrie et Rome. Le même usage est mentionné dans un écrit du patriarche de Jérusalem, Pierre (524-544), *P. G.*, t. XCXV, col. 71-78; mais il resta sans doute un peu flottant, et en tout cas ne paraît pas s'être étendu à toute la Palestine, car un abbé palestinien du VIIe siècle, Dorothée, atteste que, de son temps, le carême comprenait encore huit semaines de jeûne, et cela, dit-il, pour mieux atteindre le chiffre de quarante consacré par le jeûne de Notre-Seigneur. *Doctrina XV de sancto jejunio*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 263, 271.

Avec Alexandrie le régime change. Les évêques de cette ville conservent aussi la distinction entre le carême et le jeûne pascal. Mais ils réduisent les deux périodes réunies à six semaines. On peut suivre dans les lettres festales de saint Athanase la marche progressive de l'observance quadragésimale en Égypte; celles de 329, 330, 341, 347, sont à cet égard très instructives. *P. G.*, t. XXVI, col. 1360. Mgr Duchesne les résume ainsi : « Dans la première (329) il n'est question que de la préparation à la fête de Pâques d'une manière générale et sans que la quarantaine soit même mentionnée; le jeûne est indiqué dans le dispositif comme commençant au lundi saint. En 330, il est parlé du temps quadragésimal dont la durée est de six semaines, mais le jeûne par excellence est toujours celui de la semaine sainte. Il est bien entendu que, dans la sainte quarantaine, le jeûne figure au nombre des exercices par lesquels on doit se préparer à la fête : cependant il n'est indiqué ni comme de stricte obligation, ni comme d'usage accepté par tout le monde. Les Égyptiens, pour la plupart, persistaient à ne jeûner que la semaine sainte. Pendant son séjour à Rome, en 340 et les années suivantes, on fit, à ce sujet, des reproches à saint Athanase. Il s'en plaint dans un billet annexé à sa lettre festale de 341, datée de Rome; ce billet est adressé à son ami Sérapion, évêque de Thmuis, chargé, en son absence, de la direction supérieure des Églises d'Égypte. Il l'y exhorte vivement à faire observer le jeûne par les Égyptiens, disant que ceux-ci se font moquer de tout le monde. Depuis lors, le dispositif mentionne régulièrement le jeûne de la quarantaine et la sainte semaine de Pâques : auparavant saint Athanase disait « le temps du carême » et « la semaine de jeûne ». Dans la lettre festale de 347, il est formellement déclaré que « celui qui méprisera l'observance du carême ne « célébrera pas la Pâque », autrement dit, sera excommunié pour un temps. » *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 238, note.

Que le jeûne quadragésimal d'Alexandrie, y compris les jours de la semaine sainte, n'ait pas dépassé six semaines, c'est ce qu'attestent d'un commun accord Socrate, *H. E.*, V, 22, *loc. cit.*, et Sozomène, *H. E.*, VII, 19, *loc. cit.* On peut l'induire également des lettres festales de saint Athanase, notamment de celle de 330, où le commencement du carême est fixé au 13 du mois de Phanemoth, le jeûne de la semaine de Pâques du 18 au 23 de Pharmuti, et Pâques au 24 du même mois, *P. G.*, t. XXVI, col. 1374; voir pareillement pour le Ve siècle les homélies pascales de saint Cyrille d'Alexandrie, notamment la seconde. *P. G.*, t. LXXVII, col. 450.

Les reproches que saint Athanase recevait pendant son séjour à Rome en 340, indiquent assez clairement que l'usage romain comportait alors un jeûne quadragésimal. Il ne faudrait pourtant pas, en ce qui concerne spécialement le jeûne, attacher un sens trop précis à ce terme de « quadragésime ». Socrate s'étonne que certaines Églises qui ne jeûnent que trois semaines ou même quinze jours parlent de quarantaine, aussi bien que celles qui étendent leur abstinence à six ou sept semaines. *H. E.*, V, 22, *loc. cit.* Saint Jean Chrysostome fait la même remarque. *Homil.*, XVI, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 169. Ils ne soupçonnaient pas que la période de quarante jours a été primitivement introduite pour un ensemble d'exercices distinct du jeûne proprement dit.

Nous sommes assez mal renseignés sur le jeûne quadragésimal romain au IVe siècle. A en croire Socrate, l'Église de Rome ne jeûnait que les trois dernières semaines avant Pâques, et encore les dimanches et les samedis étaient-ils exceptés de cette abstinence. *H. E.*, V, 22, *loc. cit.* Il y a là vraisemblablement une erreur. Le tout est de la démêler. Nombre de critiques contestent que le jeûne romain n'ait duré que trois semaines, même à l'origine. Et au témoignage de Socrate ils opposent celui de saint Léon le Grand, qui le contredit, comme nous le verrons tout à l'heure. A supposer que l'Église romaine n'ait pas étendu d'abord le jeûne à tout le carême, il serait encore douteux que ce jeûne ait été fixé aux trois dernières semaines. Mgr Duchesne est « porté à croire que ces trois semaines étaient espacées, que l'on jeûnait la première, la quatrième et la sixième. La première est actuellement consacrée aux Quatre-Temps du printemps; la quatrième, appelée autrefois *mediana*, a conservé des spécialités liturgiques; la sixième est la semaine sainte. Ces trois semaines sont des semaines d'ordination ». *Origines du culte chrétien*, p. 232, note 2.

Quoi qu'il en soit de la durée du jeûne quadragésimal romain au IVe siècle, il est sûr qu'au Ve il s'étendait à six semaines. Saint Léon (440-461) lui assigne expressément « quarante jours » et va jusqu'à prétendre que ce régime est d'institution apostolique : *Quadraginta dierum jejunium, quod festi paschalis est previum. Homil.*, VII, *de Quadragesima*, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 288; *Ut apostolica institutio quadraginta dierum jejunis impleatur. Homil.*, VI, *de Quadragesima*, 1, *ibid.*, col. 286; cf. *Homil.*, IV, 1, *ibid.*, col. 275. Si son témoignage est erroné en ce qui regarde la discipline de l'antiquité chrétienne, il n'est pas dépourvu de valeur pour les environs de l'an 400.

Les « quarante jours » dont parle saint Léon ne doi-

vent pas être pris à la lettre, mais considérés comme un chiffre rond. Les dimanches de carême étaient affranchis de la loi du jeûne. A entendre Socrate, *H. E., loc. cit.*, les samedis l'étaient pareillement. Mais cette exception du samedi est bien peu conforme aux usages romains. Il est vrai qu'à propos des Quatre-Temps, saint Léon semblerait abonder dans le sens de l'historien grec : *Quarta igitur et sexta feria jejunemus*, dit-il; *sabbato autem ad beatum Petrum apostolum vigilemus. Serm.*, LXXVIII, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 111. Ce n'est là qu'une apparence. Si le pape ne parle pas du jeûne du samedi, c'est qu'il y voyait une « superposition » du jeûne du vendredi : ce qu'il était en réalité. L'auteur du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 141, insiste au contraire sur le jeûne du samedi. Et la raison en est qu'il prend, ainsi que l'a remarqué Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 223, note 1, l'observance par son côté pratique et non, comme saint Léon, par son côté traditionnel. Rappelons-nous ce que Tertullien disait du jeûne du vendredi, « continué » le samedi par les psychiques. *De jejuniis*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 973. Dans son épître à Decentius, le pape Innocent (401-417) préconisait l'obligation du jeûne sabbatique pour toutes les semaines de l'année : *Sabbato vero jejunandum esse ratio evidentissima demonstrat, nam si... sexta feria jejunamus sabbatum prætermittere non debemus sed dicimus et sabbato hoc agendum quia ambo dies tristitiam apostolis vel his qui Christum secuti sunt indixerunt. Epist. ad Decentium Eugubinum*, 4, *P. L.*, t. LVI, col. 516; cf. *Vita Silvestri*, dans Duchesne, *Liber pontif.*, Introduction, p. CXI, CXXIII. Et saint Augustin, dont l'attention fut appelée sur cette obligation, marque expressément que c'était là un usage particulier à l'Église de Rome et à quelques autres. *Epist.*, XXXVI, *ad Casulanum, P. L.*, t. XXXIII, col. 136. Il n'y a donc pas lieu de douter que le jeûne quadragésimal romain ait compris le samedi de chaque semaine. Rome rejoignait ainsi Constantinople pour le nombre de jours consacrés au jeûne pendant le carême : en l'une comme en l'autre Église ce nombre s'élevait à trente-six; et saint Grégoire le Grand († 604) nous est témoin que telle était encore la discipline de son temps : *A præsenti die usque ad Paschalis festivitatis gaudia sex hebdomadæ veniunt, quarum videlicet dies quadraginta et duo fiunt. Ex quibus dum sex dies dominici ab abstinentia subtrahuntur non plus in abstinentia quam dies sex et triginta remanent. Homil.*, XVI, *in Evangelia*, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 113.

Ce régime alexandrino-romain s'étendit, nous dit Sozomène, à l'Égypte, à la Lybie, à l'Illyrie et à toutes les Églises d'Occident. *H. E.*, VII, 19, *loc. cit.* L'Afrique, la Haute Italie, la Gaule et l'Angleterre s'y soumirent.

Pour l'Afrique la chose ne semble pas avoir souffert de difficulté. Il n'en fut peut-être pas de même dans les pays de rit gallican, tels que Milan, la Gaule et l'Espagne.

Il est sûr qu'à Milan, on ne jeûnait pas le samedi, du temps de saint Ambroise : *Quadragesima, totis præter sabbatum et dominicam jejunamus diebus. De Elia et jejunio*, 10, *P. L.*, t. XIV, col. 708. Comme cette Église avait subi l'influence du rit oriental sous le pontificat d'Auxence, prédécesseur d'Ambroise, on peut se demander si elle n'observa pas tout d'abord un carême de sept semaines, à l'exemple d'Antioche et de Constantinople. Elle aurait de la sorte atteint le chiffre de trente-six jours de jeûne. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Au dire de saint Augustin, le jeûne du samedi était rare dans l'Église au IVe siècle. Il ne serait pas étonnant que Milan ne l'eût pas adopté, même pendant le carême, sans s'astreindre pour cela à sept semaines d'abstinence. Tout ce qu'on sait, c'est que l'usage romain réussit à s'imposer aux successeurs de saint Ambroise avant le VIIe siècle.

En Gaule on aperçoit, du IVe au VIe siècle, quelques tâtonnements dans la fixation des jours de jeûne quadragésimal. Un sermon que les meilleurs critiques attribuent à Fauste de Riez, et qui témoigne en tout cas de l'usage gallican du Ve siècle, *Sermo de Quadragesima, P. L.*, t. LIV, col. 488; cf. *Revue du clergé français*, 15 mars 1904, p. 137, note 1, nous apprend que, dans l'église où il fut prononcé, le jeûne commençait le lundi après le premier dimanche de carême, et qu'on ne jeûnait régulièrement que cinq jours par semaine : *Veriti sunt ne quinque dierum jejuniis prolongatis*, etc. Faut-il en conclure que dans cette région le carême comprenait primitivement sept semaines de jeûne, comme en Orient, au lieu de six? Cela est fort douteux, car l'auteur de l'homélie, qui veut introduire une semaine supplémentaire de jeûne, parle de cette addition comme d'une nouveauté, n. 1, col. 488.

Bientôt du moins, l'usage romain apparut en Gaule. Le concile d'Agde de 506 exige que « toutes les Églises jeûnent tous les jours de carême, même le samedi »; il n'excepte formellement de cette obligation que les dimanches, can. 12. Et un peu plus tard le concile d'Orléans (541) insiste sur le même précepte, en invoquant l'autorité des Pères : *patrum statuta*, can. 2. Chose remarquable, ce dernier concile interdit d'allonger le carême ou quadragésime par une quinquagésime ou une sexagésime, can. 2. Mgr Duchesne en conclut que l'usage oriental des sept semaines de jeûne, introduit en Gaule au IVe siècle, « se défendait encore sur quelques points. » *Origines du culte chrétien*, p. 235. Ne faudrait-il pas voir plutôt dans cette mesure disciplinaire une répression de tentatives semblables à celles de Fauste de Riez, faites au Ve ou au VIe siècle sur plusieurs points du territoire?

L'Espagne ne nous fournit pas de textes bien clairs sur l'observance quadragésimale avant le VIIe siècle. Du moins saint Isidore témoigne que de son temps (et sans doute bien avant lui, car il fait appel à la tradition), on jeûnait le samedi et trente-six jours par carême, ce qui constituait la dîme de l'année. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XXXVII, n. 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 772; cf. *Etymol.*, l. VI, c. XIX, n. 69, *P. L.*, t. LXXXII, col. 258. Nous reconnaissons là l'usage romain, préconisé par saint Léon et par saint Grégoire le Grand.

L'Angleterre, qui doit à saint Grégoire son évangélisation, ou du moins une nouvelle semence de l'Évangile vers la fin du VIe siècle, n'a pu qu'adopter, en matière de jeûne quadragésimal, la discipline de l'Église romaine. Quelle était, avant cette époque, la coutume de l'Église bretonne? Nous ne saurions le dire.

Le jeûne quadragésimal ne fut pas observé partout avec la même rigueur.

Il ne comportait primitivement qu'un seul repas par jour, sans autre adoucissement. Mais sur l'heure où ce repas devait se prendre, les Églises ne paraissent pas avoir été tout à fait d'accord. Saint Basile, saint Épiphane et saint Jean Chrysostome laissent entendre qu'il n'était permis de rompre le jeûne que vers le soir. S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Épiphane, *Expositio fidei*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 828; S. Chrysostome, *Homil.*, IX, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68. Selon Socrate, au contraire, on ne jeûnait, en certains endroits du moins, que jusqu'à none, c'est-à-dire jusque vers trois heures de l'après-midi. *H. E., loc. cit.*; cf. *Didascalie des apôtres*, c. XXI, *loc. cit.*; *Const. apost.*, V, 13, *loc. cit.* Dans tous les cas, le repas, qui, chez les anciens, se prenait habituellement à la cinquième heure, soit onze heures du matin, S. Augustin, *Serm.*, CCCXLV, *de contemptu mundi*, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1521; cf. Martial, *Epigrammata*, VIII, 67, se trouvait retardé de plusieurs heures, ici de quatre, là de cinq ou six.

La rigueur du jeûne ne portait pas seulement sur la

durée de l'abstinence, mais encore sur la nature des aliments permis aux repas de chaque jour. La chair des animaux était absolument interdite. Cf. S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, III, *ad populum Antiochenum*, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 53; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1010; Socrate, *H. E.*, *loc. cit.*, etc. Saint Jean Chrysostome fait observer que les habitants d'Antioche se privaient également des oiseaux et des poissons. *Homil.*, III, *ad populum Antiochenum*, 5, *P. G.* t. XLIX, col. 53. L'usage sur ce point était à peu près général. Cependant Socrate nous apprend que plusieurs mangeaient du poisson et que d'autres admettaient même sur leur table des oiseaux sous prétexte que, d'après Moïse, les oiseaux, aussi bien que les poissons, tirent de l'eau leur origine. *H. E.*, V, 22, *loc. cit.* Julien Pomère, le maître de saint Césaire d'Arles, témoigne que dans son entourage s'était glissé le même abus : *A quadrupedibus abstinentes phasianis altilibus vel aliis avibus pretiosis aut piscibus perfruuntur? De vita contemplativa*, I. II, c. XXIII-XXIV, *P. L.*, t. LIX, col. 469-470. L'usage des œufs était-il absolument prohibé? Socrate semble signaler ceux qui s'en privent comme formant une exception. *H. E.*, V, 22, *loc. cit.* Mais sa phrase prête trop à l'équivoque pour qu'on puisse s'y fier sans réserve. Par le mot « chair » ou « viande » les Pères entendaient communément tout ce qui constitue la vie animale et tout ce qui en sort; les œufs et les laitages étaient évidemment compris dans cette dénomination. Bref, sauf exception, le pain, les légumes et le sel, tel paraît avoir été le régime alimentaire des fidèles pendant le carême primitif; même le dimanche, jour où l'on ne jeûnait pas, quelques-uns d'entre eux s'en tenaient au pain et à l'eau. Cf. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, IV, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68; *Constitut. apost.*, V, 18, *P. G.*, t. I, col. 890; S. Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, 13-14, *P. L.*, t. XXII, col. 536-537. Le concile de Laodicée (IVe siècle), can. 50, recommande la xérophagie pour tout le carême; et le concile *in Trullo* de 692, can. 56, renouvelle la défense de manger des œufs et du laitage.

L'usage du vin était incompatible avec le jeûne. Saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, etc., l'attestent expressément. S. Cyrille, *Cat.*, IV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 490; S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Chrysostome, *Homil.*, IV, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68; S. Augustin, *Serm.*, I, *in Quadragesima*, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 104; *Serm.*, III, 2, *ibid.*, col. 1043. Je ne vois guère que saint Paulin de Nole, *Epist.*, XV, *ad Amandum*, n. 4, *P. L.*, t. LXI, col. 227, qui aurait autorisé l'usage du vin en petite quantité, *modico vino uti*, pendant le carême, au IVe siècle. Il semble même que les Pères aient entendu proscrire l'usage de toute liqueur fermentée. L'évêque d'Hippone condamne les délicats et les gourmets qui, en fraude de la loi, pour remplacer le vin, usent de liqueurs inusitées et boivent du jus de fruits, du « jus de pommes », comme il parle, *inusitatos liquores, expressione pomorum. Videas enim quosdam pro inusitato vino inusitatos liquores exquirere et aliorum expressione pomorum, quod ex uva sibi denegant multo suavius compensare. Serm.*, III, *in Quadragesima*, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1043; *Serm.*, I, 2, *loc. cit.*; *Serm.*, VI, 9, *ibid.*, col. 1053. Saint Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotian.*, *loc. cit.*, constate et blâme les mêmes abus : *Sorbitunculas delicatas et contrita olera, betarumque succum*. Et l'on retrouve la même plainte dans le *De vita contemplativa*, 23-24, *loc. cit.*, de Julien Pomère : *Illi qui negata sibi vini perceptione diversorum poculorum potionibus inundantur... ut peregrinis pomis cæterisque sorbitunculis immanem sui corporis impleant appetitum.*

La semaine sainte, la « sainte semaine de Pâques » fut toujours distinguée du reste du carême par une abstinence plus rigoureuse. « Du lundi au samedi, pendant six jours, il faut jeûner, disent les *Constitutions apostoliques*; les quatre premiers jours vous jeûnerez jusqu'à none ou même jusqu'au soir si votre santé vous le permet, et en rompant le jeûne vous n'userez que de pain, de sel, de légumes (secs) et d'eau. Le vendredi et le samedi, vous ne prendrez absolument aucune nourriture et ne romprez votre jeûne que le dimanche au chant du coq; si quelques-uns ne peuvent supporter cette épreuve qu'ils jeûnent au moins du samedi au dimanche. » L. V, c. XVIII, XIX, *P. G.*, t. I, col. 889-892. Saint Épiphane témoigne que cette discipline était à peu près générale dans l'Église. « Les six premiers jours de la Pâque, dit-il, s'appellent xérophagie, parce que tous les peuples se nourrissent pendant ce temps d'aliments secs; on ne mange que vers le soir et on se contente de pain, de sel et d'eau. Bien plus, quelques-uns prolongent leur jeûne sans interruption, ὑπερτίθενται, pendant deux, trois, ou même quatre jours. D'autres passent la semaine entière jusqu'au dimanche au chant du coq, sans prendre aucune nourriture. » *Expositio fidei*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII. col. 828.

Nous ne parlons pas de ceux qui restaient plusieurs semaines sans manger, afin d'observer dans la mesure du possible un jeûne continu, à l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint Augustin rapporte qu'une personne de son temps atteignit ainsi la quarantaine. *Epist.*, XXXVI, *ad Casulanum*, 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148. Ce sont là des tours de force qui ne relèvent ni des préceptes, ni des conseils de l'Église. Sur les jeûnes exceptionnels et extraordinaires, cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 78-92.

III. Troisième période (VIIe-IXe siècles). — Il y avait une sorte d'illogisme à appeler carême ou « quarantaine » un jeûne de trente-six jours. Les docteurs de l'Église n'étaient pas sans en faire la remarque. Nous avons vu comment les Hiérosolymitains avaient essayé de faire concorder la chose avec le nom, en ajoutant une semaine au carême observé dans leur voisinage. Ailleurs, pour légitimer le nombre « trente-six », on se contenta de lui chercher une signification symbolique, et naturellement on ne manqua pas de la trouver. Voici comment on raisonna : le carême doit être regardé comme une dîme prélevée sur les jours de l'année pour être offerte à Dieu en expiation de nos péchés. Or, trente-six jours de jeûne forment la dîme de trois cent soixante jours. Et comme le jeûne du samedi saint se prolonge jusqu'à l'aurore du dimanche, jusqu'au chant du coq, cette prolongation équivaut à une demi-journée de jeûne. Cette demi-journée, à son tour, représente la dîme de cinq jours. Les trente-six jours et demi de jeûne constituent donc la dîme des trois cent soixante-cinq jours de l'année. C'est le calcul que fait Cassien. *Collat.*, XXI, c. XXIV, XXV, *P. G.*, t. XLIX, col. 1200-1201. L'on retrouve son argumentation en Orient chez un abbé palestinien du VIIe siècle, saint Dorothée, *Doctrina XV*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788, et en Occident chez saint Grégoire le Grand, *Homil.*, XVI, *in Evangel.*, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1137, aux environs de l'an 600. Plus tard, saint Isidore de Séville, *loc. cit.*, le VIIIe concile de Tolède, can. 9, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 964, et Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros*, 39-40, *P. L.*, t. CV, col. 204, répéteront les mêmes formules.

Une telle combinaison, si ingénieuse fût-elle, ne pouvait satisfaire tous les esprits. Quadragésime ou τεσσαρακοστή continuait de signifier quarante jours, en dépit de tous les symboles et de toutes les raisons mystiques. Aussi pour se conformer à la logique du langage et pour imiter plus entièrement la quarantaine du Sauveur dans le désert, finit-on par ajouter quatre jours au jeûne quadragésimal. Le *caput jejunii* fut transféré du premier

lundi de carême à ce que nous appelons le mercredi des cendres. Le *Sacramentaire gélasien,* qui date au plus tard du commencement du VIIIe siècle, est le plus ancien témoin de cette réforme. L'oraison qu'il donne le mercredi de la quinquagésime contient ces mots caractéristiques : *Inchoata jejunia, quæsumus, Domine, benigno favore prosequere,* etc. *P. L.,* t. LXXIV, col. 1065.

Ce fut aussi dans le cours du VIIe siècle, semble-t-il, que les Orientaux ajoutérent une semaine supplémentaire à leur jeûne quadragésimal. D'après un cantique grec cité par le P. Goar, *Euchologion,* p. 207; cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église,* part. IIe, c. VI, p. 281, cette institution remonterait à l'empereur Héraclius († 641). A partir du huitiéme dimanche avant Pâques, qui est leur dimanche de carnaval, ἀπόκρεω, les Grecs ne mangent plus de viande, bien qu'ils ne soient pas en carême proprement dit. Le dimanche suivant s'appelle le dimanche du fromage, τυροφάγου, parce que l'abstinence exclut dés lors les laitages. Cf. Ratramne de Corbie, *Contra Græcorum opposita,* l. IV, c. IV, *P. L.,* t. CXXI, col. 321; Énée de Paris, *Liber adversus Græcos,* 175, *ibid.,* col. 741. Pour plus de détails sur l'usage des Grecs, du VIIe au IXe siécle, Funk, *op. cit.,* p. 271-275.

L'innovation de l'Église de Rome s'étendit avec le temps à toute la latinité. Les relations fréquentes des Carolingiens avec les papes favorisérent l'importation de l'usage romain en Gaule. Ce ne furent pas seulement le chant et la liturgie que Pépin et Charlemagne introduisirent dans leurs États. Avec la liturgie, le cycle des fêtes de l'année devait nécessairement entrer dans l'usage gallican. Une lettre en date de 798, qu'Alcuin adressc à Charlemagne, note expressément que les Grecs jeûnent huit semaines et les Latins sept. *Epist.,* LXXX, *P. L.,* t. C, col. 260. Le jeûne observé par les Latins dans la première de ces sept semaines ne comprenait certainement pas six jours, mais seulement quatre. Nous en avons pour garant Amalaire, de Metz, qui marque au mercredi entre la quinquagésime et la quadragésime le commencement du carême et qui fait justement observer que le jeûne du mercredi au samedi de cette semaine est une institution postérieure à saint Grégoire le Grand : *Sanctus Gregorius tantummodo triginta sex dies abstinentiæ nobis insinuat quadragesimalis temporis; forsan quia nondum erant additi quatuor dies a supra dicta feria quarta usque ad dominicam quadragesimæ. De ecclesiasticis officiis,* l. I, c. VII, *P. L.,* t. CV, col. 1002, 1003. Cette institution avait pénétré en Allemagne dés la fin du VIIIe siécle. Le canon du concile provincial tenu à Salzbourg, en 799-800, dit : « Le mercredi avant le commencement du carême, que les Romains appellent *caput jejunii,* la litanie et la messe commenceront après la neuviéme heure. » Hefele, *Conziliengeschichte,* 2e édit., t. III, p. 732.

Selon Ratramne de Corbie, la réforme avait pénétré à peu près partout dés le milieu du IXe siécle : *Sunt quidam qui non quadraginta dies ante Pascha jejunando compleant. Contra Græcorum opposita,* l. IV, c. IV, *loc. cit.* Cf. Funk, *op. cit.,* p. 269-270. L'Église de Milan toutefois ne l'adopta pas : elle entendit rester fidèle à la pratique de saint Ambroise; aujourd'hui encore elle commence le carême non le mercredi des cendres, mais le dimanche suivant. Cf. les *Statuts* de saint Charles Borromée, *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* p. 12, 382; Hardouin, *Concilia,* t. X, col. 655.

En prolongeant la durée du carême on n'en aggrava pas pour cela la rigueur. Il semble même qu'un certain adoucissement des observances primitives se soit introduit dans nombre d'Églises occidentales pendant cette troisième période. Si l'on maintint l'obligation de tenir le jeûne jusqu'au soir, cf. Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros,* 39, 40, *P. L.,* t. CV, col. 204, on accorda la permission d'user, aux repas, de certains aliments qui avaient été jusque-là généralement défendus. Le vin, par exemple, n'est plus absolument interdit. Théodulphe d'Orléans recommande seulement de ne pas en abuser : *Qui vino abstinere potest, magnæ virtutis est... vinum non ad ebrietatem sed ad refectionem corporis sumat,* 40, *loc. cit.*

A l'origine, les œufs et les laitages étaient incompatibles avec l'abstinence quadragésimale. L'usage des œufs que Socrate signale était vraisemblablement exceptionnel. Mais à partir du VIIe et du VIIIe siècle, les œufs, le lait, le fromage, le poisson, figurent aux repas de carême en maints endroits, sans qu'on y trouve à redire. Béde nous raconte qu'un saint évêque de son pays, Cedda (VIIe siécle), qui ne manquait pas de prolonger pendant le carême son jeûne de chaque jour (sauf le dimanche) jusqu'au soir, faisait « un repas quotidien qui se composait d'un peu de pain et d'un œuf de poule avec un peu de lait mêlé d'eau ». *H. E.,* l. III, c. XXIII, *P. L.,* t. XCV, col. 154. Théodulphe d'Orléans estime que celui qui peut s'abstenir d'œufs, de fromage, de poisson et de vin « fait preuve d'une grande vertu. Quant à ceux qui ont une santé délicate ou qui travaillent, qu'ils en usent » en toute conscience. *Capitula ad presbyteros,* 40, *loc. cit.* Cette déclaration est du VIIIe siécle. Au IXe, Énée, évêque de Paris, nous apprend qu'en Germanie la coutume est de manger du lait, du beurre, du fromage et des œufs pendant tout le carême, et que ceux qui ne le font pas s'abstiennent par pure dévotion personnelle, « par volonté spontanée. » *Liber contra Græcos,* 175, *loc. cit.,* col. 742. Cet usage se répandit tellement dans l'Église latine, qu'il devint l'objet d'un grief soulevé contre elle par les Grecs. Photius montre avec insistance le contraste qu'un tel relâchement forme avec la rigueur du jeûne oriental. Et les défenseurs de l'Église romaine, Énée, évêque de Paris, et Ratramne, abbé de Corbie, tout en repoussant les attaques du patriarche de Constantinople, sont forcés de reconnaître sur ce point le bien fondé de sa critique. Il résulte toutefois de leur commune déclaration que le régime de la sévérité se maintenait toujours dans la grande majorité des Églises du rit latin, aussi bien que dans l'Église grecque.

IV. Quatrième période (moyen age), période des adoucissements. — C'est aussi du IXe siécle que nous faisons partir cette période. Les fausses décrétales qui devaient tant influencer le moyen âge datent, en effet, des environs de 850. On sait que leur lieu d'origine est le Mans ou Reims. Elles n'en impressionnérent pas moins toute l'Église latine.

1° *Durée du jeûne quadragésimal.* — Nous mentionnerons d'abord une pratique qui s'introduisit en certaines Églises d'Occident comme en marge de la loi générale, par suite d'une constitution apocryphe attribuée au pape Miltiade (ou Melchiade, 311-314). La notice que lui consacre le *Liber pontificalis* renferme cette phrase : *Hic constituit nulla ratione dominico et quinta feria jejunium quis de fidelibus agere.* Duchesne, t. I, p. 168. Un interpolateur de la notice du pape Grégoire II (715-731) donna corps à la légende en déclarant que ce dernier pontife avait institué le jeûne du jeudi pendant le temps quadragésimal : *Hic quadragesimali tempore ut quintas ferias jejunium,* etc. *Liber pontif.,* t. I, p. 402. L'empereur Charlemagne croyait à l'authenticité du *Constitutum* de Miltiade, comme on le voit par sa lettre à Alcuin. *Epist.,* LXXXI, *P. L.,* t. C, col. 263 sq. Et il note que, dans les pays où on l'appliquait, le carême durait neuf semaines, avec exemption du jeûne non seulement pour le jeudi mais encore pour le dimanche et le samedi; ce qui donnait un total de trente-six jours de jeûne, comme dans les Églises où l'on suivait le système de Constantinople ou celui d'Alexandrie-Rome. Ratramne, dans sa réponse aux Grecs, fait la même observation. *Contra opposita Græcorum,* l. IV, c. III, *P. L.,* t. CXXI, col. 316. L'auteur des fausses décrétales ne

pouvait manquer d'insérer dans son recueil, *P. L.*, t. CXXX, col. 241, le *Constitutum* apocryphe, mais l'usage romain authentique avait si bien pris racine dans la latinité dès le IXe siècle que l'anomalie due à la fausse décrétale tomba en désuétude. C'est ce que constatent Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. CXIV, col. 942, et l'auteur du *Micrologus*, c. XLIX, *P. L.*, t. CLI, col. 101.

Pendant la nouvelle période la durée du jeûne quadragésimal demeura la même pour les fidèles. Mais on trouva moyen de l'allonger pour les clercs. On se rappelle que, dès le VIe siècle, l'auteur du *Liber pontificalis* avait attribué au pape Télesphore l'établissement d'un jeûne de sept semaines. L'auteur des fausses décrétales, qui se trouvait en face d'un carême de quarante jours, nettement déterminé, reprit le prétendu *Constitutum* de Télesphore et l'adapta à son siècle, en en faisant l'application au clergé seul. « Comme les clercs, dit-il, doivent donner l'exemple de la sagesse et de la discrétion, le pape Télesphore a décidé qu'ils jeûneraient sept pleines semaines avant Pâques. » *P. L.*, t. CXXX, col. 103-105. Et de peur que l'autorité d'un tel décret fût insuffisante, d'autres faussaires mirent la décision sous le couvert de saint Grégoire le Grand. Dans une lettre soi-disant écrite à saint Augustin de Cantorbéry, le pontife s'exprime ainsi : *Sacerdotes et diaconi et reliqui omnes quos ecclesiastici gradus dignitas exornat, a quinquagesima propositum jejunandi suscipiant, quo et aliquid ad pensum sanctæ institutionis adjiciant, et eorum qui in laicali ordine consistunt observantiam, sicut in loco ita religione præcellant.* Jaffé, *Regesta romanor. pontif.*, n. 1987; *Gregorii Magni opera*, édit. des bénéd., t. II, p. 1302, Append. XIII. La prescription, toute apocryphe qu'elle fût, fit son chemin. La vie de saint Udalric, évêque d'Augsbourg, écrite au Xe siècle, témoigne, c. VI, qu'elle était observée en Allemagne. Le concile de Clermont, présidé par Urbain II en 1095, contient, sous forme de rappel, un décret qui sanctionne l'obligation pour les clercs de s'abstenir de viande à partir de la Quinquagésime, Hardouin, *Concilia*, t. VI*b*, col. 1722. Ce dimanche était appelé *dominica carnis privii*, et encore *carnis privium sacerdotum*, ce qui signifie que l'abstinence était proclamée le dimanche pour commencer le lendemain lundi, comme le dit expressément le biographe de saint Udalric : *Ea dominica qua mos est clericorum ante quadragesimam carnes manducare ac deinceps usque ad sanctum tempus Paschæ devitare. Udalrici vita*, c. VI, n. 32, *Acta sanctorum*, julii t. II, p. 109. Au XIIIe siècle les clercs étaient encore obligés à ces deux jours de surérogation, comme on le voit par une décision de Nicolas, évêque d'Angers, qui, en 1274, menace de suspense et d'excommunication les prêtres qui ne commenceraient pas le carême le lundi de la quinquagésime. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. IIe, c. I, p. 237. Cette pratique fut même bien accueillie par les laïques en certains pays. La Provence, par exemple, s'y soumettait, selon le témoignagne de Durand. *Rationale*, l. VI, c. XXVIII, n. 5. Mais, dès la fin du XIVe siècle, elle tomba en désuétude, et le jeûne du carême prit pour tous sa durée normale de quarante jours.

2° *Adoucissements apportés à la règle du jeûne.* — Le premier adoucissement apporté à la rigueur du jeûne concerna l'heure du repas, qui fut avancée considérablement.

1. *Le repas principal jusqu'au XIIIe siècle.* — On essaya de maintenir la règle généralement reçue qui interdisait de rompre le jeûne avant le soir, *ad vesperam*. Théodulphe d'Orléans, si large sur l'alimentation quadragésimale, gourmande assez vivement ceux qui se permettent de manger à none, c'est-à-dire à trois heures de l'après-midi. *Capitula ad presbyteros*, 39. 40, *P. L.*, t. CV, col. 204. L'auteur du *Micrologus*, vers la fin du XIe siècle, déclarait qu'on ne faisait pas carême, si on prenait son repas avant le soir : *nec juxta canones quadragesimaliter jejunare censemur, si ante vesperam reficimur*, 49, *P. L.*, t. CLI, col. 1013. Un concile de Rouen de 1072 tient à peu près le même langage : *Nullus in quadragesima prandeat antequam, hora nona peracta, vespertina incipiat. Non enim jejunat qui ante manducat*, can. 20. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 343. C'est encore la discipline que préconise Gratien dans son *Decretum*. Ce serait, dit-il, une erreur de penser que l'on observe le jeûne du carême, si l'on mange à none, avant que ne soit célébré l'office de vêpres. *Decretum*, part. III, dist. I, c. *Solent*. Saint Bernard, de son côté, vers le même temps sinon un peu plus tard, suppose que l'usage de jeûner jusqu'au soir est encore général dans l'Église : « Jusqu'à présent, dit-il à ses moines en ouvrant le carême, nous avons jeûné jusqu'à none, maintenant vont jeûner avec nous jusqu'au soir, *usque ad vesperam*, tous les chrétiens, rois et princes, clercs et fidèles, nobles et vilains, riches et pauvres. » *Serm.*, III, *in Quadrag.*, 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 174. Cf. Abélard, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 285.

La discipline dont parle l'abbé de Clairvaux n'était peut-être pas aussi universellement observée qu'il veut bien le croire. Ce fut toujours une difficulté dans certaines régions de retarder le repas quadragésimal jusqu'au soir de la journée. Les protestations de Théodulphe d'Orléans, de l'auteur du *Micrologus*, de Gratien, en sont la preuve. D'autres documents témoignent que l'habitude de rompre le jeûne à none a eu des partisans dès la plus haute antiquité. La *Didascalie des apôtres*, c. XXI, *loc. cit.*, les *Constitutions apostoliques*, l. I, c. XIX, supposent que, même pendant les quatre premiers jours de la semaine sainte, il est permis de manger à none. *P. G.*, t. I, col. 889-892. Et Socrate raconte que de son temps certains prenaient leur repas à none pendant le carême. *H. E.*, V, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 633. L'empereur Charlemagne ne crut pas manquer à l'esprit de la loi ecclésiastique en anticipant ses vêpres pendant le carême, afin de pouvoir manger à deux heures de l'après-midi. S'il agissait de la sorte, expliquait-il lui-même, c'était pour faciliter le service du repas à ses courtisans à une heure convenable. Aussi bien, quelques-uns ne pouvaient-ils, malgré cette mesure de prudence et de charité, manger avant la nuit venue. Cf. Monachus Sangallensis, *De gestis Caroli magni*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XCXVIII, col. 1378. L'habitude de rompre le jeûne à none s'introduisit si bien dans quelques églises, que Rathier de Vérone, à la fin du Xe siècle, n'y trouve pas matière à blâme : il considère cet adoucissement comme absolument régulier et ne critique que ceux qui retardent l'heure de leur repas jusqu'au soir pour s'adonner ensuite à des excès de gourmandise. *Synodica ad presbyteros*, c. XV, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 566; *Serm.*, II, *de Quadragesima*, 6, *ibid.*, col. 695. Il n'est donc pas étonnant qu'au XIIe siècle un certain nombre de personnes se soient crues autorisées, comme le remarque Gratien, *loc. cit.*, à manger à none : *Solent plures qui se jejunare putant in quadragesima ad horam nonam comedere.* Hugues de Saint-Victor, un ami de saint Bernard, expliquant la règle de saint Augustin, n'hésite pas à dire qu'on ne viole pas la loi du jeûne si l'on ne mange qu'à partir de none : *jejunantibus ab hora nona usque ad vesperam. Expositio in regulam S. Augustini*, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 893. Au XIIIe siècle, saint Thomas reprendra cette thèse et essaiera de prouver qu'il est de toute convenance que ceux qui jeûnent prennent leur nourriture vers la neuvième heure : *circa horam nonam. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 7. Et en cela il ne fera que suivre son maître Alexandre de Hales, qui est

plus catégorique encore dans sa décision. Alexandre enseigne que c'est la coutume de l'Église de prendre le repas à none les jours de jeûne, et il ajoute que c'est l'Église qui a fixé cette heure : *Ex consuetudine Ecclesiæ quæ hora tali (nona) consuevit prandere in jejuniis et etiam illam horam ad comedendum deputavit. Summa,* IVa, q. CIII, m. II. Pour justifier cette discipline, il allègue une raison de convenance assez curieuse : « Le Christ, dit-il, a été affligé jusqu'à la neuvième heure : c'est à la neuvième heure qu'a cessé son affliction lorsqu'il a rendu l'esprit : il est donc juste que la mortification de ceux qui jeûnent cesse aussi à none .» Il cherche aussi un point d'appui à sa thèse dans l'histoire et croit trouver chez les Pères et les docteurs la preuve qu'anciennement on rompait le jeûne quadragésimal à none. Nous avons vu que ce n'était là qu'une exception. Ce qui est vrai, c'est que dans les petits jeûnes de l'année, les moines et les fidèles prenaient leur repas à trois heures de l'après-midi. C'est à ce petit jeûne que saint Fructueux faisait allusion quand il disait :

Jejunamus, ait, recuso potum,
nondum nona diem resignat hora,

comme le rapporte Prudence. *Peristephanon,* VI, 5-55, *P. L.,* t. LX, col. 415. Saint Bernard, nous l'avons vu, disait pareillement : *Hactenus usque ad nonam jejunavimus soli. Serm.,* III, *in Quadrag.,* 1, *loc. cit.* La thèse d'Alexandre de Hales n'est donc pas bien fondée en principe. Mais le fait qu'il atteste n'en est pas moins exact; de son temps l'usage de rompre le jeûne quadragésimal à trois heures de l'après-midi était devenu général dans l'Église.

On ne s'arrêta pas là. Dès la fin du XIIIe siècle, un célèbre docteur franciscain, Richard de Middleton, enseignait qu'on ne transgresse pas la loi du jeûne quand on prend son repas à l'heure de sexte, c'est-à-dire à midi, parce que, dit-il, cet usage a déjà prévalu en plusieurs endroits, et que l'heure à laquelle on mange n'est pas aussi nécessaire à l'essence du jeûne que l'unité de repas. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XV, a. 3, q. VII. Le XIVe siècle consacra par sa pratique et par son enseignement la doctrine de Richard de Middleton. On peut citer en témoignage le fameux docteur de l'ordre de saint Dominique, Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux. Il ne fait aucune difficulté d'assigner l'heure de midi pour les repas de carême : « Telle est, dit-il, la pratique du pape, des cardinaux et même des religieux. » *In IV Sent.,* l. IV, dist. XV, q. IX, a. 7. Les plus graves auteurs du XVe siècle adoptèrent cet enseignement. C'est celui de saint Antonin, d'Étienne Poncher, évêque de Paris, du cardinal Cajétan, etc. Cf. Baillet, *Vies des saints,* t. IV, p. 71-72.

Mais avec les scolastiques la logique ne perd jamais ses droits. Le chapitre *Solent* du décret de Gratien qui reproduit le *capitulum* 39 de Théodulphe d'Orléans, *P. L.,* t. CV, col. 204, marquait qu'on ne pouvait être censé avoir jeûné si l'on mangeait avant d'avoir célébré l'office de vêpres : *Nullatenus jejunare credendi sunt, si ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium. Decretum,* part. III, dist. I. Durant le carême on célébrait la messe à none, c'est-à-dire à trois heures de l'après-midi, puis on chantait vêpres, et les aumônes distribuées aux pauvres, on se mettait à table. Cf. Gratien, *ibid.;* Amalaire, *De ecclesiasticis officiis,* l. I, c. VII, *P. L.,* t. CV, col. 1003. Pour être en règle avec cette discipline, tout en avançant l'heure du repas, d'abord jusqu'à none, ensuite jusqu'à midi, on trouva tout simple d'avancer de même l'heure de la messe et l'heure des vêpres. C'est ainsi qu'on en vint à chanter vêpres avant midi.

De tels changements ne furent pas du goût de tout le monde. « Nous admirons aujourd'hui, disait Baillet au XVIIe siècle, la plaisante délicatesse de ces siècles qui se faisaient conscience de manger avant l'office de vêpres et qui ne faisaient pas scrupule de commettre deux désordres en renversant toute l'économie de l'Église dans le dérangement de ses offices et en ruinant l'étendue du jeûne légitime. Mais supposant le besoin qu'on aurait eu d'avancer le repas, nous ne voyons pas quel aurait été l'inconvénient de laisser au moins le service de l'Église à ses heures accoutumées qui sont marquées encore dans leurs hymnes, puisqu'elles ont été prescrites pour honorer les mystères qui s'y sont passés, et pour nous renouveler dans la prière et dans l'attention que nous devons avoir à Dieu, durant toute la journée. » *Vies des saints,* t. IV, p. 72.

2. *La collation.* — Avancer le repas quadragésimal d'abord à none, puis à sexte, c'était un affaiblissement de la discipline qui pouvait jusqu'à un certain point se justifier. Mais cette première concession aux exigences de l'estomac en entraîna une seconde. Il était bien difficile de prolonger le jeûne d'un midi à l'autre sans aucun adoucissement. On commença par accorder la permission de prendre vers le soir un peu de liquide pour étancher la soif provoquée par la fatigue. Cette coutume trouve sa plus ancienne attestation dans la *Regula Magistri,* qui est de la fin du VIIe siècle. Les moines y sont autorisés à boire pendant l'été avant le soir, *antequam sera compleant,* même quand ils ont mangé à none, à plus forte raison quand ils ont pris leur repas à sexte. L'abbé bénissait leur boisson, et ils devaient faire une petite prière avant de la prendre et après l'avoir prise. C. XXVII, *P. L.,* t. CIII, col. 1133. L'usage de cet adoucissement se répandit bien vite. Le concile d'Aix-la-Chapelle, de 817, déclare nettement qu'il est permis de boire ainsi, même pendant le carême, avant de lire complies. Can. 12, Hardouin, *Concilia,* t. IV, col. 1229. La boisson qu'autorisait la *Regula Magistri* était une espèce de piquette ou liquide acidulé, *posca.* On voit par les *Statuta* de Pierre le Vénérable que les clunistes usaient de vin au XIIe siècle : *eo tempore quo post nonam ad potum fratres pergere solent. Statuta congregat. Cluniacensis,* c. XXVII, *P. L.,* t. CLXXXIX, col. 1033. Pour les usages semblables d'autres monastères, notamment de Saint-Gall, cf. *P. L.,* t. CIII, col. 1133-1134, note *h.*

Au XIIIe siècle l'usage de boire entre les repas était général. Et saint Thomas déclare que l'Église l'autorise parce que la boisson n'est pas proprement une nourriture, bien qu'elle nourrisse quelque peu, *licet aliquo modo nutriat. Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CXLVII, a. 6, ad 2um. Mais s'il est permis de prendre, en dehors du repas, quelque chose qui soit, si peu que ce fût, nutritif, pourquoi le liquide seul serait-il toléré? C'est ce que se demandèrent les théologiens et peut-être aussi les fidèles. Aussi, dès le XIIIe siècle, ceux qui s'accordaient vers le soir un peu de liquide, un coup de vin, y ajoutaient-ils communément des friandises, des fruits confits, des conserves, *electuaria,* comme parle saint Thomas. Et le docteur angélique justifie cette pratique, comme il avait justifié l'usage du liquide : *Electuaria, etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum sed ad digestionem ciborum; unde non solvunt jejunium.* Saint Thomas ne blâme que l'abus des *electuaria,* parce qu'une grande quantité, prise en fraude de la loi, constituerait une véritable alimentation, une sorte de repas ; *nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi. Ibid.,* q. CXLVII, a. 6, ad 3um. Au XIVe siècle, cet usage des conserves, formant un semblant de repas, mais non un repas véritable, était reçu partout. Gerson, qui en parle dans ses *Règles morales,* t. II, p. 25, dit qu'il faut pour cela s'en tenir à la coutume : *De comestionibus specierum* (épices) *et similibus consuetudo teneatur.* A la fin du moyen âge l'alimentation

du soir des jours de jeûne comportait toutes sortes de fruits, d'herbes et de racines, assaisonnés à l'huile, au miel ou au sucre, quelques bouchées de pain et un peu de vin. Éviter de prendre un second repas, telle était seulement la préoccupation des esprits et la formule de la loi du jeûne.

Nous voyons naître ainsi ce qu'on est convenu d'appeler la « collation ». Le nom aussi bien que la chose sont empruntés aux usages monastiques. Après ou même pendant la légère réfection qui se substitua insensiblement au rafraîchissement primitif, on lisait, dans les cloîtres, les conférences de Cassien, en latin *collationes*. De là le nom que cet adoucissement a pris et qu'il a gardé. On le trouve dans les statuts de la congrégation de Cluny dressés sous l'abbé Henri Ier, élu en 1308 : *Statuimus quod hora potationis serotinæ quæ apud eos collatio nuncupatur, ad quam horam omnes convenire præcipimus.* Marrier, *Bibliotheca cluniacensis*, p. 1582. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, 1680, p. 317-319.

3. *L'usage du liquide.* — A l'origine tout liquide était interdit en dehors du repas, et toute liqueur fermentée, notamment le vin, était prohibée pendant le repas même. M. Funk, toutefois, pense que la défense d'user de vin au repas était de conseil et non de précepte. C'est ainsi qu'il interprète les textes de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Jérôme et de saint Basile, *op. cit.*, p. 274-275. Quoi qu'il en soit, à l'époque que nous avons comprise dans la troisième période l'usage du vin apparaît clairement. Cf. concile de Tolède de 633, can. 1, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 583; Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros*, 40, *loc. cit.* L'abus seul en est condamné. Il était naturel que cet adoucissement se propageât, surtout lorsqu'on eut avancé l'heure où se rompait le jeûne. Les moines de Cluny permettaient le vin, sinon pur, au moins étendu d'eau, pour les *potiones* qui avaient lieu après none. Au XIIIe siècle on boit indifféremment à toute heure du jour, et l'on boit du vin aussi bien que de l'eau. Saint Thomas, qui est un témoin de cette coutume, ne juge pas qu'elle soit blâmable. « L'Église, dit-il, n'interdit pas de boire; c'est pourquoi il est permis de boire plusieurs fois quand on jeûne, *licet pluries jejunantibus bibere;* on perdrait seulement le mérite de son jeûne si l'on buvait avec excès. » *Sum. theol.*, IIaIIæ, q. CXLVII, a. 6, ad 2um. Ce principe fut admis par les docteurs catholiques. Et plus tard Benoît XIV pouvait écrire en toute vérité : « Les théologiens ont déclaré unanimement que le jeûne restait sauf et entier, même quand on aurait bu de l'eau et du vin à n'importe quelle heure du jour. » *Institut. theologicæ*, XV, n. 7. En cela l'avis unanime des théologiens était manifestement en contradiction avec l'avis ou du moins le conseil unanime des Pères des premiers siècles.

4. *L'usage du poisson.* — La mention du poisson est assez rare dans les textes qui ont trait à l'abstinence quadragésimale. Socrate, *H. E.*, V, 22, *loc. cit.*, avait remarqué que plusieurs en mangeaient de son temps, parce qu'ils ne regardaient pas comme de la « chair » ce qui tirait de l'eau son origine. En Occident cette distinction paraît avoir été acceptée de bonne heure. Cf. S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. LXXVII, col. 153; *Epist. ad Augustin. episcop. Cantuar.*, dans Gratien, *Decretum*, 6, dist. IV. Le IVe concile de Tolède (633) dit que pendant le jeûne des calendes de janvier il faut se contenter de poisson et de légumes, aussi bien qu'en carême. Can. I, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 583. Nous avons vu que Théodulphe d'Orléans tolérait pareillement le poisson pendant le carême. Les reproches que les Grecs adressent aux Latins sur la violation du jeûne visent uniquement l'usage des œufs et des laitages. Les conciles et les évêques qui traitent la même question ne parlent jamais de poisson. Bref lorsque les scolastiques eurent à examiner la pratique du jeûne quadragésimal, ils se trouvèrent en présence d'une coutume établie autorisant l'usage du poisson, *esus piscium*. Ils la justifièrent en prétendant que le poisson excitait moins dangereusement les passions de la chair, que la viande, les laitages et les œufs. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 8, ad 2um.

5. *L'usage des œufs et des laitages.* — Nous avons vu qu'au IXe siècle les Grecs avaient fait aux Latins un grief de ne pas pratiquer l'abstinence des œufs et des laitages. Ce n'était là qu'un abus local, qu'on essaya de réprimer dans la suite. En Germanie même, où la coutume dénoncée était le plus enracinée, nous voyons le concile de Quedlimbourg de 1085 interdire le fromage et les œufs : *Ne quis caseum et ova comedat in quadragesima.* Can. 7, Hardouin, *Concilia*, t. VI a, col. 1615. Au XIIIe siècle, l'abstinence des œufs et des laitages est signalée par saint Thomas d'Aquin comme une coutume générale de l'Église : *communis fidelium consuetudo. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 8. Le moyen âge respecta cette discipline. Au XIVe siècle, par exemple, un concile d'Angers déclare que ceux qui, sans dispense spéciale, usent de lait et de beurre pendant le carême, se rendent coupables d'une faute grave, réservée pour l'absolution aux supérieurs. *Concilium Andegavense*, 1365, can. 22, Hardouin, t. VII, col. 1778. On trouverait aisément, dans les autres provinces, des décisions analogues. Mais une phrase du canon que nous venons de citer révèle une pratique qui commençait alors à se répandre, celle des dispenses : *Nisi super hoc privilegium habuerint.* Ces dispenses s'accordèrent d'abord aux particuliers. Telle est par exemple la faveur que Grégoire XI accorda en 1376 au roi de France Charles V et à la reine son épouse. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, p. 355-357. Vers la fin de la période, Rome devient plus large encore, et des diocèses ou même des provinces entières bénéficient des mêmes avantages. En l'an 1475 le légat du pape accorde pour cinq ans à l'Allemagne, à la Hongrie et à la Bohême, la permission d'user de beurre et de laitages. Rainaldi, *Annales eccl.*, an. 1475, n. 17. Quelques années plus tard le diocèse de Rouen, sous le pontificat de Robert de Croixmare, obtint d'Innocent VIII une faveur semblable, rachetée par d'abondantes aumônes qui furent employées à la construction de la tour placée à l'angle sud-ouest du portail de la cathédrale. Le nom de *Tour de beurre* lui en est resté. Pommeraye, *Histoire de l'église cathédrale de Rouen*, 1686, p. 35.

6. *Abstinence de viande.* — L'usage de la viande demeure absolument interdit durant tout le moyen âge, sauf le cas de nécessité absolue ou de maladie grave. Le canon 9 du VIIIe concile de Tolède, inséré dans les fausses décrétales, frappe d'excommunication quiconque violerait cette défense. *P.L.*, t. CXXX, col. 513. Déjà Charlemagne, dans un capitulaire de 789, avait menacé d'un châtiment beaucoup plus terrible celui qui mangerait de la chair en mépris de la loi : *Si quis sanctum quadragesimale jejunium pro despectu christianitatis contempserit et carnem comederit morte morietur.* Nous voulons croire qu'un pareil décret ne reçut jamais d'application. La tentative faite au XIIe siècle dans le diocèse d'Amiens, pour restreindre aux jours de jeûne l'interdiction de la viande (cf. *Vie de saint Godefroy*, l. II, c. XII, citée par Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 64, non encore publiée par les bollandistes), fut vite réprimée. On fit remarquer que le dimanche était soumis comme les autres jours à la loi de l'abstinence. Les esprits étaient tellement pénétrés de la rigueur de cette observance, que l'évêque de Braga s'adressa à Rome pour savoir quelle pénitence il devait imposer à ses diocésains qui avaient été forcés de manger de la chair en carême à cause d'une famine pendant laquelle avait péri une partie de la population.

Le pape Innocent III répondit qu'il n'y avait pas lieu de sévir contre eux : *in tali articulo illos non credimus puniendos;* mais il recommanda de prier Dieu avec eux afin qu'il ne leur imputât pas cette conduite, parce que c'est le devoir des âmes pures de craindre d'avoir failli lors même qu'il n'y a pas de péché : *ubi culpa minime reperitur. Decretal.*, l. III, c. *Concilium, De jejunio,* tit. XLVI, tant était profonde en ces temps la crainte de violer la loi de l'abstinence.

3° *Causes qui exemptent du jeûne.* — Le jeûne s'imposa toujours, en principe, à toute personne baptisée qui était en état de l'observer. A l'origine ni les ouvriers, ni les vieillards, ni les enfants ne paraissent en avoir été exemptés. L'auteur des fausses décrétales, à la suite du VIIIe concile de Tolède (653), indique les causes qui dispensent du jeûne et de l'abstinence de viande : *illi quos aut ætas incurvat, aut languor extenuat, aut necessitas arctat,* can. 9, *P. L.*, t. CXXX, col. 513, c'est-à-dire, comme il s'exprime encore, la maladie, *fragilitatis evidens languor,* la vieillesse, *ætatis impossibilitas,* la nécessité, *inevitabilis necessitas.* Durant tout le moyen âge ces prescriptions furent prises à la lettre. Le cardinal Humbert, dans sa fameuse conférence avec les Grecs (vers 1050), leur déclara qu'en Occident l'on jeûnait si exactement en carême qu'on n'en dispensait personne à moins d'une grave maladie, *Bibliotheca Patrum,* t. IV *b*, p. 245, et qu'on y faisait même jeûner quelquefois les enfants de dix ans : *adeo ut interdum decennes pueros nobiscum faciamus jejunare.*

La règle du concile de Tolède en ce qui concerne « l'âge » et la « nécessité » était un peu vague; les scolastiques entreprirent de la préciser.

Quant à l'âge, dit Alexandre de Halès, *Summa,* IVa, q. XXVIII, m. VI, a. 2, les sentiments sont partagés; les uns fixent l'obligation du jeûne seulement à *vingt et un ans* accomplis, parce que la croissance se fait jusqu'à cet âge; d'autres l'imposent à vingt ans, parce que c'est l'âge de la milice; d'autres descendent jusqu'à quinze ans, parce qu'il faut éteindre par le jeûne la flamme de l'impureté qui commence alors à s'allumer. Alexandre de Halès adopte lui-même l'âge de *dix-huit ans,* parce que c'est l'âge fixé par l'Église pour entrer en religion : *Tempus jejunio aptum est octodecim annorum. Hoc est enim tempus ordinatum ab Ecclesia ad intrandum religionem quod præveniri non potest secundum ecclesiasticam institutionem. Et ideo hoc est tempus ad pœnitentiam peragendam, et ad jejunandum.* Saint Thomas, qui reprit la question un peu après, la trancha différemment. Il lui sembla qu'on ne pouvait astreindre les jeunes gens au jeûne avant qu'ils eussent achevé leur croissance, c'est-à-dire, selon lui, avant vingt et un ans : *Quamdiu sunt in statu augmenti, quod est, ut in pluribus, usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 4. Il leur conseille seulement de s'exercer pendant leur adolescence au jeûne selon leurs forces. La théorie de saint Thomas fut suivie par les scolastiques et fait encore loi aujourd'hui.

On a remarqué que les théologiens du moyen âge, qui avaient cherché à établir un minimum d'âge pour l'obligation du jeûne n'avaient pas essayé d'indiquer un maximum après lequel on en fût exempté. C'est que la vieillesse, par elle-même, n'était pas à leurs yeux une cause d'exemption. Pour qu'elle dispensât du jeûne, il fallait qu'elle fût devenue une espèce de maladie de « langueur », comme l'avait dit le concile de Tolède.

Que signifiait proprement la « nécessité » dont avait parlé le même concile : *quos necessitas arctat?* Les scolastiques l'entendirent de l'affaiblissement corporel que pouvaient causer soit la pauvreté, soit les voyages, soit le travail.

Quant aux pauvres, Alexandre de Halès, *loc. cit.*, et saint Thomas, *loc. cit.*, ad 4um, sont d'accord pour exempter du jeûne ceux qui mendient de porte en porte et qui n'ont rien d'assuré, mais ils n'en exemptent pas ceux qui demeurent chez eux et ont ordinairement de quoi se nourrir.

La question des ouvriers préoccupa particulièrement Alexandre de Halès. Nous n'indiquerons pas tous les cas de conscience qu'il pose, *loc. cit.;* citons seulement quelques-unes de ses décisions. Il déclare nettement : 1° que les ouvriers doivent jeûner en travaillant, s'ils le peuvent sans un affaiblissement notable de leurs forces, qui les rende ensuite impropres au travail; 2° qu'ils ne doivent pas travailler s'ils ont de quoi vivre et s'ils ne peuvent jeûner en travaillant; 3° qu'on ne peut louer des ouvriers dont on présume qu'ils ne pourront pas jeûner, à moins qu'on ne soit dans la nécessité de les louer faute d'en trouver d'autres. Saint Thomas paraît un peu plus large; il est d'avis que les ouvriers sont dispensés du jeûne, si leur travail est nécessaire et incompatible avec le jeûne; ils ne devraient renoncer à leur travail que s'il pouvait être commodément différé ou retardé : *Si operis labor commode differri possit aut diminui. Loc. cit.*, ad 3um. Mais il ne donne cette décision qu'avec une certaine réserve; pour plus de sûreté il recommande de s'adresser aux supérieurs afin d'obtenir une dispense, à moins qu'on ne soit dans un pays où la coutume est établie, car le silence des pasteurs forme alors une sorte de consentement tacite.

Les mêmes principes s'appliquent aux voyageurs. Les voyages pénibles n'exemptent du jeûne qu'autant qu'ils sont nécessaires; si on peut y surseoir sans trop d'inconvénient, il faut le faire, car alors le jeûne demeure obligatoire. Cf. Alexandre de Halès et saint Thomas, *loc. cit.*

Cette discipline était appelée à régir toute la fin du moyen âge. Il semble toutefois que le pape Eugène IV y ait apporté quelque adoucissement vers 1440 en faveur des ouvriers et des habitants de la campagne. On rapporte qu'il aurait fait cette déclaration : *Artifices laboriosas artes exercitantes, et rustici, sive divites sunt, sive pauperes, non tenentur jejunare sub præcepto peccati mortalis.* Sa décision est rapportée par nombre de théologiens, notamment par saint Liguori, *Theologia moralis,* l. IV, tr. VI, c. III, dist. II, n. 1042.

V. CINQUIÈME PÉRIODE. LES TEMPS MODERNES, RÉGIME DES ADOUCISSEMENTS ET DES DISPENSES. — A partir des environs de l'an 1500, la loi du jeûne reçut des adoucissements considérables. Et ce qui caractérise la nouvelle période, ce sont les dispenses, que nous avons déjà vues employées vers la fin de l'époque précédente, mais qui deviennent beaucoup plus nombreuses. Ces dispenses s'appliquent à tout, à la nature des mets qui composent le repas quadragésimal, aussi bien qu'à la règle de l'unité absolue du repas.

1. MULTIPLICITÉ DES REPAS. — Bien qu'en principe l'unité du repas soit maintenue, en réalité la collation a fini par devenir un petit repas du soir. La Règle des Théatins, part. IIa, c. III, confirmée par Clément VII, lui donne expressément ce nom : *Serotina cœnula.* Outre ces deux repas, l'usage a également prévalu de prendre le matin, pendant le carême, une légère réfection, dont la matière est principalement liquide. Examinons l'une après l'autre ces trois formes de l'alimentation quadragésimale.

1° *Le repas principal.* — 1. *Heure du repas.* — Aux environs de l'an 1500, l'heure de midi est devenue l'heure régulière du repas du carême. Étienne Poncher, évêque de Paris, le donne à entendre dans ses ordonnances synodales. *Synod. Parisiens.*, in-4°, Paris, 1514, p. 243 : *Sic semel in die refectionem corporis capiatis, et si tempus congruum habueritis, ut sanctus Thomas et alii doctores nos instruunt, circa meridiem capiatis.* Saint Charles Borromée, évêque de Milan, s'exprime à peu près de même. *Acta Ecclesiæ Mediolan.*, in-fol.,

Milan, 1599, p. 812. Il peut paraître étrange qu'Étienne Poncher attribue la fixation de cette heure à saint Thomas, qui indique au contraire pour la rupture du jeûne la neuvième heure, ou plus exactement : *circa horam nonam*. C'est que, d'après la manière de parler des anciens, les heures se comptaient de trois à trois et non d'une à une. Ainsi il n'y avait qu'une heure de sexte à none et une autre de none à vêpres, c'est-à-dire de midi à trois heures, et de trois heures au soleil couchant. Le langage influença sûrement les esprits dans le calcul des heures pour la rupture du jeûne. En disant : *circa horam nonam*, saint Thomas donnait une certaine latitude et offrait le moyen de se rapprocher de l'heure de sexte, c'est-à-dire de midi. L'heure du repas se trouva de la sorte peu à peu avancée. Et par les mots : *circa meridiem*, l'évêque de Paris ne pensait pas trahir le moins du monde la pensée du docteur angélique.

Les casuistes vinrent ensuite. On fit pour le *circa meridiem* ce qu'on avait fait pour le *circa horam nonam;* on l'interpréta dans un sens large; on permit d'avancer le repas entre onze heures et midi. Cf. S. Liguori, l. IV, tr. VI, c. III, dub. 1, n. 1016. Cette décision fut adoptée communément par les auteurs de théologie morale.

Une question subsidiaire se pose naturellement ici. Comme le repas principal est suivi, durant cette période, d'une légère collation, on s'est demandé s'il était permis d'intervertir l'ordre de ces deux réfections, et de prendre la collation le matin et le repas principal le soir. Le cas était déjà posé au milieu du XVIIe siècle, comme en témoigne Pascal, *Lettres provinciales*, 7e lettre. Les théologiens répondirent d'une façon favorable. Billuart et saint Liguori exigent seulement qu'on n'intervertisse pas l'ordre reçu sans motif et par caprice. Cf. S. Liguori, *loc. cit.*, n. 1024. Au XIXe siècle, cette manière de combiner les repas était d'un usage commun. Et la Sacrée Pénitencerie, consultée là-dessus, n'y trouva pas matière à blâme (19 janvier 1834).

2. *Composition du repas.* — Cette question peut s'appliquer tant au repas principal qu'à la collation du soir et au petit déjeuner du matin.

a. Composition du repas principal. — Étienne Poncher nous donne à entendre que l'usage libre des laitages était devenu, grâce à des dispenses libéralement accordées, à peu près général de son temps. Il exhorte seulement ses diocésains à conformer leur jeûne aux anciens canons, en s'abstenant de chair, de lait, de beurre, de fromage et d'œufs. *Synod. Parisiens.*, p. 243. Le synode d'Anvers de 1610, tit. XIII, c. VII, permet de manger du lait et du beurre en carême, sauf le mercredi des cendres et les quatre derniers jours de la semaine sainte : *donec aliter statuerimus*. Une autorisation analogue fut donnée par le synode de Malines de 1609, tit. XII, c. IV. Mais cette faveur devait être compensée par des prières et des aumônes.

L'usage des œufs et surtout de la viande demeura plus longtemps incompatible avec le jeûne. Cependant on finit par accorder d'abord aux particuliers, puis peu à peu à des diocèses entiers, la permission de faire gras pendant le carême, sans lever pour cela l'obligation du jeûne proprement dit. La seule chose qui reste interdite à ceux qui jouissent de cette permission, c'est de manger de la viande avec du poisson au même repas, même le dimanche, jour où ils ne jeûnent pas. Ainsi l'a décidé Benoît XIV dans sa constitution : *Non ambigimus*, du 30 mai 1741. Et la règle qu'il a posée est encore suivie aujourd'hui.

b. Composition de la cœnula serotina ou collation. — La collation, qui vers la fin du moyen âge se composait de conserves, de fruits, d'herbes et de racines, assaisonnés à l'huile, au miel et au sucre, prit davantage encore, dans la période moderne, le caractère d'un petit repas. Saint Charles Borromée, dans les règles qu'il fit pour ses domestiques, leur permit en carême, vers le soir, une réfection composée d'une once et demie de pain et d'un verre de vin, s'ils en sentaient le besoin. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, p. 812. Puis vinrent les casuistes. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 75-76, leur reproche d'avoir accordé trop libéralement les bouillons aux herbes, les amandes et les potages, les petits poissons frits ou rôtis, le lait, le fromage, la pâtisserie. Mais sa plainte, aussi bien que celle de beaucoup d'autres partisans de la sévérité, demeura vaine. Au XVIIIe siècle il est admis communément que la collation peut comprendre huit onces de nourriture dans laquelle entrent les laitages, les petits poissons, ou même, par équivalence, deux ou trois onces d'un gros poisson. Cf. S. Liguori, l. IV, tr. VI, c. III, dub. 1, n. 1024-1028. Les théologiens suivent encore cette doctrine.

c. Composition du petit déjeuner du matin. — Saint Thomas avait posé le principe que le liquide ne rompt pas le jeûne. De là à conclure qu'on pouvait boire à toute heure du jour et notamment le matin, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi. Tous les docteurs s'accordèrent là-dessus, nous dit Benoît XIV. Peu importait d'ailleurs le liquide. Le vin fut d'abord admis, puis le café, puis le chocolat à l'eau pris en petite quantité (une once et demie). Saint Liguori est témoin de cette discipline, contre laquelle il ne trouve rien à redire. *Loc. cit.*, n. 1017-1023. Enfin saint Thomas avait déclaré que les *electuaria* ou conserves prises le soir en petite quantité ne rompaient pas le jeûne. Les *electuaria* passèrent au petit déjeuner du matin. Il ne restait plus qu'à y ajouter quelques bouchées de pain. C'est ce qui fut fait. Et la Sacrée Pénitencerie, dans une décision en date du 21 novembre 1843, a ratifié cet usage en indiquant la quantité d'alimentation qu'il n'était pas permis de dépasser. On peut prendre un petit morceau de pain, du chocolat à l'eau plus ou moins épais (environ une demi-once) et du sucre, à la condition que le tout n'excède pas deux onces. Si, au lieu de chocolat, on boit du café, le morceau de pain peut s'élever à deux onces. Sous ces réserves et dans cette mesure la loi du jeûne est respectée.

Nous sommes loin du jeûne primitif. Celui-ci ne comportait qu'un repas, sans viande, sans œufs, sans laitages, sans vin, et rien dans la journée, pas même un verre d'eau, ne venait en adoucir la rigueur. Aujourd'hui le jeûne est compatible avec l'usage de la viande au repas principal, avec une collation dans laquelle entrent le beurre et les laitages, enfin avec un petit déjeuner au chocolat.

II. CAUSES QUI EXEMPTENT DU JEÛNE. — Ce sont : 1° l'âge; 2° l'impossibilité provenant de la maladie, de la pauvreté, de la fatigue et du travail; 3° la dispense.

1° *L'âge.* — Les théologiens modernes ont été plus hardis que les scolastiques dans la détermination de l'âge qui exempte du jeûne. Ils ont remarqué avec raison que la vieillesse est aussi une faiblesse, presque une maladie. Si donc les jeunes gens sont exemptés du jeûne par raison de santé jusqu'à vingt et un ans accomplis, les vieillards en sont dispensés de même à partir de soixante ans. Saint Liguori témoigne de cette discipline et l'approuve. *Loc. cit.*, n. 1036. On se demandait déjà de son temps si les femmes, qui subissent généralement plus tôt que les hommes les atteintes de la vieillesse, ne devraient pas être exemptes du jeûne dès l'âge de cinquante ans. Saint Liguori est pour la négative. *Ibid.*, n. 1037. Mais de nos jours, nombre de théologiens penchent pour l'affirmative. Cf. Haine, *Theologia moralis, De præceptis Ecclesiæ*, q. XVIII.

2° *La maladie, la pauvreté, la fatigue, le travail.* — Le cas des malades et des pauvres resta ce qu'il était au temps de saint Thomas. Authentique ou apocryphe, la décision du pape Eugène IV en faveur des ouvriers fut reçue comme une autorité par les théologiens des

temps modernes. Saint Liguori l'invoque après Billuart, et lui donne ainsi une sorte de consécration. On en élargit même le sens dans la pratique. On mit sur le même pied que les travaux manuels, les travaux intellectuels qui exigent une dépense considérable de forces physiques, telle la besogne des professeurs, des prédicateurs, des garde-malades, voire des confesseurs accablés par le nombre des pénitents. Classés sous le titre d'œuvres pies, *pietas,* ces labeurs pénibles furent considérés comme des motifs suffisants d'exemption du jeûne quadragésimal. Les théologiens invoquèrent à l'appui de ce sentiment saint Thomas qui enseigne que l'Église, en établissant le jeûne, ne pouvait avoir eu l'intention d'empêcher de faire des œuvres pies qui sont nécessaires ou simplement utiles : *Quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hæc impediret alias pias et magis necessarias causas.* En cas de doute sur la nécessité ou l'utilité de ces œuvres, il y aurait lieu, dit encore saint Thomas, de consulter les supérieurs, à moins que la coutume ne tranche la question. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CXLVII, a. 4, ad 3um. Cf. sur tout ceci, et, pour plus de détails, S. Liguori, *loc. cit.,* n. 1041-1049, et tous les auteurs de théologie morale.

3° *La dispense.* — Le jeûne est d'institution ecclésiastique; l'Église peut donc en dispenser pour des raisons dont elle est seule juge. Les évêques peuvent accorder cette dispense à leurs diocésains et les curés à leurs paroissiens pour des cas particuliers. Les dispenses générales sont réservées au souverain pontife, chef de l'Église universelle. Cf. S. Liguori, *loc. cit.,* n. 1032. Les évêques peuvent-ils, dans certains cas extraordinaires, dispenser d'une façon générale tous leurs diocésains? Bien que Benoît XIV déclare, dans la constitution *Prodiit,* que le sentiment le plus commun est pour la négative, les théologiens donnent l'affirmative comme une opinion vraiment probable. Cf. Haine, *loc. cit.,* q. XX. Du reste, cette question n'a guère d'application dans la pratique, car les évêques règlent ordinairement leurs dispenses de jeûne quadragésimal d'après des indults apostoliques.

Pour montrer jusqu'où s'étendent aujourd'hui ces dispenses, nous mettrons sous les yeux du lecteur les dispositifs des mandements de carême de l'Église de Rome et de l'Église de Paris en 1904 :

Indulto sacro : « Sa Sainteté le pape Pie X accorde à tous les fidèles de la ville de Rome et de son district, ainsi qu'aux réguliers de l'un et de l'autre sexe, qui ne sont pas liés par un vœu spécial, l'usage de la viande, sauf les exceptions ci-après indiquées. Ceux qui sont obligés au jeûne ne pourront user de cette faveur que dans un seul repas; ils pourront faire usage de lard, de saindoux et de beurre comme assaisonnement à la collation : *nella piccola refezione della sera.* L'usage de la viande et du poisson au même repas est interdit même le dimanche, jour où la loi du jeûne n'oblige pas.

« Sont exceptés de cet indult, suivant la volonté du Saint-Père, le jour des Cendres (17 février), les trois jours des Quatre-Temps, les vigiles de saint Joseph et de l'Annonciation (18 et 24 mars) et les trois derniers jours de la semaine sainte (31 mars, 1er et 2 avril). En cesdits jours on ne devra user que d'aliments maigres, *cibi di stretto magro;* sont par conséquent défendus les assaisonnements de lard, de saindoux et de beurre.

« Sont pareillement exceptés les vendredis et les samedis qui ne sont pas compris dans le précédent paragraphe; mais en ces jours-là on permet l'usage des œufs et des laitages (ceux qui sont obligés au jeûne ne peuvent profiter de cette permission que dans un seul repas); on permet également l'usage du lard, du saindoux et du beurre comme assaisonnement même à la collation.

« Quiconque, pour des raisons de santé, doit manger de la viande les jours défendus ci-dessus, devra se pourvoir d'un certificat de médecin apostillé par son propre curé, et prendre garde, en usant de cette faveur spéciale, d'être une occasion de scandale pour le prochain.

« Ceux qui sont obligés de manger dans les hôtelleries ou en d'autres lieux publics iront où ils trouveront le moyen de remplir les obligations de leur conscience. Les hôteliers, loueurs (*locandieri*) et aubergistes sont obligés en conscience d'avoir sous la main les jours de jeûne des aliments maigres, afin que ceux qui voudront observer les lois quadragésimales trouvent chez eux de quoi manger, l'*alimento richiesto.* »

Dispositif du mandement de Paris. — Art. 5. « En vertu d'un indult du saint-siège, nous permettons l'usage de la viande les dimanche, lundi, mardi, jeudi et samedi de chaque semaine, depuis le jeudi après les Cendres jusqu'au mardi de la semaine sainte inclusivement, à l'exception du samedi de la semaine des Quatre-Temps, 27 février.

« Les personnes tenues au jeûne ne pourront user de cette permission qu'une fois chaque jour, au principal repas, excepté le dimanche.

« Le mélange de la viande et du poisson au même repas est interdit pendant le carême, même les dimanches. Cette interdiction s'applique aux autres jours de jeûne de l'année, mais non aux jours d'abstinence où l'on ne jeûne pas.

« Les personnes qui, à raison de leur âge, de leurs infirmités ou de leurs travaux, seront dispensées du jeûne, pourront faire gras plusieurs fois par jour. »

Art. 6. « Nous permettons l'usage des œufs au repas principal pendant tout le carême, à l'exception du vendredi saint.

« Nous permettons aussi l'usage du lait et du beurre à la collation, excepté le vendredi saint.

« Nous permettons aux ouvriers et aux familles peu aisées, l'usage de la graisse, au lieu du beurre, pour les assaisonnements, durant l'année et le carême, excepté le vendredi saint. »

Art. 7. « Les personnes infirmes qui auraient besoin de dispenses plus étendues pourront s'adresser à leurs curés respectifs ou à leurs confesseurs, que nous autorisons spécialement à cet effet. Celles qui vivent dans les collèges, communautés ou hospices s'adresseront au premier aumônier, au supérieur ou au chapelain, également investis du même pouvoir. »

Art. 8. « Toutes personnes qui usent de la dispense de l'abstinence, doivent, selon leurs facultés, faire une aumône qu'elles remettront à MM. les curés. La condition de cette aumône est obligatoire.

« Une autre aumône est due également par tous ceux qui profitent de l'autorisation de faire usage du lait et du beurre à la collation. Cette aumône est distincte de la première. »

On pourrait trouver des exemples d'adoucissements plus considérables encore à la loi du jeûne dans certains diocèses. A Rouen, le dispositif contient l'article suivant (art. 9) : « Pendant le carême, le mercredi des Cendres les vendredis, (les Quatre-Temps,) les trois derniers jours de la semaine sainte exceptés, nous autorisons à user d'aliments gras les professeurs et les élèves des maisons d'éducation, le personnel des hôpitaux et des maisons de charité, les familles pauvres, les ouvriers occupés à des travaux manuels, toutes les personnes qui exécutent des travaux pénibles, les voyageurs et toutes les personnes qui, pour des raisons légitimes, sont dispensées du jeûne. »

En vertu de la constitution *Trans Oceanum* promulguée par Léon XIII, le 6 juillet 1899, l'Amérique latine jouit pour le carême de privilèges tout à fait spéciaux. Mgr Canappe, évêque de la Guadeloupe, dans son mandement de 1904, les applique ainsi à son diocèse ;

Art. 4. — « 1° Les fidèles observeront le jeûne tous les mercredis de carême, mais sans être tenu à l'abstinence. 2° Ils feront jeûne et abstinence le jour des Cendres et tous les vendredis de carême, ainsi que le jeudi saint. 3° Aux jours de jeûne, ils pourront user, même à la collation, d'œufs et de laitage. 4° Néanmoins, d'après la loi générale, il reste défendu de manger du poisson et de la viande au même repas, même le dimanche. Il n'y a d'exception que pour la morue. »

La dispense, il y a lieu de le faire observer, est une exemption du jeûne qui ne va pas généralement sans une compensation, quelle qu'en soit la nature : mortification, prière, aumône. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'Église de Paris, pour compenser les rigueurs du jeûne, dont les fidèles étaient dispensés, faisait des prières publiques. Le dimanche de la quinquagésime, toutes les paroisses auxquelles se joignaient les dominicains, les franciscains, les carmes et les augustins, se rendaient en procession à Notre-Dame; ce même jour, le chapitre métropolitain, avec le clergé des quatre paroisses qui lui étaient soumises, allait faire une station dans la cour du Palais et chanter une antienne devant la relique de la vraie Croix exposée dans la Sainte-Chapelle.

Mais c'est surtout par les aumônes que les « dispensés » faisaient une compensation au jeûne quadragésimal. Saint Césaire d'Arles († 542), dans un de ses sermons, *In Quadragesima*, I, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2023, avait enseigné que si le jeûne est un moyen d'expier nos péchés, l'aumône, à défaut du jeûne, peut apaiser la justice de Dieu : *Pro eo quod non potest quis jejunare, amplius debet erogare pauperibus, ut peccata, quæ non potest jejunando curare, possit eleemosynas dando redimere.* Et nous ne parlons pas des aumônes que les Pères recommandent de faire en général pendant le carême. Voir sur ce point Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. I, c. XXVII; part. II, c. XXVI. Il s'agit plus particulièrement ici de l'aumône qui a le caractère de « rachat » de l'abstinence quadragésimale. Le plus ancien exemple que nous connaissons d'une compensation de ce genre est tiré du canon 15 du concile de Seligenstadt, de 1022. Après avoir recommandé les observances du jeûne, le concile dit : *Si quis illarum interdictarum octo rerum aliquam redimere voluerit, unum pauperem, prout facultas fuerit, eadem die reficiat.* Hardouin, *Concilia*, t. VI*a*, col. 830. Lorsque les dispenses s'étendirent soit aux particuliers, soit à des diocèses entiers, l'obligation de l'aumône par manière de compensation ou d'équivalence du jeûne devint une règle à peu près générale. C'est grâce aux aumônes du carême, nous l'avons vu, que fut construite à Rouen la *Tour de beurre*. Et pour en venir à la discipline actuelle, les mandements épiscopaux ne manquent pas de rappeler chaque année que l'aumône est obligatoire pour tous ceux qui usent de la dispense qui leur est si libéralement octroyée. Voir sur ce point les mandements de Paris, de Rouen, de la Guadeloupe, que nous avons cités. « Les fidèles qui profiteront de ces facultés très indulgentes offriront par compensation une aumône pécuniaire, *obligatoire en conscience*, » dit Mgr Canappe. Les indigents seuls sont dispensés de cette aumône ; mais ils sont tenus de la remplacer par des œuvres de piété, « par la récitation, chaque semaine, de cinq *Pater* et cinq *Ave*. » Cependant, il importe de le faire remarquer, Rome ne connaît pas cette sorte de compensation. Nous avons fait consulter à ce sujet le cardinal vicaire, et voici la réponse que son secrétaire, le chanoine Checchi, professeur de morale au collège de la Propagande, nous adressa le 22 avril 1904 : *Romæ, tempore quadragesimali, nulla eleemosyna, nullum opus pœnitentiæ imponitur illi qui indulti sacri dispensatione utitur. Hæc est disciplina romana, licet aliis locis, v. g. in Gallia, ab ordinario imponatur eleemosyna facultatibus personarum proportionata.*

Nous avons sous les yeux quelques centaines de fiches concernant le jeûne du carême. Il nous suffira d'indiquer ici, pour l'édification du lecteur, les principales par ordre chronologique. A. Ciacconius, *De jejuniis et vario eorum apud antiquos observantia*, in-4°, Rome, 1599; Et Facundez, S. J., *Informatio pro opinione esus ovorum et lucticiniorum tempore quadragesimæ*, in-fol., 1630; J. Daillé, *De jejuniis et quadragesima*, in-12, Deventer, 1654; Noël Alexandre, *Dissertatio de jejuniis montanistarum et catholicorum* (centre Daillé), dans *Hist. eccles.*, Ferrare, 1758, t. III, p. 353; Combefis, *Bibliotheca Patrum concionatoria* (les t. II, III sont consacrés au carême), in-fol., Paris, 1662; J. Launoy, *De vero ciborum delectu in jejuniis christianorum*, in-8°, Paris, 1663; J. J. Hemborg, *De quadragesima veterum christianorum et ritibus in ea quondam usitatis*, in-4°, Helmstadt, 1677; Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, in-8°, Paris, 1693; Nicolas Andry, *Traité des aliments du carême*, 2 in-12, Paris, 1713; cf. *Journal des savants*, t. XLVII, p. 427-446; t. LIII, p. 482; A. Baillet, *Hist. du carême*, dans *Vies des saints*, in-fol., 1716, t. IV, p. 36-123; in-4°, 1739, t. IX, p. 37-130; Michel Amatus, *De piscium atque avium esus consuetudine in antepaschali jejunio*, Naples, 1723, ouvrage condamné en 1737; J. G. Walch, *De jejunio quadragesimali*, in-4°, Iéna, 1727; dom Berthelet, O. S. B., *Traité de l'abstinence*, in-4°, Rouen, 1731; C. J. Rumohr, *De origine jejunii quadragesimalis*, in-4°, Hafniæ, 1733; Id., *Variates pontificiorum circa jejunium quadragesimale*, in-4°, Hafniæ, 1735; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Anvers, 1737, t. III, p. 162 sq.; Daniel Concina, *La disciplina antica e moderna della romana Chiesa intorno al sacro quaresimale digiuno, espressa ne' due Brevi, Non ambiginus et In suprema, del regnante pontif. Benedetto XIV, illustrata con osservazioni storiche, critiche, teologiche*, in-4°, Venise, 1742; dom J. de l'Isle, O. S. B., *Histoire dogmatique et morale du jeûne*, in-12, Paris, 1741; J. B. Becker, *De jejuniis veterum christianorum*, in-4°, Leucopetræ (Weissenfels), 1742; J. G. Ehrlich, *De quadragesimæ jejunio*, in-4°, Leipzig, 1744; J. R. Kiesling, *De xerophagia apud judæos et primitivos christianos usitata*, in-4°, Leipzig, 1746; Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, n. 13-16, dans *Opera*, Prato, 1844, t. X; Mamachi, *Del digiuno della quaresima*, dans *De' costumi di primitivi christiani*, in-8°, Venise, 1757, t. II, p. 106-118; Gabriel Albaspinæus, *De jejuniis et stationibus*, dans *Opera varia*, in-4°, Naples, 1770, p. 30; Caspar Bertalazzone, *Il precetto del digiuno quadragesimale stabilito sull' apostolica tradizione*, Rome, 1790; J. Laur. Selvaggio, *De jejunio quadragesimæ*, dans *Antiquitatum christianarum institutiones*, l. II, part. II, c. VII, Venise, 1794, t. IV, p. 257 sq.; A. Joseph Binterim, *Die vorzuglichsten Denkwürdigkeiten der christ-catholischen Kirche*, Mayence, 1829, t. V *b*, p. 1-167; H. Liemke, *Die Quadragesimalfuster der Kirche*, in-8°, Munich, 1853; Paderborn, 1854; Linzenmayr, *Entwicklung des kirchlichen Fastendisciplins bis zum Concil von Nicäa*, Munich, 1877; Robert Sinker, art. *Lent*, dans *Dictionary of christian antiquities*, de Smith et Cheetham, t. II, p. 972-977; Krüll, au mot *Fasten*, dans *Real-Encyclopädie der christlicher Alterthümer*, de Kraus, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 480; *Origine apostolique du carême; discipline gardée dans la suite des siècles*, dans *Analecta juris pontificii*, t. XX, p. 215, 439; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, p. 230 sq.; Funk, *Die Entwickelung der Osterfastens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8°, t. I, p. 241-278; Nau, *La didascalie des apôtres*, traduite du syriaque, c. XXI et notes, dans *Le canoniste contemporain*, t. XXV (1902), p. 18; E. Vacandard, *Les origines du carême*, dans la *Revue du clergé français*, 15 mars 1904, p. 124 sq.

E. VACANDARD.

CARLETTI Peregrino Maria, oratorien italien, né le 21 octobre 1757, mort le 24 décembre 1827, évêque de Montepulciano depuis 1801. On a de lui : *Avertissements pastoraux*, in-4°, Sienne, 1807; *Instruction sur l'usure et le prêt*, 1814; *Lettre sur la dévotion au Sacré-Cœur*, 1814; *Dissertation sur l'institution des évêques*, 1815.

Baraldi, *Notice sur Mgr Carletti*.

A. INGOLD.

CARLOSTADT (Carlstadt, Carolstadt), réformateur protestant, d'abord maître de Luther, puis son disciple, enfin son rival. Son vrai nom était André-Rodolphe Bodenstein, mais il est plus connu sous celui

de Carlstadt, ville de Franconie où il naquit vers 1480, quelques années avant Luther. Il fit ses études aux universités d'Erfurt (1499-1503) et de Cologne (1503-1504). Ayant subi avec succès l'épreuve du baccalauréat biblique, il fut appelé en 1504 à la faculté de philosophie de la nouvelle université de Wittemberg, où il enseigna le thomisme, et s'y fit recevoir en 1510 docteur en théologie, devint ensuite profeseur de théologie et archidiacre de l'église de Tous-les-Saints de cette ville. Au courant de plusieurs langues, doué d'un esprit mystique, hardi et passionné, il enseigna avec éclat la doctrine de saint Thomas, ce qui faisait dire de lui par ses collègues : « Si nous avions plusieurs Carlstadt, nous en remontrerions à ceux de Paris. » Devenu doyen de la faculté, il conféra en 1512 à Luther le titre de licencié en théologie et un peu plus tard celui de docteur. En 1515, il se rendit à Rome et y prit le grade de docteur en l'un et l'autre droit. Devenu dès lors l'admirateur et l'ami de Luther, il adopta ses théories nouvelles sur la grâce et le libre arbitre. Aussi pour défendre ce soi-disant « augustinianisme », il rédigea 15 thèses qu'il envoya à la cour de l'électeur de Saxe. Luther les qualifie ainsi : « Ce ne sont pas là les paradoxes de Cicéron, mais ceux de notre Carlstadt, de saint Augustin lui-même, d'autant plus remarquables que saint Augustin et Jésus-Christ sont au-dessus de Cicéron. » Dans le même but, en 1519 à Leipzig, il soutint une discussion publique avec le docteur Eck, chancelier de l'université d'Ingolstadt; sans nier formellement la part de la volonté, il prétendait que les bonnes œuvres sont le fruit de la grâce. Commencé le 27 juin, ce colloque dura jusqu'au 3 juillet; le 14 et le 15 juillet, ils discutèrent encore sur la part de l'homme dans l'accomplissement du salut, et sur les obstacles au bien; les témoins s'accordent à dire que dans cette querelle, Carlostadt se montra d'une infériorité évidente. En 1520, il se lança dans la polémique contre l'Église catholique au sujet des indulgences, des Écritures canoniques et de l'autorité du pape. Après un court séjour en 1521 à Copenhague, où Christian II de Danemark l'avait appelé pour préparer l'établissement de la Réforme dans ce royaume, il revint à Wittemberg et s'y laissa séduire par la prédication des prophètes de Zwickau. Ces fanatiques, inspirés par Thomas Münzer, se prétendaient illuminés par des révélations particulières, et en fait, poussant jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes l'idée luthérienne, voulaient abolir le culte, les sacrements, la société chrétienne même. Luther était alors à la Wartbourg; en son absence, Carlostadt, reconnaissant en ces enthousiastes le zèle mystique qui l'inspirait lui-même, voulut accentuer le mouvement de la Réforme; comme eux, il se flatta de révélations particulières, adopta même le langage de Münzer et vanta avec lui « le délassement et l'immobilité qui conduisent l'âme à la perfection ». Bientôt Wittemberg fut en proie aux plus graves désordres; grâce au fanatisme de Carlostadt, la messe d'abord célébrée en allemand fut supprimée, les images brisées, les sacrements abolis; après avoir combattu le célibat des prêtres et les vœux monastiques, il quitta lui-même l'habit ecclésiastique et finit par se marier.

Effrayé de ces réformes trop impatientes, Luther quitta sa retraite de la Wartbourg, pour les arrêter par son éloquence; il sentait que tout en voulant « délivrer les fidèles », une rénovation sociale ainsi tentée ne pouvait que nuire à sa propre réforme.

Malgré son secret dépit, Carlostadt dut se confiner de nouveau dans son simple rôle de professeur et d'archidiacre; par crainte de Luther et de l'université, il n'osa publier le livre qu'il avait composé, mais au fond son fanatisme restait aussi ardent. En 1522, il correspond secrètement avec Münzer; en 1523, il expose dans différents écrits « la voie par laquelle l'âme d'étape en étape, passant par les degrés successifs du dégrossissement, de l'ennui, de l'abandon, du néant, aboutit à la vie en Dieu et s'y repose »; il décrit les extases, les rêves où Dieu manifeste sa volonté et « l'inspiration dans laquelle il donne sa sagesse à l'âme passive, ignorante, désabusée de toute science et de toute sagesse humaine ». Et il revient sur cette idée : « Quand l'âme a des voies si intérieures pour s'unir à Dieu, à quoi peuvent lui servir les moyens extérieurs? Qu'est-ce que la cène et qu'est-ce que le baptême? Des cérémonies secondaires, assez indifférentes, sinon des obstacles au salut ou même des sources d'abus. » Et c'est ainsi que dans son mysticisme outré, il rejette le baptême des enfants, et il devient l'adversaire de Luther, qui, tout en niant la transsubstantiation, enseigne la présence réelle du corps et du sang de Christ dans la cène. Selon Carlostadt, « il y a dans l'inspiration une présence plus constante; il n'y a point, ailleurs, de présence de Christ, la cène est simplement pour les fidèles un gage de la rédemption. » Dans son exagération il va jusqu'à soutenir qu'il faut prendre à la lettre la parole de Jésus-Christ : « N'appelez plus personne votre père ou votre maître; » il enseignait enfin à ses élèves qu'ils devaient mépriser les sciences, brûler leurs livres, ne s'attacher qu'à la lecture de la Bible et apprendre un métier. Aussi lui-même, tout en restant professeur à l'université, allait-il, vêtu en paysan, cultiver un terrain qu'il avait acheté dans le village voisin de Segren. Pourtant, ces théories, il n'osait les prêcher ouvertement en présence de Luther, il le faisait en secret; mais à la fin de 1523, fatigué de dissimuler, il quitta Wittemberg pour Orlamunde; en effet, la paroisse de cette ville dépendait du chapitre de Wittemberg, et en sa qualité d'archidiacre, Carlostadt en était le titulaire naturel.

Là, son éloquence enthousiaste amena aussi la population à briser les images et les autels. Son idéal était l'Ancien Testament où Dieu avait ordonné de détruire des villes entières à cause de leur idolâtrie; aussi, dans son désir d'établir ici-bas « un règne de justice où Dieu manifesterait sa volonté », il aurait voulu abolir les lois civiles, et introduire dans son Église les prescriptions mosaïques du sabbat, « type du repos mystique de l'âme; » il recommanda même la polygamie comme institution divine. Au même moment, en Thuringe, Thomas Münzer, pasteur d'Allstädt, prêchant la communauté des biens et la transformation de la société, soulevait les paysans contre les nobles, les riches, les princes, et sapait toute autorité.

De son côté Carlostadt avait établi une imprimerie à Iéna, et de là, loin des censures de l'université, il répandait ses écrits. Luther la fit fermer et le conjura de revenir à Wittemberg; il y revint, s'y humilia même, puis retourna à Orlamunde où, malgré l'ordre de l'électeur de Saxe qui lui retirait son bénéfice, le magistrat lui laissa sa paroisse. Pour en finir avec son fanatisme, Luther essaya de l'y poursuivre. Dans son voyage vers Orlamunde, il s'arrêta d'abord à Iéna, y prêcha contre l'illuminisme du pasteur Münzer, dénonça l'esprit de sédition et de meurtre « qui n'a su que briser des images, piller des églises, renverser des idoles de bois et de pierre et nous ravir le saint sacrement de l'autel ». Or, un de ses auditeurs était Carlostadt, il fut blessé au vif d'être ainsi assimilé aux rebelles, et sollicita une entrevue de Luther qui était à table. Un de ses amis, le prédicateur Rheinardt d'Iéna, a publié la relation de cette discussion, sous le titre de *Acta Ienensia*. Carlostadt prétend qu'il réfutera Luther et renouvellera par écrit les opinions de Bérenger contre la présence réelle. Luther lui en donne le défi et tirant un florin d'or, le lui promet s'il ose écrire contre lui. L'autre accepta. Enfin le 25 août Luther arriva à Orlamunde; après avoir refusé de parler en présence de son adversaire, il essaya de se justifier d'avoir confondu avec les séditieux d'Allstädt, les habitants de cette ville, mais ceux-ci excités

par Carlostadt l'obligèrent à repartir en toute hâte.

Désormais la lutte fut ouverte entre les deux réformateurs, Carlostadt écrivit même à l'électeur Frédéric de Saxe contre Luther, mais l'électeur lui répondit en le faisant expulser lui-même, fin d'octobre 1524. Ainsi « chassé par Luther, mais ni entendu ni vaincu », comme il l'affirme dans sa lettre aux habitants d'Orlamunde, Carlostadt commença à errer en Europe, maudissant partout son rival, cause de toutes ses misères. Partout où il s'arrête, il prêche ou laisse quelque écrit contre « la double idolâtrie luthérienne du sacrement et des idoles », il s'y pose comme le suprême libérateur des âmes soumises aux servitudes papistes. Et de fait, malgré les efforts de Luther, il recrute force adhérents, même parmi les savants et les théologiens. Après s'être fixé à Rothenbourg-sur-la-Tauber, il alla à Strasbourg où déjà la Réforme était établie par Bucer et Capiton; il y réunit des conciliabules secrets où il se donnait comme un martyr, avec sa femme et son enfant; fanatisés par lui, nombre d'habitants se passionnèrent contre l'idolâtrie des images et la cène. Effrayés, les pasteurs de la ville firent interdire l'impression de ses écrits, et implorèrent même l'appui de Luther qui y répondit à la fin de 1524 par un pamphlet « contre les prophètes célestes touchant les images et le sacrement ». Carlostadt alla ensuite à Heidelberg, à Zurich, à Bâle, puis revint à Rothenbourg. Là encore, excitée par son zèle iconoclaste, la populace brisa les images, saccagea les couvents et sembla ainsi agir de concert avec la révolte des paysans. Aussi après la victoire de la Ligue de Souabe, Rothenbourg fut sévèrement châtiée, et pour éviter la vengeance des princes, Carlostadt dut s'enfuir de nouveau, juin 1525. Chassé de partout, en proie au dénuement, il finit par recourir à Luther. Celui-ci consentit à mettre une préface à l'écrit où Carlostadt se justifiait de l'accusation d'avoir soulevé la révolte des paysans; puis tout en se déclarant son adversaire irréconciliable dans la question de doctrine, Luther intercéda auprès du nouvel électeur de Saxe; le prince Jean laissa donc Carlostadt revenir dans ses États et lui assigna pour résidence son ancienne habitation de Segren. De retour en Saxe, le réformateur publia une déclaration dans laquelle, sans renoncer à sa doctrine sur la cène, il la soumettait au jugement de ses anciens amis et consentait à ce qu'elle fût considérée comme une opinion discutable. Luther s'en déclara satisfait.

Il semblait que désormais Carlostadt renonçait à exercer une influence dans la marche des idées nouvelles. Durant trois années, en effet, il vécut ainsi pauvrement dans cet humble village de Segren; en 1526, Luther venu au baptême d'un de ses fils écrit à ce sujet : « Qui eût pensé, l'an dernier, que ceux-là qui appelaient le baptême un bain pour les chiens, le demanderaient à leurs ennemis? Que Carlostadt soit sincère ou non, il faut s'en remettre à Dieu. » En fait, ce dernier n'était point converti; non seulement la pitié de son rival lui était à charge, bientôt son propre effacement lui fut insupportable; il recommença d'abord à publier des écrits où il reprenait ses anciennes doctrines; puis il essaya de se mettre en rapports avec l'hérétique Schwenkfeld, enfin il osa écrire au chancelier Brück des lettres d'accusation contre Luther. Leur vieille rivalité éclatait ainsi de nouveau, et pour se soustraire à la vengeance de son puissant adversaire, Carlostadt préféra recommencer sa vie errante. Il s'enfuit secrètement de Saxe en 1528, puis finit par se fixer en Suisse où il fut d'abord diacre à l'hôpital de Zurich en 1530, puis pasteur à Allstädt-sur-le-Rhin, enfin prédicateur à Saint-Pierre et professeur de théologie à Bâle, en 1534. C'est là qu'il vécut obscurément, sans plus se mêler aux querelles religieuses; il fut emporté par la peste en 1541, laissant dans l'Europe protestante la réputation d'un réformateur hardi et enthousiaste, mais d'un esprit plus savant qu'éclairé.

Sa doctrine essentiellement mystique, et semblable en bien des points à celle des anabaptistes, semble avant tout inspirée par le zèle passionné de pousser jusqu au bout l'idée même de la Réforme, commencée par Luther : pourquoi s'arrêter dans la destruction des abus du papisme, tels que le celibat, la messe, le culte des images, etc., si on constate leur inutilité? Mais Carlostadt est surtout célèbre parce qu'il est le premier auteur de la *querelle des sacramentaires* : le premier, il osa professer publiquement les idées rationalistes sur le mystère de l'eucharistie, doctrines que professèrent les anabaptistes, les calvinistes et les zwingliens ensuite : il les formule dans ses écrits : *Sur l'abus antichrétien des éléments du pain et du vin dans la cène du Seigneur*, Strasbourg ou Bâle, 1524; *Entretien sur l'abominable abus du sacrement de J.-C.; interprétation des paroles : Ceci est mon corps*, 1525; *contre les anciens et nouveaux papistes*, etc. — Il combat surtout le dogme de la présence réelle : « Illusion dangereuse, qui invite les âmes simples à chercher le pardon de leurs péchés non dans la foi, mais dans un acte extérieur. Il ne suffit pas d'avoir Jésus-Christ dans son cœur pour être sauvé; si vous le cherchez dans le sacrement, ne rabaissez-vous pas sa croix et son vrai sacrifice? La sainte cène n'est pas même un signe du pardon, puisque saint Paul convie le chrétien à s'examiner d'abord. Bref, elle n'apporte rien qu'on n'ait déjà obtenu par la foi; qu'est-ce d'ailleurs que ce mystère de Jésus dans le pain et le vin? Jésus est au ciel à la droite de Dieu et il ne viendra ici-bas qu'au jour du jugement dernier. » Quant aux paroles de l'institution de la cène : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, » par une exégèse insoutenable et ridicule, qui ne fit guère de partisans, il appliquait les premiers mots : « Prenez et mangez, » au pain que Jésus distribuait d'une main, et les derniers, à sa personne même qu'il pouvait montrer de son autre main!

Les très nombreux écrits de controverse de Carlostadt sont énumérés par Riederer, *Abhandlungen aus der Kirchen-Bücher-und Gelehrtengeschichte*, 1769, p. 473 sq.; Rotermund, *Erneuertes Andenken der Männer, die für und gegen die Reformation Lutheri gearbeitet haben*, Bremen, 1814, t. I; p. 70 sq. Voir Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, n. 11, Moreri, *Dictionnaire historique*; Adamus, *Vitæ germanorum theologorum*, Francfort, 1705, p. 37 sq.; J. F. Mayer, *Dissertatio de Carolstadio*, 1708; Diekhoff, *De Carolstadio Lutheranæ doctrinæ servo arbitrio contra Eckium defensore*, Göttingue, 1850; Jäger, *Andreas Bodenstein von Carlstadt*, Stuttgart, 1856; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, Paris, 1889, t. II, passim; Félix Kuhn, *Luther, sa vie, son œuvre*, 3 in-8°, Paris, 1883; *Kirchenlexikon*, 2° édit., t. VII, col. 181-186; *Realencyclopädie für die protestantische Theologie und Kirche*, 3° édit., 1901, t. X, p. 73-80.

L. Lœvenbruck.

CARLOVITZ (Église de). — I. Immigrations serbes en Hongrie. II. L'Église serbe d'Autriche-Hongrie avant 1690. III. De 1690 à 1848. IV. De 1848 à nos jours. V. Organisation intérieure. VI. Statistiques.

I. Immigrations serbes en Hongrie. — Le patriarcat serbe de Carlovitz, qui n'est plus actuellement que la métropole religieuse des Serbes de Hongrie, a, dans le passé, joué un rôle prépondérant dans la constitution et l'organisation de l'Église orthodoxe d'Autriche-Hongrie. De plus, son histoire se confond si bien avec celle de l'existence même de la nationalité serbe sur le sol de la monarchie austro-hongroise, qu'il est difficile de séparer de l'étude des origines et du développement de cette Église celle des vicissitudes politiques auxquelles s'est trouvé soumis, par la force même des événements, ce rameau serbe détaché du sol natal et transplanté en terre autrichienne. Il faut donc, avant d'aborder la question des origines de cette Église, expliquer la présence sur le sol de la monarchie austro-hongroise de ces populations, serbes de race et orthodoxes de religion, dont nous avons à étudier l'histoire religieuse et les

essais successifs de groupement et d'organisation ecclésiastique.

Lors de la grande migration qui amena, des plaines situées au nord des Karpathes sur la rive droite du Danube inférieur et de la Save, une fraction importante du groupe slave, les tribus serbes et croates, invitées par Héraclius à s'installer sur les confins nord de l'empire pour les protéger, quelques groupes se détachèrent sans doute, en cours de route, de la masse des tribus en marche vers le sud et restèrent éparpillés du nord au sud, sur la vaste plaine hongroise. Il y en eut aussi, vraisemblablement, qui, au lieu de se fixer sur la rive droite du Danube et de la Save, où on les avait d'abord confinés, allèrent chercher sur la rive gauche de ces deux fleuves plus d'espace et plus de liberté. On pourrait ainsi faire remonter jusqu'au VIIe siècle l'existence des premiers groupements serbes, éparpillés au nord de la Croatie, en Slavonie, en Syrmie, en Batchkhie, dans le banat de Temesvar et plus haut, jusqu'au pied du versant méridional des Karpathes. Ces premières colonies serbes, noyées, au Xe siècle, sous le flot de l'invasion hongroise, ne durent pas disparaître complètement et restèrent, sans doute, comme des centres de ralliement, autour desquels vinrent se grouper, plus tard, les fractions de population serbe que des émigrations successives déversèrent du XIIe au XVIIIe siècle sur le sol hongrois. Radich, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments in der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Œsterreich-Ungarn,* Versecz, 1877-1878, p. 1-2, A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle,* Paris, 1870, p. 450 sq.

Les premières migrations connues des populations serbes commencent à l'époque où le Croissant, à force d'étendre ses conquêtes, finit par rapprocher ses avant-postes des rives du Danube. La Hongrie menacée fait alors appel aux populations chrétiennes échelonnées le long de ses frontières du sud; elle les invite à s'unir à elle pour repousser l'ennemi commun, et leur offre un abri et des terres sur son propre territoire.

L'une des premières eut lieu sous Béla II, 1131-1141, dont la femme Héléne, fille d'un jupan serbe, installa un groupe de ses compatriotes dans l'île danubienne de Tchépel, non loin de Budapest. Cette colonie serbe obtint, avec le temps, d'importants privilèges. L'empereur Sigismond concéda, en 1404 et en 1428, à la ville franche de Kovin, qui en faisait partie, de nouveaux territoires, et exempta ses magistrats de toute juridiction supérieure. Ce privilège, ainsi que celui de la franchise d'impôts accordé par Vladislas, lui fut confirmé, en 1458, par Mathias Corvin, et, dans la suite, par plusieurs de ses successeurs. Radich, *op. cit.,* p. 6-7; Goloubinski, *Kratkii otcherck istorii pravoslavnykh tserkvei bolgarskoï, serbskoï, i roumynskoï,* Moscou, 1871, p. 645.

La sanglante bataille de Kossovo (1389) avait porté à la Serbie le coup de grâce. Cependant, les Turcs laissèrent encore une ombre de pouvoir au fils du héros serbe Lazare, tombé à Kossovo. Lorsqu'il mourut en 1427, sans héritier, la charge de despote passa dans la famille des Brankovich. Le premier d'entre eux, Georges Ier, s'empressa de céder à Sigismond de Hongrie, Belgrade, Matchva et d'autres territoires serbes, contre des possessions en Hongrie, Solnock, Kulpin, Vilagosvar, Tokay, Munkacz, Debreczen, etc., et un palais à Ofen (Buda). Pour occuper ses nouvelles terres et les mettre en rapport, Georges y installa un certain nombre de familles serbes, dont l'émigration s'était faite à l'insu des Turcs, maîtres du pays. Plus tard, en 1439, lorsque son beau-fils, le sultan Mourad, lui eut enlevé Smédérévo, dont il avait fait sa résidence habituelle, Georges obtint encore plus d'une centaine de terres dans les comitats d'Arad et de Zarand, en échange de nouveaux territoires serbes abandonnés à la Hongrie. Il finit par s'y réfugier lui-même, et y vécut du revenu de ses terres — revenu considérable pour l'époque — entouré d'égards et d'honneurs. En 1446, à la mort de Vladislav, lorsqu'il fut question de désigner un régent pour gouverner durant la minorité de Ladislav le Posthume, son nom figura même dans la liste des candidats éventuels à cette haute fonction. Soucieux de l'avenir de sa famille, il avait eu soin, lors des premières négociations avec Sigismond, en 1426, de faire stipuler que le titre et la dignité de despote resteraient assurés à ses descendants. Radich, *op. cit.,* p. 7-9.

Le troisième exode des Serbes vers la Hongrie se produit à la suite de la complète incorporation de la Serbie à l'empire turc, qui eut lieu en 1459. En dépit de cette transformation, qui faisait de la Serbie une simple province turque, la charge de despote avait été maintenue par le sultan et conférée à Michel Abogovich. C'était déposséder officiellement de ce titre la famille des Brankovich. Aussi, le second fils de Georges Ier, Étienne, s'était-il empressé, en 1460, de se faire reconnaître à son tour, en vertu de l'accord conclu par son père avec Sigismond, comme despote des Serbes de Hongrie. Il réussit, à l'exemple de son père, à entraîner avec lui en Hongrie un groupe assez considérable de ses compatriotes, et reçut de Mathias Corvin, en récompense de ce service rendu au royaume, la confirmation officielle de son titre de despote. Une tentative avortée de soulèvement en Serbie l'obligea à se réfugier en Albanie, auprès de Scanderbeg; à partir de 1467, on le rencontre en Italie, où il mourut peu après. Radich, *ibid.;* Engel, *Geschichte des ungarischen Reichs und seiner Nebenländer,* Halle, 1797-1804, t. III, p. 444-450.

Un de ses parents, Vuk, avait profité de son éloignement pour se faire décerner le titre de despote. Pour continuer la tradition inaugurée par ses prédécesseurs, ce dernier conduisit, lui aussi, en Hongrie, un groupe nombreux de réfugiés serbes, qu'il installa dans la province de Syrmie. Dans l'une des nombreuses incursions tentées, à cette époque, sur le territoire serbe, un de ses lieutenants, Paul Brankovich, ramena avec lui, du district de Kruchevaz, en Hongrie, plus de 50000 Serbes, qui reçurent des terres dans le comté de Témesvar. Vuk fut auprès de Mathias Corvin *persona grata,* et son influence valut aux Serbes d'être exemptés par le synode royal de 1481 des dîmes qu'ils avaient dû payer jusque-là au clergé latin de Hongrie. Cette exemption n'était, il est vrai, que provisoire, et ne devait devenir définitive que bien plus tard, sous son deuxième successeur.

L'exode des Serbes vers la Hongrie et la Syrmie se poursuivit sous le despote Georges II, fils du prédécesseur de Vuk, dont la résidence se trouvait fixée à Kupinick, en Syrmie. Ce second Georges Brankovich finit par abdiquer et par se retirer au monastère de Krouchedol, fondé par sa mère Angélina. Il y revêtit, sous le nom de Maxime, l'habit monastique. Consacré hiéromoine par le métropolite Lévit de Sophia, il se rendit en Valachie, sur l'invitation du prince Radou le Grand (1494-1507), et y accepta la dignité de métropolitain d'Ougro-Valachie, avec résidence à Tergovist. Il sut profiter de sa nouvelle situation pour étendre son influence et sa juridiction sur les réfugiés serbes établis en Syrmie. L'avénement de Michna Ier (1508-1510) et les tentatives de ce prince, ami des Turcs, pour le livrer entre leurs mains, l'obligèrent à abandonner momentanément son siége. Il le réoccupa, rappelé par Niéga-Bessaraba (1513-1518), mais pour peu de temps, car il ne tarda pas à se choisir un successeur et à reprendre le chemin de la Syrmie pour aller finir ses jours, vers 1516, au monastère de Krouchedol.

C'est de cette époque que daterait la fondation de l'évêché de Syrmie, le premier évêché serbe en Hongrie, celui dont l'institution marque les débuts de l'Église serbe d'Autriche-Hongrie, et prépare pour un avenir encore assez éloigné l'établissement de la métropole de

Carlovitz. Goloubinski, *op. cit.*, p. 607, en reporte la fondation entre 1496 et 1502, et l'attribue à ce même Maxime, aidé sans doute de son frère Jean Brankovich, son successeur dans la fonction de despote des Serbes de Hongrie. Cf. Miklosich, *Monumenta serbica*, Vienne, 1858, p. 541 ; Engel, *loc. cit.*, p. 450-456.

La dignité de despote serbe fut supprimée en 1528, à la mort de Jean Carnojévich, le terrible *homme noir* des chroniques hongroises, qui joua un si grand rôle dans la longue et sanglante rivalité de Ferdinand d'Autriche et de Zapolya de Transylvanie. Elle ne devait être rétablie qu'en 1689, et encore, pour bien peu de temps. Mais l'émigration serbe se poursuivit durant toute la durée du XVIe siècle, par groupes isolés, vers la Croatie surtout, la Hongrie proprement dite étant alors plus ou moins au pouvoir des Turcs. Sous Rodolphe II, vers 1573, plusieurs milliers de familles serbes passèrent de Bosnie en Croatie, accompagnées du métropolite Gabriel et de 70 moines du couvent de Zermljà, près de Bihatch. Par des décrets enregistrés au Landtag de Bruck, en 1578, l'empereur Rodolphe II leur confia la garde des frontières de l'empire et les répartit dans les généralités de Varazdin et de Karlstadt, qui n'étaient plus désignées à cette époque, dans les pièces de la chancellerie impériale, que sous les noms de *desertum primum* et *secundum*. De nombreux privilèges leur furent assurés; un diplôme de Ferdinand II, daté de 1630, les soustrait à la juridiction hongroise et leur reconnaît une certaine autonomie administrative et judiciaire. L'organisation militaire des Serbes de Croatie portait ombrage à la Hongrie, dont les magnats révoltés eurent plus d'une fois à lutter contre les régiments serbes, qui formaient le plus solide appoint des troupes impériales. Ils tentèrent à plusieurs reprises de la faire disparaître, ce qui ne l'empêcha pas de subsister jusque dans la seconde moitié du XIXe siècle. C'est à cette émigration serbe en Croatie qu'il faut faire remonter la fondation de l'évêché serbe de Martch, dont nous parlerons plus loin.

En effet, les réfugiés serbes ne recevaient pas seulement de l'Autriche des terres et des privilèges d'ordre purement politique. Celle-ci leur avait accordé, avec la liberté de conscience, le droit d'organiser une hiérarchie religieuse indépendante. Aussi, rencontrons-nous au XVIe et au XVIIe siècle, en Croatie, en Syrmie et en Hongrie, des évêchés exclusivement serbes.

Au début de la deuxième moitié du XVIIe siècle, Sabbas Brankovich, l'un des membres de la hiérarchie serbe de Hongrie, passe en Transylvanie. Cette dernière province était alors à peu près autonome. Sous le gouvernement de Georges Ier Rakoczy (1633-1648), le calvinisme, soutenu par lui, avait gagné des recrues parmi les orthodoxes serbes et roumains. En 1656, le surintendant Georges Culaï, chargé des affaires ecclésiastiques de la principauté, soumet à l'approbation du prince le choix qu'il a fait de Sabbas Brankovich, comme évêque des Grecs, des Serbes et des Valaques de Transylvanie, ainsi que des territoires hongrois qui en dépendent. Ce Sabbas Brankovich, en quittant Ienopol, en Hongrie, sa première résidence, pour passer en Transylvanie, y avait amené avec lui son jeune frère Georges. En 1663, le prince transylvain Michel Apassy, qui avait pris le jeune homme en affection, le nomma secrétaire de la légation transylvaine à Constantinople. Georges Brankovich s'y mit en rapport avec l'ambassadeur autrichien, et prit une part active aux négociations que le représentant de Léopold entama alors avec le patriarche d'Ipek, pour le gagner au projet, agité depuis longtemps, d'une émigration en masse des Serbes vers l'Autriche. Une tentative du même genre avait déjà échoué en 1606, avec le patriarche Jean. Repris vers 1660, le projet ne devait aboutir que 30 ans plus tard, avec le concours du patriarche Arsène. Il avait reçu dès 1663 l'approbation du patriarche Maxime, et même un commencement d'exécution. En effet, à la suite d'un pèlerinage aux Lieux saints, Maxime, de passage à Constantinople, avait accepté de se rendre à Andrinople et d'y conférer secrètement, en présence de l'ambassadeur autrichien Kindsberg et de quelques notables serbes, les insignes de la dignité de despote serbe à Georges Brankovich. Ce ne fut que plus tard, en 1683, et en 1688, à la veille de l'émigration serbe, que Georges reçut de Léopold les diplômes qui lui assuraient la possession éventuelle de territoires en Herzégovine, en Syrmie et dans le district hongrois de Ienopol. Maxime mourut en 1681 ; il eut pour successeur sur le trône patriarcal d'Ipek Arsène III Tchernoïévich. Les agents autrichiens reprirent avec ce dernier, mais à l'insu cette fois de Georges Brankovich, les négociations déjà entamées avec son prédécesseur. L'exode fut définitivement résolu, et, pour le préparer, Léopold lançait, le 6 avril 1690, un appel retentissant au peuple serbe, l'invitant à se lever en masse pour sa propre délivrance, et lui garantissant, en retour du concours qu'il prêterait aux armes autrichiennes, la liberté religieuse et une organisation autonome, sous la direction d'un voïévode librement élu par lui. 40000 familles environ, patriarche et clergé en tête, réussirent à tromper la vigilance des Turcs et à passer sur le territoire autrichien. Radich, *op. cit.*, p. 33-40.

Pendant la campagne au cours de laquelle se produisit cet exode, le despote Georges s'était mis, avec une armée de 30000 Serbes, à la disposition de l'Autriche. Le gouvernement autrichien, craignant sans doute que l'ambition du despote, appuyée sur des forces aussi sérieuses, ne lui préparât pour l'avenir quelque déception, et désireux de prévenir ce danger, le fit arrêter et interner successivement à Orshova, à Hermannstadt, puis à Vienne, et enfin à Egger. Peu après ce coup de force, une députation conduite par l'évêque de Ienopol, Isaie Diakovich, allait porter à Vienne les protestations de la nation serbe. Le chancelier, qui était le cardinal Kollonich, représenta aux députés du peuple serbe que ce n'était pas lui, mais leur patriarche, qui avait désiré cette incarcération, et, dans la suite, à toutes les réclamations présentées en faveur du prisonnier, le gouvernement autrichien répondit en se retranchant derrière la raison d'État. Il est permis de croire que l'un et l'autre de ces deux motifs avait influé, en cette circonstance, sur les déterminations prises. L'Autriche, en 1690, avait tout avantage à écarter un homme actif, ambitieux et capable de profiter des circonstances présentes pour jouer un rôle politique contraire à ses intérêts. De son côté, le patriarche Arsène n'était peut-être pas fâché de voir disparaître de la scène le seul personnage qui pût lui disputer l'influence que lui assurait sur les Serbes émigrés son titre et sa dignité de patriarche. La politique de l'Autriche avait donc, semble-t-il, un complice dans l'ambitieux patriarche qui aspirait au rôle de chef, à la fois religieux et civil, de la nation serbe en Autriche. De fait, Arsène obtint pour lui et transmit à ses successeurs des pouvoirs quelque peu analogues à ceux dont jouissaient, au point de vue civil, les chefs religieux des communautés chrétiennes sous le régime turc. Ces pouvoirs, il est vrai, ne furent pas maintenus et disparurent dans le courant du XVIIIe siècle.

L'entrée des Serbes sur le territoire de l'empire, en 1690, s'était faite, comme par le passé, sous forme de pacte garantissant aux Serbes émigrés certains droits, en échange de certains devoirs. Cet ensemble de droits et de devoirs, développés dans les diplômes impériaux du 21 août et du 11 décembre 1690, du 20 août 1691 et du 4 mars 1695, constituait la base de ce que la chancellerie impériale appelait le *jus privilegiale rascianum*. Radich, *op. cit.*, p. 45 sq.

Les Serbes entraient, sous le nom de *natio rasciana*, comme élément distinct et autonome, relevant directement de la couronne, dans le groupement austro-

hongrois; ils jouiraient d'une large autonomie administrative, sous la direction d'un voïévode librement élu par la nation, et de la plus complète liberté religieuse, sous la juridiction suprême d'un archevêque désigné par le clergé et le peuple assemblés, et disposant des pouvoirs les plus étendus pour organiser l'Église serbe. Dans l'énumération des provinces soumises à la juridiction du primat serbe, se rencontre, en dehors de la Hongrie et de la Croatie, dépendances de l'Autriche, toute une série de pays, Gréce, Rascie, Bulgarie, etc., situés hors des limites de l'empire austro-hongrois, et sur lesquels son pouvoir n'aurait jamais à s'exercer. L'empereur s'engageait, de plus, à rétablir la nation serbe sur les terres qu'elle venait d'abandonner, dès que la Serbie serait reconquise sur les Turcs. En attendant, il lui concéderait dans son empire un territoire distinct, où elle pourrait se grouper et s'organiser. En échange de ces privilèges, les Serbes s'engageaient à servir fidèlement l'empire et à défendre ses frontières contre les Turcs. Radich, *op. cit.*, p. 45-48. Si les Serbes furent fidèles au pacte conclu, et versèrent leur sang sans compter pour la maison d'Autriche, celle-ci de son côté remplit, dans l'ensemble, les engagements qu'elle avait contractés à leur égard. L'autonomie politique et administrative qu'elle leur avait laissé entrevoir ne pouvait guère se concilier avec les exigences et les prétentions de la politique austro-hongroise; aussi fut-elle incomplètement réalisée, dès le début, et dans la suite, sacrifiée plus d'une fois à des intérêts plus pressants. La charge de voïévode, établie en principe, ne reçut jamais de titulaire, et, jusqu'à nos jours, la nation rascienne a dû se résigner à subir le joug politique des Magyars. L'Église serbe put, du moins, jouir pleinement des privilèges qui lui avaient été garantis par l'Autriche. L'histoire de son établissement et de son développement, qu'il nous reste à étudier, permettra d'en mesurer la valeur et l'importance.

II. L'Église serbe d'Autriche-Hongrie avant 1690. — L'histoire de cette période est encore à faire. Elle offre d'ailleurs de sérieuses difficultés à cause de la nature même de son objet. Il existait bien des évêchés orthodoxes serbes, en Croatie, en Syrmie, en Hongrie, avant 1690, mais isolés, semble-t-il, sans lien, sans unité. Il n'existait pas d'Église serbe proprement dite; celle-ci doit son origine au diplôme impérial du 20 août 1691, qui lui donna une tête et un chef dans la personne du patriarche transfuge et de ses successeurs, et groupa autour de lui les éléments épars de la nationalité et de l'Église serbe en Autriche. L'histoire de cette Église avant 1690 tient donc tout entière dans les maigres et incomplets renseignements recueillis jusqu'ici sur l'existence, l'origine et les transformations des évêchés en question.

Le nombre en est fort incertain; les débuts précis de la plupart d'entre eux restent inconnus; tout ce que l'on sait de quelques-uns, c'est le nom de certains de leurs titulaires. Goloubinski, *Kratkii otcherk istorii*, p. 606-614, en donne la liste suivante, que nous reproduisons avec quelques renseignements historiques sur chacun d'entre eux :

1° *Évêché de Syrmie*, dont le titulaire avait sa résidence au monastère de Krouchedol. On a déjà vu plus haut qu'il fut fondé, vers 1550, par Maxime Brankovich, successivement despote, moine, puis évêque d'Ougro-Valachie. Quelle fut, au moment de sa fondation, sa situation vis-à-vis du patriarcat d'Ipek? Golonbinski, *op. cit.*, p. 607, admet comme plus vraisemblable son indépendance absolue, et pense qu'il avait été créé dans le but de servir de centre et de métropole aux groupements ecclésiastiques serbes éparpillés en terre autrichienne et hongroise. Mais les Turcs étant restés maîtres, pendant une bonne partie du XVIe siècle, de 1521 à 1567, des territoires occupés par les réfugiés serbes, il est vraisemblable que ceux-ci retombèrent, à cette époque, sous la juridiction du primat d'Ipek. L'évêché de Syrmie avait cessé d'exister en 1690, ou plutôt s'était fondu dans celui de Témesvar et Iénopol, puisque, d'une part, il n'est pas mentionné dans le privilège impérial du 4 mars 1695 constituant les nouveaux évêchés d'après le nombre des siéges anciens alors subsistants, et que, d'autre part, l'évêque de Témesvar et Iénopol joint à ses autres titres celui d'archimandrite de Krouchedol. On croit savoir le nom de l'un de ses titulaires, Joachim, qui se trouvait vers 1667 en Russie, pour y recueillir des aumônes. Encore l'appellation d'évêque serbo-slavon accolée à son nom et qui pourrait convenir aussi bien à l'évêque de Pozéga, en Slavonie, laisserait-elle subsister des doutes sérieux sur son authenticité.

2° *Évêché de Buda.* — Son existence reste douteuse, attendu qu'elle n'est appuyée que sur la mention, dans un évangéliaire serbe, à la date de 1552, d'un métropolite de Buda, du nom de Mathieu. Or le mot serbe qui correspond au nom de Buda peut désigner également la ville serbe de Budimi ou Budim. Nous ne le mentionnons donc que pour mémoire.

3° *Évêché de Szégédin et Bacs, en Hongrie.* — La première mention que l'on rencontre de cet évêché remonte à l'année 1579. La date de sa fondation reste inconnue.

4° *Évêché de Varasdin ou de Martch*, en Croatie, dont la juridiction s'étendit sur les comitats de Varasdin et de Kreuz, avec résidence du titulaire au monastère de Saint-Michel de Martch, près de Kreuz. Grâce aux documents recueillis par le P. Nilles, *Symbolæ adillustrandam historiam Ecclesiæ orientalis in terris coronæ S. Stephani*, Inspruck, 1885, t. II, p. 730-748, son histoire reste moins inconnue que celle des précédents.

Ce fut l'émigration, mentionnée plus haut, de plusieurs milliers de familles serbes de Bosnie en Croatie, vers 1573, qui fut l'occasion de son érection. Ces émigrants bosniaques avaient amené avec eux leur vieil évêque Gabriel et une troupe de moines. Entourés de Croates catholiques, et touchés par la charité de ceux qui les avaient accueillis, les nouveaux venus se laissèrent facilement gagner par la propagande catholique. A la mort de leur vieil évêque, un évêché de rite grec-uni fut érigé pour eux. Il eut pour premier titulaire Siméon Vrétanja, l'un des moines émigrés, qui s'était converti à l'union, et s'en était fait l'apôtre parmi ses compatriotes. Consacré à Rome, en 1611, par Paul V, le nouvel élu prit avec le titre d'évêque de Svidin celui d'archimandrite de Saint-Michel.

Le premier de ces titres reste pour nous inexpliqué; on ne connaît pas, dans les provinces soumises à sa juridiction, laquelle, aux termes mêmes de la lettre de confirmation de Paul V, s'étendait sur les Rasciens unis de rite grec, en Croatie, en Slavonie, en Hongrie même et en Carniole, de ville ou de localité importante portant ce nom. Le second s'explique mieux. Siméon Vrétanja, avec le concours sans doute de Pierre Domitrovich, d'origine serbe lui aussi, et qui devint évêque latin de Zagreb (1613-1628), restaura la vieille église ruinée de Martch, dédiée à saint Michel, bâtit tout auprès un monastère où il installa les moines basiliens, et y fixa sa propre résidence. Radich, *op. cit.*, p. 28, prétend qu'après avoir été sacré à Rome, Siméon alla se faire reconsacrer à Ochrida par l'archevêque orthodoxe, et, de concert avec les moines de Martch et de Lepavina, abandonna dès lors l'union. Mais cette affirmation n'est pas prouvée et paraît peu vraisemblable. Cf. Nilles, *op. cit.*, p. 743. Ses successeurs, il est vrai, se montrèrent beaucoup moins attachés à l'union : sur cinq d'entre eux, un seul, Basile, paraît y être resté sincèrement fidèle. Après avoir fait profession de foi catholique entre les mains du nonce pontifical à Vienne, ils n'éprouvaient aucun scrupule à aller se faire con-

sacrer, ou reconsacrer, par des prélats orthodoxes, à Ipek ou à Sophia. Markovich, *op. cit.*, p. 411; Nilles, *op. cit.*, p. 745. La nomination et la consécration du successeur de Vrétanja, mort en 1630, avaient, d'ailleurs, donné lieu à d'assez graves démêlés avec l'évêque latin de Zagreb. Celui-ci prétendait en effet traiter l'évêque grec-uni de Martch comme un simple coadjuteur du siège de Zagreb pour les catholiques du rite grec de ce diocèse. La lettre de Paul V, étendant la juridiction de ce prélat bien au delà des limites du diocèse latin de Zagreb, ne favorisait guère cette manière de voir. L'évêque latin finit cependant par avoir raison, et la profession de foi de Gabriel Mihakich, datée de 1663, contient en termes formels l'engagement pris par lui de reconnaître la pleine juridiction du titulaire latin de Zagreb. Une autre clause de cette même profession de foi laisse voir que le prédécesseur de Gabriel s'était arrogé le droit de désigner son successeur, après entente avec les moines et un certain nombre de dignitaires serbes. Le nouvel élu déclare cette nomination non avenue pour lui, et s'engage à ne rien tenter de semblable, contrairement au droit de la couronne de Hongrie. Nilles, *op. cit.*, *parerga*, p. 1035-1037; cf. p. 744-745. On comprend que ces démêlés et la subordination de l'évêque grec à l'évêque latin qui en fut le terme, n'aient guère favorisé la cause de l'union parmi les Serbes. Cette cause se trouvait déjà très compromise, lorsque, en 1671, Paul Zorchich, qui en était un partisan sincère et dévoué, fut désigné pour la relever. Il y travailla jusqu'à sa mort en 1685, avec le plus grand zèle, et en dépit de toutes les oppositions qu'il rencontra parmi les moines et jusque dans le peuple. Le monastère de Lepavina se révolta ouvertement contre lui; les moines qui l'occupaient s'enfuirent à Pakraz avec toutes les richesses du couvent et s'y firent musulmans. Markovich, *op. cit.*, p. 415. Les successeurs de Paul Zorchich restèrent, comme lui, fidèles à Rome et dévoués à l'union.

C'est à cette époque qu'eut lieu l'érection d'un second évêché grec-uni pour la Syrmie. Les Turcs étant maîtres de la Slavonie, toute communication avec Martch était supprimée pour les Serbes-unis de Syrmie. Comme remède à cette situation déplorable, le cardinal Kollonich, archevêque de Gran, proposa à l'empereur la création d'un siège épiscopal distinct pour les Serbes-unis de Syrmie. Le premier titulaire en fut Longin Rajich (1688-1690); son titre officiel était comme pour son confrère de Croatie, celui de vicaire de l'évêque latin de Syrmie, et on fixa sa résidence au monastère d'Ilopovo, dans la Fruschka Gora. Nous reviendrons, plus bas, sur les luttes que ces Églises serbes unies de Croatie et de Syrmie eurent à soutenir, à partir de 1690, contre l'Église serbe orthodoxe. Nilles, *op. cit.*, p. 748 sq.; Markovich, *op. cit.*, p. 416.

5° *Évêché de Iénopol et Témesvar.* — La ville de Iénopol ou Iénov (en hongrois Boros Iénö) paraît avoir été fondée au xve siècle par des émigrants serbes. Au dire d'un historien serbe du xviie siècle, Jouria Brankovich, l'évêché serbe du même nom, qui comprenait, avec le centre de la Hongrie, le district méridional de Témesvar, aurait été créé dans la seconde moitié du xvie siècle par le fils d'un voïévode serbe de Témesvar, Moïse, en religion, Mathieu Brankovich, qui en serait le premier titulaire. Son fils, Sabbas Brankovich, en lui succédant, aurait constitué ce siège en métropole indépendante, tandis que son second successeur, encore un Brankovich, Longin, aurait dû, pour échapper aux Turcs, alors maîtres de cette partie de la Hongrie, se réfugier en Transylvanie, abandonnant ainsi son siège qui serait redevenu dès lors une simple éparchie relevant d'Ipek. Goloubinski, *op. cit.*, p. 610-611, tient ces renseignements pour suspects, du moins dans leur partie chronologique, qui fait coïncider la date de l'érection de ce siège en métropole autonome avec l'époque de l'occupation de cette portion de la Hongrie par les Turcs, et, par conséquent, de la sujétion probable de ce siège au patriarcat d'Ipek, vers la fin du xvie siècle. Quoi qu'il en soit, on rencontre en 1686, à Moscou, un prélat quêteur qui s'intitule Jean de Iénov (Iénopol), évêque du monastère de l'Annonciation. Il s'agit ici, très probablement, du monastère de Krouchedol, ainsi dénommé; ce qui permettrait de conclure que l'ancien évêché serbe orthodoxe de Syrmie s'était fondu dans celui de Iénopol et de Témesvar. Peut-être même pourrait-on supposer quelque rapport entre la disparition de ce siège serbe orthodoxe et l'érection en 1688 du siège serbe-uni de Syrmie signalé plus haut.

6° *L'évêché d'Arad*, dans le sud-est de la Hongrie, aurait été fondé à peu près à la même date et par le même personnage que celui de Iénopol. A la fin du xviie siècle, il ne faisait plus qu'un avec ce dernier.

7° *Celui de Pozéga*, en Slavonie, existait déjà en 1594. On trouve encore, à la date de 1650, le nom d'un de ses titulaires, Basile, dans les archives du monastère d'Olaroviza, qui appartenait à cette éparchie. L'évêque serbe de Slavonie, Joachim, qui quête à Moscou en 1667, pourrait être son successeur, à moins qu'il ne faille voir en lui, comme nous l'avons déja dit, un titulaire du siège de Syrmie.

8° *De l'évêché de Verscez*, en Hongrie, on ne sait rien de précis, sauf le nom de trois de ses titulaires. La Russie reçoit, en 1622, la visite de l'un d'entre eux, Antoine, et, en 1663, celle du métropolite Théodose.

9° *Évêché d'Ilopovo, en Syrmie.* — Ce sont encore des documents russes qui signalent le passage en Russie, en 1641 et en 1648, de prélats serbes qui prennent le titre d'évêques du monastère de Saint-Nicolas ou de Saint-Michel d'Ilopovo. En 1654, il n'est plus question d'évêque, mais seulement d'archimandrite d'Ilopovo. A cette date, l'évêché était donc supprimé, et nous savons qu'à partir de 1688 le monastère d'Ilopovo servait de résidence à l'évêque serbe-uni de Syrmie. Moines et fidèles avaient sans doute accepté l'union. Goloubinski, *op. cit.*, p. 613; Nilles, *op. cit.*, p. 749.

10° Goloubinski, *op. cit.*, p. 614, mentionne encore les évêchés de Mohacs et Szigethvar, entre la Drave et le Danube, de Nagy-Varad (Gross-Vardein), au nord-est de la Hongrie, et de Karlstadt (Karlovitz) et Zrinopol, en Croatie. Ce dernier aurait été détaché, on ne sait quand, de l'éparchie mi-orthodoxe, mi-unie de Varasdin.

La liste et les renseignements qui précèdent restent évidemment fort incomplets. Des évêchés mentionnés, trois ou quatre au plus ont des origines précises. Encore, deux d'entre eux sont-ils catholiques, et n'appartiennent à l'histoire de l'Église serbe orthodoxe d'Autriche que par les démêlés qui se sont produits autour d'eux. Quant aux autres, le début, la durée et le terme de leur existence sont également incertains. Il est évident qu'ils n'ont pas tous coexisté simultanément, à une période donnée, et que plusieurs d'entre eux se sont succédé, ou même remplacés.

Quelle était vers 1690 la situation de l'Église serbe d'Autriche, au point de vue de la répartition de ses différents groupements en évêchés organisés ?

On a, pour essayer d'en juger, deux documents d'origine diverse et, pour ce qui concerne les renseignements, de contenu quelque peu divergent : le Syntagmation du patriarche de Jérusalem, Chrysanthe, rédigé entre 1699 et 1715, et le privilège impérial du 4 mars 1695. Le Syntagmation énumère comme existants les sièges suivants : Buda, Karlovitz et Syrmie, Bacs, Enov ou Iénopol, Gyula et Lipov, Pozéga, six en tout, dont un celui de Gyula et Lipov, inconnu par ailleurs. On peut ajouter à cette liste celui de Témesvar, cité comme relevant d'Ipek. Χρυσάντου Συνταγμάτιον, édit. de Venise, 1778, p. 95. Le diplôme du 4 mars 1695 contient les noms suivants : Témesvar et Iénopol, Karlstadt et Zrino-

pol, Szégédin, Buda et Alba Regalensis, Mohacs et Szigethvar, Versecz, Gross-Vardein et Eger. Le total s'en élève à sept. Comparées, les deux listes n'offrent que deux éléments communs : les noms de Buda et d'Ienopol. Il est probable d'ailleurs qu'elles ne nous livrent ni l'une ni l'autre la situation véritable et l'état réel des évêchés serbes à la date de 1690. Celle du Syntagmation, bien qu'imprimée en 1715, se réfère peut-être à des documents bien antérieurs, ou, ce qui ne paraît pas invraisemblable, pourrait être inexacte et fautive. Celle que renferme le diplôme impérial énumère les évêchés existants en 1695, après la réorganisation opérée par le patriarche Arsène. Or il est à croire que cette réorganisation avait entraîné avec elle des changements, suppressions, additions ou translations de sièges anciens sans que l'on puisse en préciser la nature ou l'étendue.

III. De 1690 a 1848. — L'émigration serbe de 1690 s'était faite sous la conduite du patriarche Arsène et du vice-voïévode Jean Monasterlija. Ce dernier, que les Serbes considéraient un peu comme le *locum tenens* du despote prisonnier, n'eut, en dépit des promesses relatives à l'organisation de la nation serbe en groupe autonome, au point de vue administratif et politique, aucun rôle important à jouer. Il ne fut même pas remplacé après sa mort, et la dignité de voïévode resta dès alors supprimée. D'ailleurs, dès 1691, Léopold avait, par son diplôme du 20 août, conféré pleins pouvoirs au patriarche, dans l'ordre civil comme dans le domaine religieux : *ut omnes ab archiepiscopo, tanquam capite suo ecclesiastico, tam in spiritualibus quam in sæcularibus dependeant.* Radich, *op. cit.*, p. 50. En fait, à partir de 1729, en droit, depuis 1779, la juridiction civile du primat serbe fut bien réduite et même presque entièrement supprimée. Dans le domaine religieux et ecclésiastique, ses pouvoirs ne subirent pas dans la suite de restrictions sérieuses. Il put, dès le début, en user pleinement et même en abuser, comme nous allons le voir.

A peine installé sur le sol hongrois, à Saint-André, localité située sur le Danube, un peu au-dessus de Buda, et où, dès les premières migrations, les Serbes s'étaient établis en nombre, le patriarche Arsène se mit à l'œuvre et consacra une partie de ses forces et de son activité à la réorganisation de l'Église dont il était devenu le chef. Le surplus fut dépensé dans la lutte contre la propagande catholique. Cette dernière avait obtenu de sérieux succès auprès des Serbes émigrés, puisque, en 1690, la Croatie et la Syrmie possédaient chacune un évêché serbe-uni. Arsène, profitant de l'étendue et de l'imprécision même des pouvoirs qui lui avaient été reconnus, prétendit posséder sur ces deux diocèses juridiction pleine et entière. Le diplôme impérial du 20 août 1691 s'exprimait ainsi : ... *græci ritus ecclesiis et ejusdem professionis communitati præsesse valeat et propria auctoritate ecclesiastica... in tota Græcia, Rascia, Bulgaria, Dalmatia, Bosnia, Ienopolia et Herzegovina, nec non in Hungaria et Croatia, Mysia et Illyria ... facultate disponendi gaudeat.* Celui du 4 mars 1695 renouvelle ces pouvoirs et accorde le *confirmatur* impérial aux titulaires désignés pour occuper les sept sièges épiscopaux, alors établis. Radich, *op. cit.*, p. 47, 48; Engel, *op. cit.*, t. II, p. 198-199. Cette dernière pièce spécifiait, il est vrai, que les pouvoirs en question ne visaient que les Serbes émigrés en 1690, *populos servianos de turcica servitute recenter vindicatos.* Markovich, *op. cit.*, p. 418. Ceux qui constituaient le noyau principal des diocèses unis de Martch et d'Hopovo s'y trouvaient donc soustraits; mais Arsène ne l'entendit pas ainsi. Tant qu'il était resté sur son trône patriarcal d'Ipek, il s'était montré assez disposé à une entente avec Rome, il avait même fait transmettre en 1688 au pape Innocent XI une lettre relative à cette grave question. Markovich, *op. cit.*, p. 418, note 39. Lorsqu'il en fut descendu et qu'il eut trouvé en Autriche un refuge et une seconde patrie, il se déclara l'adversaire acharné de l'union. La crainte de voir l'Autriche s'en faire un instrument pour dénationaliser les Serbes ne fut peut-être pas étrangère à ce soudain revirement. Quoi qu'il en soit du motif déterminant, Arsène commença par s'emparer des monastères de Syrmie, nombreux alors dans cette région où aujourd'hui encore on n'en compte pas moins de treize, disséminés sur la Fruska Gora ; il mit la main sur le district d'Essek et sur celui de Pakraz qui relevaient alors du siège de Syrmie. Ce dernier avait pour titulaire, depuis 1690, un homme sincèrement attaché à l'union, Pierre Ljubibratich. Chassé d'Hopovo, sa résidence officielle, par les manœuvres des orthodoxes, il se réfugia d'abord à Essek, puis à Pakraz, de là, sur les confins du banat, aux extrêmes limites de son diocèse. Il s'adressait de tous côtés pour trouver appui et secours. Ses appels à la puissance civile et à l'autorité religieuse ne paraissent pas avoir été entendus, et il mourut en 1705, sans avoir eu la consolation de rentrer à sa résidence d'Hopovo. On ne lui donna pas de successeur; la cause de l'union, peu ou point défendue, continua à décliner; la plupart des anciens convertis revinrent à l'orthodoxie; le petit nombre de ceux qui restèrent fidèles passa au rite latin. Nilles, *op. cit.*, p. 751, 752. Le procès-verbal d'une enquête judiciaire datée du 12 janvier 1701, *ibid.*, p. 751, note 1, nous livre, pris sur le vif, les procédés dont usait le peu scrupuleux patriarche pour arriver à ses fins : circulaires clandestines, réunions secrètes, troubles organisés; les moines étaient en la circonstance ses agents les plus dévoués et les plus actifs. Il employa les mêmes manœuvres en Croatie pour venir à bout de l'évêque et des Serbes-unis du diocèse de Varasdin ; mais la défense y fut plus opiniâtre et plus heureuse. Une lettre du cardinal Kollonich, datée du 25 février 1699, vint lui rappeler qu'il ne pouvait prétendre à exercer de juridiction que sur les orthodoxes émigrés avec lui de Serbie. Elle ajoutait que l'envoi de légats ou de visiteurs dans les différentes provinces de la Hongrie, de la Croatie et de la Slavonie était de sa part un abus de ses pouvoirs, et la création par lui de nouveaux évêques, une atteinte aux droits de l'empereur. Nilles, *op. cit.*, p. 754. La lutte n'en continua pas moins sous ses successeurs.

En 1713, nous voyons le métropolitain de Carlovitz travailler à la constitution de deux nouveaux évêchés, l'un à Séverin, dans la généralité de Varasdin, l'autre à Kostanica, sur les confins du banat. Plusieurs monastères, notamment ceux de Lépavina et de Komogovin, étaient passés du côté des orthodoxes. Celui de Gomirjé fit de même en 1716. En 1727, le primat serbe prétend asseoir un de ses partisans sur le siège de Martch. Nouvelles tentatives pour s'en emparer, en 1736. L'année suivante, à l'occasion de la fête patronale de l'église, le monastère de Saint-Nicolas est envahi et mis au pillage par les orthodoxes. Le siège de l'évêché passe, vers 1753, de Martch à Préséka. En 1777, Marie-Thérèse, après entente avec Rome, le fixe définitivement à Kreuz, et autorise son érection en évêché indépendant, car le titulaire de Martch n'avait été jusque-là qu'un simple coadjuteur de l'évêque latin pour les Serbes-unis. Nilles, *op. cit.*, p. 28-31.

Tant qu'Arsène vécut, la situation canonique de l'Église serbe d'Autriche n'offrit rien d'anormal. Elle était, de fait et de droit, autonome, ayant à sa tête un patriarche régulièrement élu, et auquel son exode de Serbie en Autriche n'avait rien enlevé des droits que lui conféraient son élection et sa consécration. Mais à sa mort (1706), il fallut songer à régulariser la situation. Les Turcs lui avaient donné comme successeur sur le trône d'Ipek le grec Callinique. C'est avec ce dernier que s'engagèrent les négociations qui aboutirent, vers 1708, à la reconnaissance officielle par le patriarcat d'Ipek, d'une métropole spéciale, et presque autonome, de fait, pour les

Serbes d'Autriche. Le nouveau métropolitain avait le pouvoir de nommer et de consacrer les évêques, de prendre toutes les mesures qu'il jugerait nécessaires, sans recourir au patriarche d'Ipek. Il resterait cependant, en droit, soumis à la juridiction de ce dernier, et, avant d'entrer en fonction, prêterait entre ses mains serment d'obéissance. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche,* Zara, 1877, p. 282, 283. Dans un document du 23 avril 1710, nous voyons, en effet, le successeur d'Arsène prendre le titre d'exarque du trône patriarcal d'Ipek. *Ibid.*, p. 283, note 2. L'Église serbe d'Autriche ne devait conquérir sa pleine autonomie que trente ans plus tard, sous Joannovich Schakabent.

Le premier successeur d'Arsène, Isaïe Diakovich, était élu, le 24 mai 1707, par le congrès national composé des évêques, des représentants du clergé et du peuple, conformément au droit reconnu par le privilège impérial du 20 août 1691. Ce mode de désignation fut dès lors constamment en vigueur. On attribue à Isaïe le transfert à Krouchedol de la résidence patriarcale, établie d'abord à Saint-André. Goloubinski, *op. cit.*, p. 617. Ce fut également lui qui entama avec Ipek les négociations relatives à la reconnaissance par ce patriarcat de l'Église serbe d'Autriche. Le titre officiel des primats serbes était le titre d'archevêque, reconnu par l'Autriche dans le privilège du 20 août 1691, Radich, *op. cit.*, p. 47, avec celui d'exarque du trône patriarcal, conféré par Ipek. Le titre de patriarche, conservé à Arsène, fut aussi accordé, un peu plus tard, mais personnellement, à Schakabent, un transfuge d'Ipek, lui aussi. Il ne devait être définitivement rétabli qu'en 1848.

En 1724, Vincent Popovich (1713-1725) transféra du monastère de Krouchedol à Belgrade, reprise depuis 1707 sur les Turcs, le siège primatial. La paix de Passarovitz (1718), en rendant aux Autrichiens le banat de Témesvar et la Syrmie, lui avait déjà permis de rétablir sur ces provinces, d'une manière effective, sa propre juridiction. Son successeur, Moïse Pétrovich (1727-1730), se signala par la fondation à Belgrade d'un établissement d'instruction, dont il confia la direction à un Russe de Moscou, Maxime Souvorof, et par l'obligation qu'il imposa à ses prêtres de porter désormais un costume spécial, copié sur celui du clergé catholique. Goloubinski, *op. cit.*, p. 618. Vincent Joannovich (1731-1737) s'occupa avec zèle de développer l'instruction parmi les Serbes. Il fonda, dans ce but, un gymnase à Karlovitz, avec le concours de professeurs russes mandés de Kiev, et des écoles dans d'autres localités.

Par la paix de Passarovitz, la Turquie avait dû céder à l'Autriche une portion de la Bosnie et même de la Serbie. Ipek n'était plus très éloigné des frontières autrichiennes. Cette proximité, qui favorisait les relations entre Serbes turcs et Serbes autrichiens, permit à l'Autriche de nouer avec le patriarcat d'Ipek de nouvelles négociations. Coïncidant avec la guerre qui se termina par la paix de Belgrade (1739), elles aboutirent, en 1737, à un nouvel exode en masse des Serbes vers l'Autriche. Charles VI avait fait offrir au patriarche Arsène IV Schakabent le siège primatial de l'Église serbe d'Autriche, vacant depuis le 6 juin 1737. L'exode se produisit trois mois après; mais les Turcs, ayant eu vent du projet, se mirent à la poursuite des fugitifs et en ramenèrent une bonne partie. Le patriarche, avec une portion de son clergé, réussit à gagner Belgrade, où il arriva le 17 septembre. Il s'y installa; en 1739, Belgrade, cédée aux Turcs, dut être évacuée par lui. La Hongrie lui offrit un asile. Par diplôme du 1er octobre 1741, Marie-Thérèse fixait définitivement à Carlovitz le siège métropolitain de l'Église serbe, et reconnaissait officiellement Arsène « pour le chef religieux du clergé et de la nation rascienne, dans son royaume et dans ses États héréditaires ». Markovich, *op. cit.*, p. 420. Un rescrit impérial du 24 avril 1743 lui accordait aussi, à titre personnel, et en reconnaissance des services rendus, la dignité et le rang de patriarche. C'est à partir de cette époque que l'Église serbe d'Autriche devint complètement autonome et autocéphale, de fait du moins, sinon de droit. Son droit à l'indépendance ne lui fut pas d'ailleurs contesté. Quant au fait, il fut reconnu indirectement par le patriarcat de Constantinople, le jour où celui-ci, dans un différend avec le patriarcat d'Antioche, choisit pour arbitre, et cela à cause de sa qualité de hiérarque indépendant, le métropolite de Carlovitz, Étienne Stratimirovich (1790-1836). Verein, *op. cit.*, p. 365; Markovich, *op. cit.*, p. 420. Enfin, un document approuvé par le patriarcat de Constantinople, la Τάξις τῶν θρόνων τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας..., parue en 1855, rangeait l'Église serbe d'Autriche parmi les Églises autocéphales. Milasch, *op. cit.*, p. 283, note 13.

L'administration de Schakabent fut marquée par une réaction contre le mouvement en faveur du développement de l'instruction encouragé par ses prédécesseurs. Il ferma le collège de Carlovitz et renvoya les professeurs russes, en oubliant de les payer; ce qui lui valut des réclamations de la part du gouvernement russe. Goloubinski, *op. cit.*, p. 619. Un de ses successeurs, Paul Nénadovich (1749-1768), s'empressa au reste de le rouvrir et d'en fonder un second à Neusatz.

Jean Georgiévich (1769-1773) intervint à son tour dans la question scolaire pour désorganiser les écoles existantes et gaspiller le fonds scolaire amassé par son prédécesseur. Le congrès national qui l'avait élu s'était occupé aussi de la question des réformes ecclésiastiques, déjà soulevée dans de précédents congrès. Sur la base des résolutions votées par ce congrès, et modifiées par lui, le gouvernement autrichien fit paraître en 1770 les *Constitutiones nationis illyricæ*. Mais les protestations que souleva ce nouveau règlement, dès son apparition, en empêchèrent l'application. Il fut remanié en 1777; et comme les modifications introduites ne satisfaisaient pas encore l'opinion populaire serbe, il en parut en 1779 une troisième édition transformée, sous le titre de *Rescriptum declaratorium*. Ce dernier document, publié d'abord en latin et en allemand, puis en slave, dans le premier fascicule du *Serbski Létopis* (1856), et en serbe, en 1862, resta pendant près d'un siècle le code fondamental de l'Église serbe d'Autriche. Goloubinski, *op. cit.*, p. 621; Verein, *op. cit.*, p. 368-369.

Moïse Poutnik (1780-1790) réclama et obtint en 1783 l'extension de sa juridiction sur les orthodoxes, en majorité roumains, de Transylvanie et de Bukovine.

Le congrès national de 1790, qui lui donna comme successeur Étienne Stratimirovich (1790-1837), protesta vivement contre l'oppression magyare et réclama en faveur des droits historiques de la nationalité serbe. Il envoya à l'empereur une députation chargée de lui présenter une supplique qui contenait les points suivants : égalité de droits entre les évêques orthodoxes et les évêques latins; organisation de la nation illyrienne en province autonome comprenant la Syrmie, le comitat de Bacs, le banat de Témesvar, sous le gouvernement d'un archiduc; institution d'une chancellerie spéciale pour l'Illyrie. A ce prix, les Serbes offraient leur concours à l'empereur contre les Hongrois révoltés. Léopold II, heureux de cette diversion, fit bon accueil aux évêques porteurs de la supplique et promit de tenir compte de la requête. Il lui donna même un commencement de réalisation en organisant la chancellerie illyrienne. La diète de Presbourg protesta contre cette prétendue atteinte à ses droits, et la chancellerie illyrienne disparut dès 1792. Cependant, la diète hongroise de 1791 avait sanctionné le droit des Serbes à une existence séparée et au libre exercice de leur religion. Radich, *op. cit.*, p. 57-60; A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1896, t. I, p. 340. S'ils durent

se contenter d'espérances sur le premier point, les Serbes reçurent pleine satisfaction sur le dernier; car ils jouirent dès lors, au point de vue religieux et ecclésiastique, des mêmes droits que les catholiques, et virent disparaître les quelques légères traces qui subsistaient encore d'une inégalité de traitement en leur défaveur. Le congrès national de 1790 avait aussi sollicité et obtenu du gouvernement impérial la création à Carlovitz d'un séminaire de théologie pour 120 élèves, et l'ouverture dans chacun des sièges épiscopaux d'écoles ecclésiastiques préparatoires. Mais, comme l'entretien de ce séminaire et de ces écoles était, aux termes du rescrit impérial, à la charge du métropolite et des évêques, ceux-ci préférèrent ne pas donner suite au projet et laissèrent enfouie dans les archives l'autorisation impériale. C'est du moins l'accusation que porte contre eux l'auteur de l'article *Narodni congressi* publié en 1862 dans le *Létopis*, t. I, p. 81. Cependant, Carlovitz aurait vu s'ouvrir dès 1794, et, à sa suite, Versecz, Arad et Pakraz, de modestes écoles ecclésiasliques. Goloubinski, *op. cit.*, p. 622.

IV. De 1848 à nos jours. — La révolution de 1848 eut un profond retentissement en Autriche. De toutes parts, les nationalités s'y levèrent, pour marcher à la conquête de leur indépendance politique et même religieuse. Les Serbes ne furent point des derniers. Comme pour leurs frères de Croatie, c'était moins d'Autriche que de Hongrie que leur venait le danger d'une oppression. Aussi, en même temps que les Croates offraient au gouvernement de Vienne leur concours contre celui de Pest, les Serbes envoyaient-ils des députés à Pest pour demander le respect des conventions conclues avec leurs ancêtres par Léopold Ier. On ne répondit à leurs requêtes que par des injures et des violences. Les représentants de la nation se réunirent alors à Carlovitz sous la présidence de l'archevêque Rajachich (1842-1861). Le congrès national vota, le 3 mai, entre autres décisions, les résolutions suivantes : 1° les dignités de voïévode et de patriarche sont rétablies; 2° la nation serbe jouira désormais de son indépendance politique, sous l'autorité de la maison d'Autriche et de la couronne de Hongrie; 3° elle exprime le désir que la Syrmie, le banat de Témesvar, la Batchkie, etc., soient proclamés voïévodie serbe, conformément aux *pacta conventa* conclus avec Léopold Ier; 4° le congrès reconnaît l'union politique de la voïévodie avec les royaumes de Croatie, Esclavonie et Dalmatie, tous placés sur le pied d'une liberté et d'une égalité parfaite; 5° le congrès supplie l'empereur-roi de proclamer et d'assurer dans les mêmes conditions, l'indépendance de la nation valaque en Transylvanie. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 312.

Peu de temps après, les Serbes marchaient avec les Croates contre les Hongrois. L'empereur, pris entre la révolution hongroise triomphante et les revendications nationales des populations slaves, courut au plus pressé et, pour se conserver l'appui des régiments serbes et croates, fit quelques concessions et de nombreuses promesses. Par un décret en date du 15 décembre 1848, il confirma à Chouplikatz, ex-officier français au service de l'Autriche, la dignité de voïévode qui lui avait été conférée par le congrès national, mais, quand l'élu mourut subitement quelques jours après, se garda bien de le remplacer. Rajachich fut autorisé, par le même décret, à porter désormais le titre de patriarche, qui resta acquis à ses successeurs. Toutefois le gouvernement impérial se vengea de cette concession forcée en détachant du diocèse de Carlovitz les trois quarts de la circonscription pour les annexer au diocèse de Novisad (Neusatz), dont le titulaire, Platon Athanaskovich, un gouvernemental forcené, nommé sans le concours de la nation et du patriarche, fut considéré par l'une et par l'autre, jusqu'en 1856, comme un intrus. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 343; Radich, *op. cit.*, p. 60-62; Markovich, *op. cit.*, p. 420. La voïévodie serbe subsista de nom jusqu'en 1860; mais, en fait, l'empereur, au lieu de nommer un voïévode, en prit lui-même le titre, et rattacha en 1849 les provinces qui la composaient au gouvernement de Zagreb (Agram). De 1851 à 1860, ce fut, chez les Serbes de la voïévodie, le triomphe de la centralisation allemande. Mais ces événements, d'ordre purement politique, n'eurent pas de répercussion dans le domaine religieux et ecclésiastique. Ils ne se rattachent à l'histoire de l'Église serbe que par la part prépondérante que prit le patriarche Rajachich à toutes les négociations dont ils furent le prétexte ou l'occasion. Les revers subis par l'Autriche dans la guerre d'Italie, en 1859, provoquèrent un nouveau réveil des aspirations nationales. Les Serbes y prirent leur part en adressant à l'empereur, par l'intermédiaire du patriarche, en juillet 1860, une pétition demandant que les évêchés de Bukovine, de Dalmatie et de Transylvanie soient complètement subordonnés au patriarcat de Carlovitz; que les évêques puissent se réunir en synode, et qu'après la clôture du synode un congrès national ecclésiastique soit autorisé; qu'une section spéciale, destinée à l'administration de l'Église grecque non-unie, soit constituée au ministère des cultes sur le modèle de celle qui existe pour l'Église évangélique; que le gouvernement autorise la construction à Vienne d'une église, d'un presbytère et d'une école pour le rite grec; qu'il décrète la création de deux universités, l'une pour les Serbes, l'autre pour les Roumains; qu'il interdise légalement tout prosélytisme; qu'il exempte les couvents serbes de tout impôt; enfin, que le collège supérieur de Carlovitz et le collège secondaire de Neusatz soient reconnus comme d'utilité publique. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 348. La plupart de ces propositions furent agréées, en principe du moins, par l'empereur. En mars 1861, les provinces qui composaient la voïévodie serbe se virent réincorporées dans le royaume de Hongrie. Le congrès national qui se réunit le 2 avril suivant, sous la présidence du vieux patriarche, et avec le concours des représentants des orthodoxes de Hongrie, d'Esclavonie, de Croatie, de Transylvanie et des Confins, émit des vœux et lança des projets pour la réorganisation de la voïévodie, mais sans aucun résultat. Celui de 1864, convoqué pour nommer un successeur à Rajachich, mort en 1860, refusa d'examiner la question des revendications roumaines soulevée par les représentants roumains. Depuis 1860, en effet, la Bukovine et la Transylvanie réclamaient énergiquement leur autonomie religieuse. Un patriote ardent, l'évêque transylvain Schaguna, dirigeait le mouvement séparatiste. Il obtint gain de cause devant le synode épiscopal de Carlovitz, et le 24 décembre 1864 (5 janvier 1865), l'empereur approuvait la décision du synode et érigeait Hermannstadt en métropole indépendante des Roumains de Transylvanie. L'Église serbo-roumaine de Bukovine, elle, dut attendre neuf ans encore son autonomie. Verein, *op. cit.*, p. 372; Radich, *op. cit.*, p. 64. Le compromis austro-hongrois de 1867, en établissant le dualisme dans l'empire, eut pour résultat de morceler, politiquement et administrativement, la nationalité serbe. L'Esclavonie unie à la Croatie forma avec elle le royaume tri-unitaire, à qui il manquait toutefois la Dalmatie, rattachée à la Cisleithanie, pour justifier son titre. Ce royaume tri-unitaire tronqué constituait avec le royaume de Hongrie la Transleithanie. La voïévodie proprement dite et le banat restaient incorporés à la Hongrie; de sorte que les Serbes se trouvaient finalement partagés, au point de vue civil, en trois groupes distincts : Serbes cisleithans de Dalmatie et de Bukovine, Serbes transleithans du royaume tri-unitaire, Serbes transleithans de Hongrie. Ce partage entraîna avec lui, au point de vue religieux, une organisation nouvelle des groupements ecclésiastiques. La métropole roumaine d'Hermannstadt jouissait depuis 1865 d'une complète autonomie. En 1873, l'Église

de Bukovine, à laquelle on rattacha la Dalmatie, fut à son tour déclarée autonome, et Tchernovitz, son centre, érigé en métropole indépendante.

L'Église grecque orthodoxe d'Autriche, qui avait eu jusqu'en 1865 Carlovitz pour unique métropole, se trouva désormais scindée en trois groupes distincts, mais coordonnés : le groupe serbe de Hongrie et de Croatie, le groupe roumain de Transylvanie, le groupe serbo-roumain de Bukovine et de Dalmatie. Le patriarcat de Carlovitz sortait amoindri et mutilé de cette réorganisation. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 355-364; Verein, *op. cit.*, p. 371-372; Théarvic, *L'Église serbe orthodoxe de Hongrie*, dans les *Échos d'Orient*, t. v (1901-1902), p. 168-169. A la suite de ces événements, en juillet 1874, le congrès national serbe fut convoqué à l'effet de désigner un candidat pour le siège patriarcal, vacant depuis quatre ans. L'évêque serbe de Bude, Stoïkovich, y réunit 65 suffrages; mais le gouvernement autrichien, pour qui l'élu était trop ardent patriote serbe, récusa ce choix. Un nouveau scrutin amena le nom d'Ivaskovich, métropolitain d'Hermannstadt. Il fut agréé et démissionna pour venir occuper son nouveau poste. En dehors de cette élection, le congrès s'occupa de réformes intérieures. Il enleva au clergé l'administration exclusive des biens de l'Église et la direction de l'instruction publique, pour l'attribuer au congrès. Il se conféra également des droits sur l'organisation des cures, des consistoires, du conseil métropolitain, sur la fixation du nombre des diocèses et leur délimitation, sur la fondation et la suppression des couvents, sur la dotation des prêtres et des évêques, sur l'organisation des paroisses. A cet effet, il institua une commission mixte permanente, dont les membres laïques seraient choisis par lui, et les membres ecclésiastiques nommés par le patriarche. La présidence en reviendrait de droit au patriarche. Le congrès se déclarait en même temps incompétent dans les questions purement ecclésiastiques, dogmatiques et liturgiques. Ces mesures, votées en 1874, furent sanctionnées et appliquées dès 1875. Le congrès national se composa, à partir de cette époque, de 50 membres laïques et de 25 ecclésiastiques; la commission permanente instituée par lui comprenait cinq laïques sur neuf membres. Il devait se réunir tous les trois ans, sous la présidence du patriarche.

En janvier 1882, le congrès fut appelé à donner un successeur au patriarche défunt, Ivaskovich. Son choix se porta de nouveau sur l'évêque de Bude, Stoïkovich, déjà refusé en 1874 par le gouvernement. Il le fut une seconde fois. Zsirkovich, évêque de Carlstadt, ne fut pas agréé davantage, et le siège resta vacant. Ni l'un ni l'autre des deux candidats n'avait obtenu l'unanimité des suffrages nécessaire pour rendre l'élection valable indépendamment de toute confirmation gouvernementale. Le gouvernement, s'appuyant sur de prétendus droits, procéda alors à une nomination directe et fit tomber son choix sur Angiélich, évêque de Baes. Le candidat gouvernemental était très antipathique au parti avancé, champion de l'idée de la *Grande Serbie* en face des prétentions croates et surtout magyares. La lutte sur ce terrain à la fois national et religieux continuait en effet aussi vive que par le passé. Serbes et Croates parurent un moment s'unir contre l'oppresseur commun, le Magyar; c'était en 1886, à l'occasion d'une visite de l'archevêque croate d'Agram, Mgr Strossmayer, au patriarche serbe de Carlovitz, et en 1888, à propos du cinquantenaire sacerdotal du prélat croate, que son patriotisme et son dévouement à la cause slave ont rendu également cher aux Serbes et aux Croates. En 1890, le congrès eut à élire un successeur au patriarche Angiélich, mort en 1883. Il choisit Mgr Brankovich, évêque de Témesvar, qui appartient au parti national modéré. Ce parti, tout en soutenant les intérêts de la religion et de la nationalité serbe, ne rejette pas toute idée d'entente avec les maîtres magyares. Il revendique simplement une plus large autonomie nationale et religieuse. En prenant possession de son siège, le nouvel élu déclara que désormais la politique serait bannie de l'église et de l'école. Il promit aussi de pratiquer une entente cordiale avec l'élément laïque. Assez bien accueilli au début, Mgr Brankovich se vit reprocher, dans la suite, son attitude trop conciliante à l'égard du gouvernement hongrois. Cependant, il avait protesté énergiquement, en 1894, à la Chambre des magnats, contre les mesures de magyarisation. Vers la même époque, le synode épiscopal, dont il était président, avait été dissous pour n'avoir pas accepté les candidats présentés par le gouvernement à deux sièges épiscopaux vacants. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 365-378; Lopoukhine, *Istoria khristianskoï tserkvi ve XIX viékié*, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 428-431.

La situation ne paraît pas s'être améliorée dans ces dernières années. Il existe actuellement deux partis : celui du patriarche et du haut clergé, celui du peuple et du bas clergé. Le bas clergé se plaint d'être oublié et même sacrifié. Les mesures disciplinaires prises contre lui par le patriarcat, et approuvées par le gouvernement hongrois (16 avril 1900), n'ont pas contribué, loin de là, à calmer les esprits. Le congrès national, émanation du peuple, se trouve également en lutte avec le pouvoir ecclésiastique, pour la défense de ses droits, en particulier, de ceux relatifs au choix des évêques dans lequel il intervient. Cf. dans le *Bogoslovski Viestnik* de l'Académie ecclésiastique de Moscou, juin 1901, l'article de Voskrésenski sur *La vie ecclésiastique des Slaves orthodoxes*, p. 358-373. L'auteur y résume le *Schématisme* officiel de 1900 et y donne les renseignements les plus complets sur la situation actuelle de l'Église de Carlovitz. Il y revient dans un article du n. de juillet-août 1902, p. 556-566.

Le congrès national, convoqué en 1897, avait été clos par le gouvernement dès les premières séances. Il ne fut autorisé à se réunir à nouveau qu'en juin 1902. Les rapports avec le gouvernement hongrois étaient alors moins tendus qu'en 1897, et tout se passa dans l'ordre.

Pour terminer ce court aperçu historique, nous donnons la liste des évêques ou patriarches de l'Église serbe d'Autriche depuis 1690 :

1° Arsène Tchernoïévich, 1690-27 octobre 1706.
2° Isaïe Diakovich, 1708.
3° Sophrone Podgoritchanine, 27 mai 1710-7 janvier 1711.
4° Vincent Popovich, 6 mai 1713-23 octobre 1725.
5° Moïse Pétrovich, 7 février 1726-27 juillet 1730.
6° Vincent Joannovich, 22 mars 1731-6 juin 1737.
7° Arsène Joannovich Schakabent, 21 octobre 1741-7 février 1748.
8° Isaïe Antonovich, 27 août 1748-22 janvier 1749.
9° Paul Nénadovich, 20 juillet 1749-15 août 1768.
10° Jean Georgiévich, 27 août 1769-23 mai 1773.
11° Vincent Joannovich Vidak, 5 juin 1774-18 février 1780.
12° Moïse Poutnik, 10 juin 1780-28 juin 1790.
13° Étienne Stratimirovich, 29 octobre 1790 (1796?)-23 septembre 1836.
14° Étienne Stankovich, 11 novembre 1837-31 juillet 1841.
15° Joseph Rajachich, 11 septembre 1842-1er décembre 1861.
16° Samuel Machiriévich, 1864-1870.
17° Ivaskovich, 19 juillet 1874-11 mai 1881. Il se retira en 1879 et laissa la conduite des affaires à un administrateur, Germain Angiélich, évêque de Baes.
18° Germain Angiélich, janvier 1882-26 novembre 1888.
19° Georges Brankovich, 21 avril 1890.

La liste qui précède a été dressée d'après Goloubinski, *op. cit.*, p. 616-624, et A. d'Avril, *op. cit.*, p. 338. Leurs

listes présentent pour quelques noms quelques légères différences relatives au mois ou au jour. La seule divergence qui soit importante porte sur la date de l'élection de Stratimirovich, que l'un place en 1790, l'autre en 1796.

V. Organisation intérieure. — En dehors des sources générales du droit ecclésiastique, l'Église grecque orientale de Carlovitz possède, comme toute Église autonome, son droit spécial, qui a pour bases principales les éléments suivants : 1° diplômes ou privilèges impériaux de 1690, de 1691, de 1695, confirmés à différentes reprises par les empereurs, en particulier, en 1715 par Charles VI, en 1743 par Marie-Thérèse; 2° le *Benignum rescriptum declaratorium illyricæ nationis* du 16 juillet 1779, qui n'était qu'une édition remaniée du *Regulamentum constitutionis nationis illyricæ* du 27 septembre 1770, déjà modifié une première fois et publié le 2 janvier 1777, sous le titre de *Regulament*. Ce *Rescriptum declaratorium*, qui, sauf les questions purement dogmatiques et liturgiques, embrassait toute l'organisation ecclésiastique, eut un complément dans le *Systema consistoriale*, publié peu de temps après, le 5 avril 1782. Approuvée en 1792 par l'art. 10 de la loi hongroise, cette constitution fut de nouveau reconnue par l'art. 20 de la loi de 1848, qui confirma aux orthodoxes de rite grec le droit de régler leurs questions religieuses et scolaires par un congrès national composé de 25 ecclésiastiques et de 50 laïques.

L'art. 9 de la loi hongroise de 1868 reconnut le fait de la séparation de l'Église de Carlovitz et de celle d'Hermannstadt, en même temps que leur pleine autonomie. Cette même année, un rescrit impérial du 10 août modifiait, sur la base des décisions du synode de 1864 et du congrès de 1865, certains points de l'organisation intérieure de l'Église de Carlovitz. Le *Benignum rescriptum declaratorium* de Marie-Thérèse cessa dès lors d'être en vigueur. Deux décrets du 29 mai 1871 vinrent encore régler la question de l'organisation des éparchies et celle des élections au congrès national; enfin, un décret du 14 mai 1875 accorda la sanction impériale au *Congress-statut* élaboré par le congrès national de 1874, en remplacement du *Systema consistoriale* de 1782. Verein, *op. cit.*, p. 367-370; Radich, *op. cit.*, p. 44-68. Les principaux organes de l'administration centrale dans l'Église de Carlovitz sont, en dehors du patriarcat, le synode épiscopal et le congrès national. Il faut y ajouter comme organes auxiliaires : la commission permanente du congrès, l'officialité métropolitaine et le conseil national pour les églises et les écoles. Sans entrer dans le détail des attributions propres à ces différents organes, il convient cependant de déterminer leur rôle et leur composition.

Le synode épiscopal comprenait jusqu'en 1864 deux catégories de membres : les membres ordinaires, représentés par le primat de Carlovitz avec ses six suffragants directs; les membres extraordinaires, au nombre de trois : les métropolites d'Hermannstadt, de Bukovine et de Dalmatie. La première catégorie prenait seule part aux délibérations intéressant l'administration de la métropole de Carlovitz; la seconde catégorie intervenait dans l'examen des questions dogmatiques et spirituelles; car il ne faut pas oublier qu'Hermannstadt, depuis 1783, Tchernovitz, depuis 1785, et Zara, depuis 1829, relevaient *in dogmaticis et spiritualibus* de Carlovitz. Ces trois Églises, ramenées à deux maintenant que la Dalmatie est rattachée, au point de vue ecclésiastique, à la Bukovine, ne sont plus sous la juridiction de Carlovitz; elles constituent avec ce patriarcat un système d'Églises coordonnées. Un synode général composé des représentants de ces différents groupes ecclésiastiques doit, en principe, maintenir entre eux un reste d'unité; mais ce synode, malgré les vœux exprimés par les intéressés, n'a pu encore se réunir.

Le synode épiscopal du patriarcat de Carlovitz comprend donc actuellement, comme uniques membres, le patriarche et ses six suffragants. Il faut y ajouter un commissaire impérial dont la présence aux délibérations synodales a été imposée par le gouvernement, dès 1768, et maintenue en dépit des protestations du synode lui-même et du congrès national de 1769. Toutefois, ce commissaire impérial n'assiste pas aux séances où l'on traite de questions dogmatiques ou purement spirituelles; il est également exclu des délibérations relatives au choix des candidats épiscopaux. Les attributions du synode sont assez étendues; il eut longtemps dans son domaine toutes les questions intéressant le dogme, la religion, le culte, la discipline, l'organisation ecclésiastique et les affaires extérieures. Ces deux derniers points relèvent maintenant, et cela, depuis les statuts fixés par le congrès de 1875, du congrès national bien plus que du synode. La juridiction dans les causes judiciaires d'ordre religieux ou spirituel, qui de droit appartient au synode, est exercée en fait, depuis le système consistorial de 1872, par l'officialité métropolitaine, composée du métropolitain et de deux évêques désignés à cet effet par le synode. Cependant, en 1875, le synode s'est réservé un certain nombre de causes. En dehors du droit de légiférer en matière canonique, il avait aussi celui de déterminer les matières à examiner et les questions à résoudre au congrès national. Son initiative législative est aujourd'hui bien réduite. Le choix des évêques, en dehors de l'élection du patriarche réservée au congrès national, lui a toujours appartenu, bien que ses droits sur ce point aient quelquefois reçu en pratique, de la part du gouvernement ou du primat de Carlovitz, de graves atteintes. C'est encore à lui qu'est réservé le choix des autres hauts dignitaires ecclésiastiques, mais sous bénéfice de l'approbation gouvernementale.

Le congrès national ecclésiastique, institué par le privilège impérial du 20 août 1690, n'eut d'abord, en fait d'attributions, que l'élection du patriarche, avec droit de consultation vis-à-vis du gouvernement et de l'autorité religieuse pour les affaires nationales et ecclésiastiques.

L'art. 3 de la loi de 1868 étendit considérablement ces attributions, et réserva au congrès l'examen et la solution de la plupart des questions intéressant la nation et l'Église, sauf celles d'ordre purement spirituel et dogmatique. Ce congrès est actuellement un vrai parlement politico-religieux, où domine l'élément laïque représenté par 50 députés civils ou militaires contre 25 ecclésiastiques. Les évêques en sont membres de droit; le reste est désigné par les collèges électoraux, tous les trois ans; car, d'après le droit en vigueur, le congrès ne se réunit que tous les trois ans. Un commissaire impérial y est attaché. La présidence, qui lui appartint de droit jusqu'en 1875, est maintenant dévolue au patriarche, et, en son absence, à un vice-président laïque élu par le congrès lui-même. Celui-ci a dans son ressort : la nomination du patriarche, sa dotation, l'organisation des circonscriptions diocésaines, la composition des différents organes administratifs centraux ou diocésains, les questions scolaires, l'administration des biens des églises et des couvents, l'organisation des diocèses et des paroisses.

Au patriarche appartiennent, en dehors de l'administration du siège métropolitain, la convocation et la présidence du synode et du congrès. Il est, devant le gouvernement, le chef de la nation, et pour le peuple son représentant auprès de l'empereur-roi et des autorités hongroises. A ce titre, il siège, de droit, depuis 1792, à la Chambre des Magnats et au Landtag de Croatie-Slavonie. Depuis la résolution impériale du 7 avril 1778, qui lui enleva toute juridiction au for civil, ses attributions sont d'ordre exclusivement religieux et ecclésiastique. Mais la nature même de ses fonctions lui assure toujours une grande influence dans les questions politiques et nationales. Le rôle joué par le patriarche Rajachich dans les événements de 1848 à 1861 en est un exemple frappant.

La commission permanente du congrès, composée de neuf membres, trois ecclésiastiques, dont un évêque, et cinq laïques, et présidée de droit par le patriarche, n'est définitivement organisée que depuis 1875. Elle se renouvelle tous les trois ans, comme le congrès lui-même qui en détermine la composition. Son cercle d'attributions se trouve exactement défini par les termes mêmes du statut dressé par le congrès, et dont elle est chargée de réaliser les différents points, directement ou indirectement, en veillant à leur exécution. Elle a naturellement à répondre devant le congrès national de l'exécution du mandat qui lui est confié; elle tient chaque année, à Carlovitz, ses quatre réunions ordinaires. Préparer le programme du futur congrès et gérer les fonds et les biens des églises, des couvents et des écoles, tels sont les deux objets qui absorbent le meilleur de son activité.

Le *Metropolitan-Appellotarium* ou officialité métropolitaine, fut créé, sur la demande du congrès national de 1769, par le *Regulament* de 1777. Son rôle était d'exercer, dans le domaine ecclésiastico-religieux, les fonctions judiciaires réservées jusque-là au seul métropolitain. D'après le *Systema consistoriale* de 1782, il devait être ainsi composé : le métropolitain, en qualité de président, deux évêques choisis parmi les plus rapprochés de Carlovitz, deux archimandrites, deux archiprêtres, deux prêtres et un notaire. Le rescrit impérial de 1868 le sectionna en deux ressorts, ou plutôt, établit à côté du tribunal ecclésiastique existant un bureau composé du métropolitain, de deux assesseurs ecclésiastiques, dont un évêque, du directeur général des écoles serbes, du fiscal du consistoire éparchial, de deux membres honoraires laïques et d'un notaire, pour s'occuper des questions d'administration relatives aux églises et aux écoles. Modifiée à nouveau en 1879, la composition du tribunal métropolitain se ramène aujourd'hui aux éléments suivants : le métropolitain pour président, deux évêques, dont l'un est de droit le plus ancien en fonction, et l'autre désigné par le synode, trois assesseurs ecclésiastiques et trois laïques, élus par le congrès, un notaire et un fiscal. Il est aussi désigné actuellement sous le nom de conseil ecclésiastique métropolitain. Le conseil national pour les églises et les écoles a été créé en 1871 pour remplacer le bureau adjoint en 1868 au tribunal métropolitain, et supprimé peu après. Il a donc hérité de ses attributions; mais l'élément laïque y occupe la place prépondérante, car il comprend comme membres, en dehors du patriarche, qui en est le président de fait, sinon de droit, cinq laïques et un ecclésiastique, désignés par le congrès.

L'organisation éparchiale est calquée sur l'organisation centrale. Elle comprend une assemblée éparchiale et des organes auxiliaires, tels que le consistoire spirituel, la commission administrative, la commission scolaire.

L'assemblée éparchiale joue, dans le cercle restreint de l'éparchie, le rôle réservé dans l'ensemble de la métropole au congrès national. En dépit des réclamations de l'autorité ecclésiastique, qui voyait dans cette organisation une atteinte à ses droits, le projet définitif d'organisation éparchiale de 1879 conférait à cette assemblée pleins pouvoirs sur la constitution et l'administration de l'éparchie. C'était accorder à l'élément laïque une prépondérance marquée. En effet, aux termes mêmes de ce règlement, l'assemblée éparchiale est composée comme il suit : l'évêque pour président, un vice-président élu par l'assemblée, les archiprêtres ou doyens comme membres de droit, et un certain nombre, variable pour chaque éparchie, de membres ecclésiastiques élus par le clergé paroissial, et de membres laïques désignés par les groupes paroissiaux, dans la proportion de deux tiers de membres laïques pour un tiers de membres ecclésiastiques. Depuis 1879, l'élément monastique y possède aussi son représentant.

Les attributions de cette assemblée, fort étendues en principe, se trouvent assez réduites en fait. Son influence sur les affaires de l'éparchie s'exerce principalement par la constitution des commissions éparchiales et l'exercice du droit de consultation et de rapport devant le congrès national sur les questions intéressant l'organisation et l'administration éparchiale.

Le consistoire spirituel éparchial, établi par le *Regulament* de 1777, et réorganisé à différentes reprises, joue dans l'éparchie le rôle de conseil épiscopal et de tribunal de première instance pour les causes religieuses et canoniques. D'après le projet d'organisation éparchiale de 1879, le consistoire spirituel se compose des éléments suivants : l'évêque, en qualité de président, sept membres ordinaires, dont deux archiprêtres, deux prêtres et deux laïques. Ces membres sont désignés par l'assemblée éparchiale. Ils tiennent séance une fois par semaine. La compétence du consistoire s'étend sur toutes les questions concernant la foi, la liturgie, la discipline; il juge les causes matrimoniales, tranche les contestations entre membres du clergé sur les questions religieuses et canoniques, décide, après examen, de l'admission aux fonctions ecclésiastiques.

La commission administrative, dont les membres sont nommés par l'assemblée éparchiale, et qui est composée de laïques et d'ecclésiastiques dans la proportion de deux tiers contre un, a dans son domaine les questions d'ordre purement administratif, soustraites, dès 1871, à la compétence du consistoire.

A la commission scolaire, qui comprend une forte majorité de membres laïques, reviennent les questions intéressant les écoles : inspection, choix des maîtres, gérance des fonds scolaires.

L'organisation paroissiale repose sur les deux éléments suivants : l'assemblée paroissiale et la commission paroissiale.

L'assemblée paroissiale est constituée par les membres du clergé paroissial et par un certain nombre, variable de 30 à 120, suivant l'importance de la paroisse, de laïques élus à cet effet par la communauté. Elle se réunit tous les ans; les décisions administratives prises par elle sont revisables par la commission administrative éparchiale; ses choix dans la nomination du clergé paroissial restent soumis à l'approbation du synode épiscopal.

La commission paroissiale n'est qu'une émanation de l'assemblée paroissiale. Elle peut comprendre de 8 à 24 membres, avec le curé comme président de droit. Elle partage avec celui-ci le soin de l'administration paroissiale; églises, écoles, établissements de bienfaisance, fonds et biens de la communauté, tout relève d'elle; le clergé ne peut prendre aucune initiative sans son approbation. Dans la paroisse, comme dans l'éparchie et dans l'ensemble du patriarcat, l'élément laïque exerce, on le voit, une influence prépondérante; à tous les degrés de l'organisation ecclésiastique règne le système électif, qui a pour conséquence la subordination plus ou moins complète du clergé aux fidèles. Cette situation, quelque peu anormale au point de vue canonique, a provoqué à diverses reprises les protestations du haut clergé, en particulier, du synode épiscopal. Ces protestations n'ont d'ailleurs amené aucune modification essentielle dans le système : le peuple serbe tient à ses droits, ou à ce qu'il considère comme tel, et ne paraît nullement disposé à s'en laisser dépouiller.

VI. Statistiques. — Le nombre des éparchies serbes constituant actuellement le patriarcat de Carlovitz s'élève à sept, à savoir, par ordre alphabétique : Batch, Buda, Carlovitz, Carlstadt, Pakraz, Témesvar, Versecz. En comparant cette liste avec celle du diplôme du 4 mars 1695, qui nous livre les noms des éparchies constituées par Arsène avec l'autorisation impériale, nous constatons que le nombre n'en a pas varié, mais qu'il y a eu des modifications dans la répartition et le groupement, au

point de vue ecclésiastique, des centres occupés par la population serbe. Les évêchés de Gross-Vardein, Mohacs, Szégédin ont disparu pour faire place à ceux de Bacs, Carlovitz et Pakraz. Gross-Vardein était déjà supprimé en 1707, et les paroisses qui en dépendaient réparties entre Témesvar et Szégédin. Pakraz fut établi entre 1708 et 1710, et Mohacs rattaché en 1731 à Buda; la disparition de Szégédin est probablement postérieure à 1815.

Au point de vue géographique, les évêchés actuels sont ainsi répartis : quatre en Hongrie, Bacs, Buda, Témesvar, Versecz; dans la Syrmie, Carlovitz; en Slavonie, Pakraz; en Croatie, Carlstadt.

J'emprunte aux *Échos d'Orient*, t. v (1901-1902), p. 171, le tableau statistique suivant, établi sur la base des renseignements officiels publiés, au début de l'année 1900, dans le *Schématisme* du patriarcat de Carlovitz.

STATISTIQUE DES DIOCÈSES SERBES DE HONGRIE

DIOCÈSES.	MONASTÈRES.	PROTOPRESBYTÉRATS.	ÉGLISES PRINCIPALES.	ÉGLISES SECONDAIRES.	CHAPELLES.	PAROISSES.	PRÊTRES.	CLERGÉ INFÉRIEUR.	COMMUNAUTÉS ECCLÉSIASTIQUES.	DISTRICTS SECONDAIRES.	FAMILLES.	INDIVIDUS.
1. Bacs . . .	2	4	65	»	13	82	56	38	61	20	23 557	135 504
2. Buda . . .	1	2	63	»	8	46	24	10	45	65	3 082	18 584
3. Carlovitz .	14	4	155	»	16	140	94	55	127	60	29 289	173 011
4. Carlstadt	1	8	143	42	»	144	99	37	145	646	55 000	333 830
5. Pakraz . .	3	6	132	52	9	103	69	25	103	551	10 768	124 564
6. Témesvar.	3	4	80	5	»	103	47	53	80	4	26 822	144 000
7. Versecz. .	4	4	74	»	18	97	44	47	75	3	26 431	133 375
TOTAUX . .	28	32	712	99	64	725	433	265	636	1 349	174 949	1 062 848

Remarquons, à propos du tableau qui précède, qu'au point de vue administratif chaque éparchie est divisée en communautés ecclésiastiques auxquelles peuvent être annexés un ou plusieurs districts secondaires. Il existe une ou deux paroisses par communauté. Les paroisses elles-mêmes sont groupées en protopresbytérats ou archiprêtrés.

Voici, de plus, diocèse par diocèse, le nom des 27 monastères du patriarcat :

1. *Batch.* — Bodjani, Kovili.
2. *Buda.* — Grabovaz.
3. *Carlovitz.* — Beschénovo, Béotchin, Schischatovaz, Divcha, Guergueteg, Kouvejdin, Krouchedol, Malaya-Réméta, Phének, Privina Glava, Rakovaz, Staroé-Hopovo, Vélikaya-Réméta, Verdnik.
4. *Carlstadt.* — Gomirjé.
5. *Pakraz.* — Lépavina, Oharoviza, Pakra.
6. *Témesvar.* — Bezdin, Sviati-Guéorguii, Hodosch.
7. *Versecz.* — Mésics, Vojloviza, Zlaticza, Baziasch.

Autrefois riches et puissants, ces couvents ont aujourd'hui beaucoup perdu de leur importance. Mal administrés, presque déserts, ils ne sont guère plus, à l'exception de Krouchedol, ancienne résidence des métropolites, que de vieux souvenirs du passé. En somme, la vie monastique est en pleine décadence chez les Serbes de la Hongrie.

Je ne possède pas de renseignements précis sur leurs écoles populaires. En fait d'établissements de haute instruction, je citerai les suivants : un séminaire de théologie à Carlovitz; une école normale pour instituteurs et institutrices à Zombor, une pour instituteurs à Pakraz, une pour institutrices à Carlstadt; un grand gymnase de garçons à Carlovitz, un autre à Neusatz; une école supérieure de filles à Zombor, une seconde à Neusatz, une troisième à Pantchova. Le patriarcat possède une imprimerie serbe à Carlovitz. *Échos d'Orient*, t. v, p. 171-172.

Pour l'histoire : Goloubinski, *Krathii otcherk istorii pravoslavnykh tserkveï* (*Précis d'histoire des églises orthodoxes*), Moscou, 1871, p. 604-647; Radich, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments in der orthodox-catholischen Kirche bei den Serben in Œsterreich-Ungarn*, Versecz, 1877, 1878, p. 16-68; Id., *Die orthodox-orientalischen Particular-Kirchen in den Ländern der ungarischen Krone*, Budapest, 1886, p. 11-44; Engel, *Geschichte des ungarischen Reichs und seiner Nebenländer*, Halle, 1797-1804, t. II, p. 198-200; t. III, p. 444-456; Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, Zagreb, 1897, t. II, p. 408-422; Lopoukhine, *Istoria khristianskoï tserkvi ve XIX viékié* (*Histoire de l'Église chrétienne au XIXe siècle*), Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 423-433; A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, t. I, p. 335-378; Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis in terris coronæ S. Stephani*, Inspruck, 1885, t. II, p. 703-775; Voskrésenski, *Iz tserkovnoï jisni pravoslavnykh slaviane* (*De la vie ecclésiastique chez les Slaves orthodoxes*), dans le *Bogoslovski Viestnik*, Moscou, juin 1901, p. 358-373; juillet-août 1902, p. 556-566; Théarvic, *L'Église serbe orthodoxe de Hongrie*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, t. v (1901-1902), p. 164-173.

Pour l'organisation : Radich, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments*, p. 69-314; Id., *Die Verfassung der orthodox-serbischen Particular-Kirche von Karlovitz*, Prague, 1880; Id., *Electio et consecratio episcoporum secundum canones orthodoxæ Ecclesiæ et praxim orthodoxæ metropolcos Carloviccnsis*, Budapest, 1877; Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 367-371; Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Zara, 1897, p. 137-142, 282-283, 303-311, 325, 344, 359, 360-361; Silbernagl, *Verfassung und gegenwartiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients*, Landshut, 1865, p. 164; Παπαιωάννου, Αἱ ἐν Αὐστρίᾳ ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, dans l' Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1903, n. 32, p. 342-345; n. 33, p. 351-352.

J. Bois.

CARMES (ORDRE DES). — I. Origine. II. Les carmes en Orient. III. Antiquité de l'ordre. IV. Les carmes en Europe. V. Les réformes. VI. Les carmélites. La réforme de sainte Thérèse. VII. Études chez les carmes chaussés. VIII. Études chez les carmes déchaussés. IX. Dévotions. X. Revues. XI. État actuel.

I. ORIGINE. — L'origine de l'ordre des carmes — indépendamment de la question de son antiquité — présente à l'historien des difficultés considérables. Des divers auteurs qui ont raconté les exploits des premiers croi-

sés, pas un ne donne à entendre que le Carmel fut habité par des ermites au moment où l'armée chrétienne passa à ses pieds. Le silence des écrivains — Foucher seul fait exception, *P. L.*, t. CLV, col. 851; Guillaume de Tyr, *ibid.*, t. CCII, col. 400 — paraît même indiquer que personne alors ne songea à saint Élie, dont le nom pourtant est intimement lié à celui du Carmel. Ceci est d'autant plus étrange que le passage par Sarephta, quelques jours auparavant, avait très bien évoqué la mémoire de la veuve qui, jadis, donna l'hospitalité au prophète et dont la maison était transformée déjà alors en chapelle dédiée au saint. Plus tard, ce sanctuaire fut desservi par les carmes. De même, les nombreuses descriptions de la Terre-Sainte, antérieures au milieu du XIIe siècle, gardent un silence absolu et significatif au sujet des carmes. Il est vrai que la tradition carmélitaine a placé les origines de l'ordre plus avant dans l'histoire; nous indiquerons plus loin, col. 1779, dans quel sens on pourrait l'accepter. La première notice historique que nous ayons sur la réunion des ermites du mont Carmel, se trouve dans le livre du moine grec Phocas. *P. G.*, t. CXXXIII; *Acta sanctorum*, t. II maii, p. I-VIII, Phocas, après avoir donné quelques renseignements sur la sainte montagne, continue ainsi : « En cet endroit il y eut autrefois un grand édifice dont les ruines existent encore; le temps qui n'épargne rien et les invasions de l'ennemi l'ont presque entièrement dévasté. Depuis peu de temps, un moine aux cheveux blancs, revêtu de la dignité sacerdotale et venu de Calabre, fixa sa demeure à la suite d'une vision du prophète Élie, dans les masures de cet édifice; il y construisit un petit rempart avec une tour et une chapelle et réunit environ dix frères autour de lui; il y habite encore aujourd'hui. » Cet écrit fut composé en 1185, mais il faut reculer d'au moins trente années la date de ces événements, puisque nous savons par Benjamin de Tudèle (1163) que déjà de son temps il existait une chapelle près de la grotte de saint Élie. Il est inutile de rapporter les témoignages des écrivains de la fin du XIIe et du XIIIe siècle. Citons toutefois Jacques de Vitry; voici ce qu'il dit de l'ordre naissant : « D'autres (ermites), à l'exemple et à l'imitation du prophète Élie, homme saint et solitaire, vivaient dans la retraite sur le mont Carmel, principalement dans cette portion de la montagne qui domine la ville de Porphyre appelée aujourd'hui Caïffa; ils habitaient de petites cellules dans les rochers, auprès de la fontaine d'Élie et non loin du monastère de la bienheureuse Marguerite, tels que des abeilles du Seigneur, faisant un miel d'une douceur toute spirituelle. » *Histoire des croisades*, 1825, p. 89 sq. On a émis dernièrement l'opinion que, parmi les premiers compagnons du fondateur, se trouvaient quelques moines clunistes. S'autorisant de la permission accordée par la règle de saint Benoît, ils seraient sortis de leur monastère situé au Thabor pour aller habiter « le jardin de palmiers » près de Caïffa. *Regesta regni hierol.*, édit. Reinhold Roehricht, Innsbruck, 1893, n. 484, 545. Quoique nous n'ayons aucune preuve à l'appui de cette hypothèse, elle ne manque cependant pas d'une certaine probabilité. Conder, *Palestine explor. fund*, *The latin kingdom of Jerusalem*, Londres, 1897, p. 197. La tradition carmélitaine donne au fondateur de la congrégation des ermites du mont Carmel le nom de Berthold; d'après elle, il était parent — frère ou plutôt cousin — d'Aymeric, patriarche d'Antioche. Ce dernier, il est vrai, était Limousin, mais la contradiction qui résulte de ce que Berthold, selon Phocas, était venu de Calabre, est apparente plutôt que réelle. Quoique Aymeric comme patriarche d'Antioche n'eût rien à voir dans le patriarcat de Jérusalem duquel relevait le mont Carmel, il est parfaitement possible qu'il ait exercé quelque influence sur le régime de son parent; il paraît fort naturel qu'il ait passé quelque temps chez lui en retournant à Antioche, après avoir joui de l'hospitalité du patriarche de Jérusalem. Il est également possible qu'il ait amené avec lui quelques ermites pour les établir au mont Néro près d'Antioche. Guillaume de Sandwich nous apprend que cet établissement monastique tomba en 1267. *Chronica de multiplicatione religionis carmelitarum*, etc., dans Riboti, *De institutione et processu ordinis prophetici*, l. IX, c. VIII; voir Daniel de la Vierge-Marie, *Specul. carmel.*, t. I, p. 104.

II. Les carmes en Orient. — La règle des carmes fut composée par le patriarche Albert de Jérusalem entre 1206 et 1214. Avant cette époque, les ermites paraissent avoir suivi celle de saint Augustin. Le plus ancien missel de l'ordre, datant de la seconde moitié du XIIe siècle, porte au 4 septembre cette notice : *Oct Sci Augustini patris nri yponensis epi* (ms. Bibl. nat. Paris, lat. 12056). La provenance carmélitaine de ce document, pour n'être pas absolument certaine, n'en reste pas moins fort probable. Cette règle, on le comprend facilement, ne s'adaptait pas au genre de vie des solitaires; aussi saint Brocard, le successeur de saint Berthold, s'adressa-t-il au patriarche de Jérusalem pour obtenir sa décision sur certains doutes. Saint Albert répondit en lui donnant une règle complète plus appropriée aux besoins des ermites. En voici les principaux points : Les frères éliront un prieur auquel chacun promettra obéissance. Le prieur assignera à chaque frère une cellule qu'il ne changera pas sans permission; le prieur lui-même occupera celle qui sera la plus proche de la porte d'entrée, afin de surveiller les affaires de la communauté et de recevoir les hôtes. On se tiendra en cellule jour et nuit occupé de prières et du travail des mains; on ne la quittera que dans la matinée pour se rendre à la chapelle construite au milieu de l'établissement, afin d'y entendre la messe quand cela pourra se pratiquer facilement, et le dimanche ou un autre jour, pour assister au chapitre des coulpes et pour traiter des affaires de la communauté. On prendra les repas en cellule, le prieur étant chargé de faire distribuer les vivres. Le jeûne durera depuis la fête de l'Exaltation de la sainte croix jusqu'à Pâques; l'abstinence sera perpétuelle, à moins que l'infirmité ou la faiblesse ne dispense. Ceux qui savent lire réciteront l'office approuvé de l'église (du Saint-Sépulcre); les autres diront un certain nombre de *Pater noster*. Le silence sera strictement gardé à partir de vêpres jusqu'à tierce du lendemain. Sibert de Beka, *Tractatus de consideratis super carmelitarum regulam*, dans Riboti, Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum*, t. I, p. 83 sq.; Monsignano, *Bullar. carm.*, t. I, p. 2. La règle de saint Albert ne dit rien du gouvernement de l'ordre; évidemment il ne s'agissait au moment de sa composition, que de la seule colonie du mont Carmel; les ermites du mont Néro paraissent ne pas avoir vécu sous la juridiction du prieur du mont Carmel. Le patriarche Albert ayant été enlevé par le fer d'un assassin avant le concile de Latran, l'ordre ne fut approuvé que par le IIe concile de Lyon, *op. cit.*, *De relig. dom.*, in-6; pourtant avant cette date la règle avait été confirmée par Honorius III.

Nous savons peu de choses sur le sort des carmes en Terre-Sainte. Il paraît que Berthold, après la défaite des chrétiens en 1187, bâtit un monastère près de la fontaine d'Élie; il devait servir seulement comme maison d'asile en cas de danger, car les ermites continuaient à occuper des grottes et des cellules isolées, ainsi que la règle le prescrit. Les Sarrasins épargnèrent les carmes, sans doute à cause de leur vénération pour le prophète Élie; mais ils exigèrent qu'ils changeassent leur manteau tout blanc en un autre composé de sept pièces verticales, quatre blanches et trois noires. Les carmes reçurent de là les surnoms de *fratres virgulati*, *barrati*, *de pica* (de la pie); ce dernier se retrouve jusqu'au

xve siècle, quoiqu'ils eussent repris le manteau primitif dès 1287. Leur titre officiel était : *fratres eremitæ sanctæ Mariæ de monte Carmelo,* et, depuis leur émigration en Europe: *fratres ordinis beatissimæ Virginis Mariæ de monte Carmelo;* cette appellation fut même indulgenciée en 1379.

Les carmes de Terre-Sainte ne se répandirent que lentement. Outre l'établissement du Carmel et la colonie du mont Néro, nous rencontrons un couvent à Saint-Jean-d'Acre, Sandwich, c. VIII, qui subsista jusqu'en 1291, la chapelle de Sarephta, dont nous avons déjà parlé, un couvent à Tyr, détruit en 1289, un autre appelé Beaulieu, au pied du Liban, à trois lieues de Tripoli et qui tomba avec le précédent; il y eut aussi un hospice à Jérusalem; il n'exista que peu de temps et fut abandonné en 1244; nous trouvons enfin deux colonies de carmes, l'une au désert de la Quarantaine, près de la fontaine de saint Élisée, l'autre à douze lieues à l'est du Carmel; elles devaient être assez peuplées; les Sarrasins les dévastèrent toutes deux vers 1240.

Les incursions des Sarrasins et l'impuissance des armées chrétiennes rendaient la position des carmes de plus en plus précaire; la sainte montagne fut abandonnée pendant quelque temps, mais les ermites y retournèrent plus tard. Ils songèrent cependant à se réfugier en Europe. En 1238, un premier essaim de carmes se dirigea vers Chypre; d'autres se fixèrent à Messine, d'autres encore aux Aygalades près de Marseille et à Valenciennes. En 1241, des chevaliers anglais de la suite de Richard de Cornouaille amenèrent quelques carmes en Angleterre, et en 1254, saint Louis se fit accompagner à son retour en France par six carmes français. Un nouveau monastère fut construit au Carmel en 1263, *Bullarium,* t. I, p. 28, mais après la chute de Saint-Jean d'Acre, en 1291, les Sarrasins y mirent le feu et massacrèrent les ermites. Les moines moururent en chantant le *Salve Regina.* On tenta vainement, au xve siècle, de repeupler le Carmel; ce fut seulement en 1631 que les carmes (déchaussés) réussirent à y reprendre pied.

III. Antiquité de l'ordre. — Quoique nous ne puissions pas entrer dans tous les détails de cette cause célèbre, il est cependant indispensable d'en dire un mot. La fameuse querelle au sujet de l'antiquité de l'ordre des carmes, commencée au XIIIe siècle, prit au XVIIe des proportions vraiment inouïes. D'après la sainte Écriture, les prophètes Élie et Élisée furent successivement à la tête des « fils des prophètes », dont le genre de vie présageait obscurément les formes futures de la vie monastique. Saint Jérôme, Cassien, et d'autres Pères n'hésitèrent pas à considérer ces deux prophètes comme les fondateurs et les modèles du monachisme. Or, tous deux avaient eu des rapports avec le Carmel. L'on montre encore sur la montagne la fontaine et la grotte d'Élie, l'endroit où il se rencontra avec les prophètes de Baal, l'école des « fils des prophètes » et d'autres souvenirs du saint. Quant à saint Élisée, il y avait habité. Des inscriptions grecques témoignent que dès le IVe siècle, le Carmel était visité par des pèlerins chrétiens, et, longtemps, des ruines prouvèrent qu'un édifice y avait autrefois existé. Voir col. 1777. Rien de plus légitime par conséquent, que la dévotion des carmes envers saint Élie et saint Élisée; réunis sur le Carmel et cela sur l'ordre de saint Élie lui-même, ils avaient un titre spécial à se considérer comme les successeurs, disons même comme les enfants spirituels des deux grands prophètes. Si les carmes se fussent contentés de cette filiation, nul n'y aurait trouvé à redire; ils voulurent aller plus loin. Ils revendiquèrent une succession ininterrompue entre eux et les prophètes; les esséniens et les thérapeutes, dont parlent Pline, Josèphe, Philon et Eusèbe, furent considérés comme des carmes de l'ancienne alliance; on chercha aussi à établir des relations entre le Carmel et les anachorètes de Syrie et de la Thébaïde sous la loi nouvelle. V. Harnischmacher, *De essenorum apud judæos societate,* Bonn, 1866; Lauer, *Die Essaeer und ihr Verhältniss zur Synagoge und Kirche,* Vienne, 1869; Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum,* Strasbourg, 1881. On a même voulu voir dans le *De vita contemplativa* de Philon un traité chrétien. F. C. Conybeare, dans son édition grecque-arménienne de cet ouvrage, Oxford, 1895, a renversé une fois pour toutes cette hypothèse insoutenable. Les premiers germes de ces prétentions se trouvent dans le livre *De institutione primorum monachorum,* attribué à Jean XLIV, évêque de Jérusalem, mais composé, selon toute probabilité, au XIIIe siècle, Riboti, *op. cit.,* l. I, c. VII; cf. Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum,* t. I, p. 9-71, et dans l'épître de saint Cyrille, prieur du Carmel, œuvre de la même époque. *Ibid.,* l. VIII, p. 72 sq. Ces deux ouvrages furent édités pour la première fois en 1370, par Riboti, carme espagnol. Plus on va, plus les assertions des historiens deviennent hasardées. Nicolas Simonis, Bostius, Paléonydore au xve siècle, Baptiste Mantouan au XVIe siècle, Casanate, Lezana et Philippe de la Sainte-Trinité au XVIIe se surpassèrent les uns les autres en hypothèses hardies, non sans subir quelques contradictions, jusqu'à ce que l'orage éclata lors des publications des bollandistes. L'apparition, en 1668, du IIIe volume de mars des *Acta sanctorum* mit le feu aux poudres. Le P. Papebroch y prétendait que saint Berthold (29 mars) avait été le premier supérieur de l'ordre et saint Cyrille (6 mars) le troisième. Les carmes relevèrent le gant. François de Bonne-Espérance, *Historico-theologicum armamentarium,* Anvers, 1669. Mais Papebroch, au 1er d'avril (1675), dans la vie de saint Albert de Jérusalem, répondit victorieusement à leurs attaques. La lutte s'envenima et les adversaires publièrent les uns contre les autres une foule d'écrits; il faut dire que certains carmes ne restèrent pas toujours dans les bornes de la modération, par exemple Sébastien de Saint-Paul, *Exhibitio errorum quos P. D. Papebrochius commisit,* etc., Cologne, 1693. Voir la bibliographie. La querelle fut enfin portée au tribunal du souverain pontife. Le saint-siège, pour le bien de la paix, par un décret du 20 novembre 1698, imposa silence aux deux partis. La thèse du P. Papebroch, qui, en somme, était la vraie, est acceptée de nos jours, sinon unanimement, du moins généralement.

La fête de saint Élisée fut établie dans l'ordre des carmes en 1399; celle de saint Élie, quoique ce saint ait eu une chapelle au mont Carmel au XIIe siècle, ne remonte pas au delà de 1551; mais en quelques provinces on célébrait, dès la fin du xve siècle, la fête de son enlèvement. Le chapitre général de 1564 institua un grand nombre de fêtes en l'honneur d'anciens anachorètes, tels que Hilarion, Spyridion, Sérapion, Euphrasie et Euphrosyne; encore de nos jours saint Cyrille d'Alexandrie figure au calendrier de l'ordre sous la désignation : *ORDINIS NOSTRI.* Ce sont là des exagérations qu'une critique plus saine eût fait éviter.

IV. Les carmes en Europe. — Sortis de la Palestine, les carmes s'établirent en Europe; ils s'y répandirent assez rapidement sans atteindre cependant la diffusion des dominicains et encore moins celle des franciscains. Grégoire IX les rangea au nombre des ordres mendiants (1229). Le premier chapitre général tenu en dehors de la Terre-Sainte, après avoir élu saint Simon Stock prieur général (voir Scapulaire), demanda au pape quelques corrections à la règle (1247). Depuis lors, les ermites du Carmel sont des cénobites possédant des couvents dans les grandes villes, tels que Londres, York, Bruxelles, Bordeaux, Gênes, etc. Ils s'établirent également dans les villes d'université, Cambridge (1249), Oxford (1253), Paris (1259) et Bologne (1260). Chaque province avait certains couvents où les jeunes reli-

gieux poursuivaient les études d'humanités, de philosophie et de théologie. Le nombre des *STUDIA GENERALIA* s'agrandit peu à peu et les étudiants les plus doués furent envoyés aux universités pour y prendre les grades académiques. En ce point il n'y eut pas de différence entre les carmes et les autres religieux; les difficultés suscitées par les autorités universitaires étaient partout les mêmes. Primitivement ceux qui revenaient de l'université avec le titre de maître ou de docteur jouissaient de grands privilèges; ils avaient siège et voix aux chapitres généraux, et étaient dispensés de plusieurs obligations monastiques, etc. Ces exemptions amenèrent peu à peu des abus funestes; les religieux briguaient en foule les distinctions académiques. Aussi, quand un chapitre général put dire : *Sunt hodie plures quasi graduati quam fratres simplices,* ces privilèges furent restreints par l'autorité compétente. Outre les gradués ordinaires on rencontre dès le XVe siècle des *DOCTORES BULLATI,* c'est-à-dire des religieux, qui, sans avoir fait le cours réglementaire d'études, avaient obtenu le grade par privilège pontifical. Il convient de faire mention de la part qu'eut un carme, saint Pierre-Thomas, dans l'établissement de la faculté de théologie à l'université de Bologne (1364); Maturin Courtoys, carme français, procura le même bienfait à l'université de Bourges. Nombreux furent les carmes promus aux dignités ecclésiastiques, principalement en qualité de coadjuteurs de divers évêques; aucun d'eux cependant ne monta sur la chaire de saint Pierre, à moins qu'on ne compte comme un des leurs le pape Benoit XII, qui, avant d'être abbé de Fondfroide, aurait été carme. Voir col. 653.

L'ordre du Carmel s'est distingué surtout par ses efforts pour la répression du wicleffisme. Ce fut un carme, Jean Cunninghame, qui, le premier, attaqua l'hérésiarque; tous les professeurs anglais, pendant un demi-siècle, marchèrent sur ses traces. Une des assemblées royales décisives, celle de Stamford (28 mai 1392), fut tenue au couvent des carmes. L'honneur d'avoir combattu l'hérésie avec les armes les plus efficaces revient sans aucun doute à Thomas Netter de Walden (1431). D'autre part, un provincial anglais, Jean Milverton, après avoir combattu par la plume l'évêque de Chichester, Reginald Peacock, soupçonné d'hérésie, tomba lui-même dans des erreurs sur la pauvreté évangélique, et fut condamné de ce chef à trois ans de prison au château Saint-Ange (1465-1468). Thomas de Connecte, Breton, fut brûlé à Rome en 1433 comme hérétique; mais il y a lieu de croire que cette accusation était injuste; on dit que le pape finit par le regretter. Connecte était au plus un prédicateur fanatique, égaré par un zèle indiscret.

Pendant les convulsions religieuses de l'Allemagne au XVIe siècle nous trouvons, parmi les protagonistes catholiques, le provincial Everard Billick († 12 janvier 1557); si Cologne garda la foi, le mérite lui en revient en bonne partie. Il assista aux premières sessions du concile de Trente comme théologien de l'archevêque de Cologne. Voir col. 882-890. De même, mais avec moins de succès, Paul Heliæ, surnommé Vendekaabe (girouette), défendit avec intrépidité la religion catholique en Danemark; la date et le genre de sa mort ne sont pas connus; tout porte à croire qu'il fut assassiné vers la fin de 1536.

V. LES RÉFORMES. — La règle du Carmel, telle qu'elle sortit des mains de saint Albert, vise à la vie contemplative. D'autre part, les changements introduits par Innocent IV admettent une activité semblable à celle des dominicains. Ces deux tendances se sont souvent disputé le terrain dans l'ordre. Ainsi, les successeurs immédiats de saint Simon Stock, formés évidemment à la vie religieuse au mont Carmel, désapprouvaient déjà la trop grande activité; ils résignèrent leur charge et se retirèrent dans des couvents isolés, pour suivre leurs préférences. Ces conceptions différentes de l'esprit essentiel de l'ordre donnaient sujet aux religieux de s'accuser les uns les autres de relâchement. Le siècle suivant vit naître des abus plus graves et plus fondés. D'une part, les exemptions trop larges en fait de vie commune, accordées aux membres des universités, d'autre part, les calamités des temps, les guerres, la peste noire et le schisme d'Occident qui divisa l'ordre aussi bien que l'Église, toutes ces causes réunies battirent en brèche l'observance régulière. Les projets de réforme qui se firent jour presque en même temps, *Bullarium,* t. I, p. 130, ne réussirent pas à secouer la torpeur générale, et, en 1431, à la demande d'un chapitre, la règle, devenue trop austère pour la majorité des sujets, fut adoucie par Eugène IV. Cette mesure, qui semblait devoir décourager les fervents, ne servit qu'à rallumer leur ardeur. Immédiatement des supérieurs zélés, tels que le bienheureux Jean Soreth (1451-1471), s'appliquèrent à introduire des réformes plus ou moins générales et à rétablir partout la vraie discipline. On a dit que le B. Soreth mourut empoisonné; cette assertion ne repose que sur un soupçon mal fondé de son premier biographe; ni les auteurs contemporains ni les actes officiels ne la justifient. Parallèlement à ces efforts, des réformes locales plus efficaces se produisirent un peu partout. La première prit naissance au couvent des Bois (*SILVARUM*) près de Florence et s'étendit graduellement en Italie. Le couvent de Mantoue lui servait de centre et de maison-mère; au XVIe siècle elle comptait plus de 50 monasteres. Depuis 1499, certains couvents français, entre autres ceux d'Albi, de Paris (sous le priorat de Louis de Lira), de Rouen et de Meaux, formaient la réforme d'Albi. Cette congrégation, d'abord, ne fut pas bien vue, parce qu'elle divisait l'ordre de nouveau. Elle fut cependant approuvée en 1513, prospéra pendant quelque temps, mais s'éteignit en 1584. Une troisième réforme, inaugurée en 1514, fut celle du mont des Oliviers, couvent situé à quelques lieues de Gênes; on y suivait la règle corrigée par Innocent IV. Cette réforme ne s'étendit pas au delà de ce couvent. La quatrième fut celle de sainte Thérèse, dont il sera question ci-après. Enfin, la cinquième et la dernière, appelée réforme de Touraine, prit naissance en 1604 à Rennes; perfectionnée par le P. Philippe Thibault avec le concours des carmes déchaussés (Dominique de Jésus), elle finit même par supplanter l'ancienne souche de l'ordre dans la presque totalité des provinces. On ne peut qu'applaudir au zèle qui suscita toutes ces œuvres; mais il faut avouer qu'elles se poursuivaient aux dépens de l'unité de l'ordre.

VI. LES CARMÉLITES. LA RÉFORME DE SAINTE THÉRÈSE. — Sous le généralat du bienheureux Jean Soreth, une communauté de béguines, à Gueldre, demanda la faveur d'être affiliée à l'ordre des carmes. Nicolas V y consentit. On leur donna sans aucun changement, avec le nom de carmélites, la règle et les constitutions des frères. Les nouvelles religieuses eurent presque aussitôt un modèle vivant de leur genre de vie propre, en la personne de la bienheureuse Françoise d'Amboise, duchesse de Bretagne, qui s'était faite carmélite en 1467. Des communautés pareilles furent fondées dans les Pays-Bas, en France, en Italie et en Espagne, et vers la fin du XVe siècle les couvents étaient déjà assez nombreux. Les carmélites n'étaient pas tenues à la pauvreté stricte: la clôture était celle des religieux, par conséquent nullement sévère. Sainte Thérèse, née en 1515 à Avila, entra au couvent de l'Incarnation en 1535. Voir pour cette date : *The life of S. Teresa*, Londres, 1904, p. XI. Elle passa par de grandes souffrances tant intérieures qu'extérieures, et fut élevée aux plus hauts degrés de la vie mystique. Ayant appris que la règle du Carmel à l'origine visait à la vie contemplative, et désireuse de rompre entièrement ses rapports avec le monde, elle établit, en

1562, un petit couvent dans sa ville natale. Elle et ses compagnes y pratiquaient la plus grande perfection religieuse, surtout en matière de pauvreté et de mortification. Le général, Jean-Baptiste Rossi (Rubeo), ayant fait la connaissance de la sainte à l'occasion d'une visite canonique, l'encouragea et lui prescrivit de faire autant de fondations qu'elle pourrait, et même d'ériger aussi des couvents de religieux. L'œuvre de sainte Thérèse obtint un éclatant succès. Le nombre des religieux devint tel que le général craignit de voir se produire, grâce à cette réforme, une nouvelle division dans l'ordre. En même temps les intrigues des carmes espagnols préparèrent contre la fondatrice une furieuse tempête; elle ne tarda pas à se déchaîner; mais la courageuse sainte surmonta toutes les difficultés. A l'époque de sa mort (1582), la réforme thérésienne comptait dix-sept couvents de religieuses et quinze de religieux. Ceux-ci étaient constitués en province particulière ayant juridiction sur les couvents des sœurs. En 1592, les carmes déchaussés se séparèrent définitivement des carmes de l'ancienne observance. Sainte Thérèse avait eu à cœur l'œuvre des missions autant que la vie contemplative; aussi, de son vivant et sur les instances du P. Gratien, les carmes avaient-ils entrepris l'évangélisation du Congo. Après sa mort, le P. Nicolas Doria, homme austère et énergique, mais d'un esprit étroit et anguleux, voir Grégoire de Saint-Joseph, *Le P. Gratien et ses juges*, Rome, 1904, abandonna toute entreprise en dehors de la péninsule ibérique, à l'exception de la Nouvelle-Espagne, le Mexique. Par contre, il favorisa l'institution des déserts. Les déserts en France étaient situés à Viron près de Blaye (1641), à Garde-Chatel près de Louviers (1656), et à Tarasteix près de Tarbes (1859); en Belgique à Marlagne près de Namur (1619) et à Nethen près de Louvain (1687). Les plus fameux, au point de vue de leur situation pittoresque, étaient ceux de Bussaco près de Coïmbre (1628) et de Massalubrense près de Sorrento (1680). Malgré ses desseins de restreindre la réforme dans les bornes de l'Espagne, le P. Doria lui-même fut amené en 1584, sous le provincialat du P. Gratien, à contribuer à la fondation du couvent de Gênes, sa ville natale. Un autre couvent ayant été établi à Rome, Clément VIII sépara de la congrégation espagnole les carmes déchaussés résidant en Italie et les forma en congrégation particulière (1600). Elle prit le nom de Saint-Élie et reçut la faculté de se répandre dans le monde entier, l'Espagne exceptée. C'est alors que les carmes passèrent en Belgique, en France, en Pologne, en Allemagne et en Autriche. Ils se lancèrent aussi dans les missions, évangélisèrent la Perse, les Indes, l'Arménie, la Turquie, s'établirent même à Péking et poussèrent jusque dans l'Amérique du Nord. Dans la pléiade de zélés missionnaires carmes déchaussés, il faut relever le nom du vénérable Père Joseph, comte de Sébastianis, évêque d'Hiérapolis, plus tard de Bisignano et de Città-di-Castello en Italie, mort en odeur de sainteté en 1689. Les carmes eurent également des stations dans les pays protestants, tels que la Hollande et l'Angleterre. Les carmes déchaussés, notamment les vénérables Pères Pierre de la Mère de Dieu, Thomas de Jésus, et surtout Dominique de Jésus-Marie eurent une part principale dans l'institution et l'organisation de la S. C. de la Propagande. Voir la constitution d'institution par Grégoire XV, 1622, de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, t. I, p. I. Le Père Bernard de Saint-Joseph (1597-1663), évêque de Babylone, fonda le séminaire des missions étrangères à Paris. Les carmes déchaussés d'Espagne et de Portugal (congrégation nationale depuis 1773), ayant été sécularisés quasi entièrement en 1836, Pie IX, par décret de 1875, réunit les deux congrégations en une seule. Il n'existe plus à présent que l'ordre des carmes déchaussés et celui des carmes chaussés, sans aucune subdivision.

Les carmélites fondées par sainte Thérèse se répandirent avec une rapidité prodigieuse dans tous les pays chrétiens et même au delà. Elles étaient établies en Italie avant que les supérieurs espagnols eussent circonscrit l'ordre naissant. En 1604, Mme Acarie (la bienheureuse Marie de l'Incarnation) sollicita leur établissement en France, et obtint un ordre du saint-siège pour forcer le général des carmes à passer par-dessus la décision du chapitre. M. de Bérulle, qui négocia l'affaire, fit valoir l'autorité de l'ambassadeur français, sans oser montrer le bref pontifical, à cause de plusieurs clauses contraires à ses vues. Le bref, en effet, soumettait les futures carmélites françaises à la juridiction des chartreux, en attendant que les carmes déchaussés eux-mêmes fussent établis en France; or, le P. de Bérulle espérait se servir des carmélites comme souche de l'ordre de Jésus et de Marie dont il avait conçu le projet. Ayant réussi dans ses desseins, de Bérulle mit en œuvre tout son pouvoir pour tenir à l'écart les carmes déchaussés, afin de mouler à sa guise l'esprit des carmélites. Quelques couvents seulement restèrent ou se rangèrent sous la juridiction de l'ordre. Les carmélites françaises ont toujours été un des plus beaux ornements de l'Église de France; une des gloires de l'ordre est Mme Louise de France, fille de Louis XV, morte à Saint-Denis en 1787.

VII. Études chez les carmes chaussés. — Au moment où les carmes firent leur apparition dans les universités du moyen âge, les grandes écoles théologiques, dominicaine et franciscaine, étaient déjà formées. C'est pourquoi les nouveaux venus n'ont guère exercé d'influence propre sur le mouvement scolastique. De tout temps ils se sont rangés de préférence du côté du thomisme; même, depuis le XVIIe siècle, ils suivirent saint Thomas par principe, avec exclusion formelle de toute autre tendance contraire. Jean Bale, carme anglais, plus tard évêque anglican († 1553), nous a laissé des catalogues (publiés seulement en partie) des ouvrages de tous les auteurs carmes connus de lui. Ce qui nous frappe tout d'abord dans ces listes, c'est l'extrême fécondité de l'ordre en matière théologique. La plus grande partie des traités énumérés sont des travaux académiques, des commentaires sur la sainte Écriture, sur Aristote et le Maître des Sentences, bref, des cours d'université. Citons d'abord Gérard de Bologne, général de l'ordre (1296-1318); il a laissé un commentaire sur les Sentences; tout en suivant saint Thomas de près, il se réserve une certaine indépendance dans la question des universaux, penchant plutôt du côté de Duns Scot. Son successeur dans le généralat, Gui de Perpignan (1318-1320), plus tard évêque de Majorque et d'Elne († 1342), est surtout connu pour son traité : *Summa de hæresibus*. Jean Baconthorpe, appelé plus communément Bacon (*doctor resolutus*), était de son temps le docteur de Paris le plus renommé; il était célèbre à cause de la subtilité de son esprit. Il a laissé un nombre incroyable de livres, dont plusieurs n'ont jamais été imprimés et sont maintenant perdus. Baconthorpe fut plus d'une fois provincial de son ordre en Angleterre. En 1337, il fut appelé à Rome (Avignon?) pour donner son avis dans certaines questions touchant le sacrement du mariage. Il mourut à Londres en 1346. Son système réalistique est tiré principalement des écrits d'Averroès. Le chapitre général de 1416 ayant constaté « que les docteurs de l'ordre (entre autres sans doute Baconthorpe) sont tombés en oubli, parce que les lecteurs négligent de les citer dans leurs cours », commande à ceux-ci sous peine sévère : *Quod deinceps nostros rememorentur doctores, allegando eos in suis actibus*. Un autre chapitre, de 1510, entreprit, aux frais de l'ordre, une nouvelle édition des œuvres de Baconthorpe et des *Commentaria in libros IV Sententiarum*, de Michel de Bologne († 1416), afin que les lecteurs pussent s'en servir dans leurs cours.

François de Bachone, né à Gérona en Espagne (*doctor sublimis*) était lecteur à Paris; il fut ensuite procureur général et provincial, et mourut en 1372. Son commentaire sur les Sentences est devenu assez célèbre. Nous avons déjà parlé de Thomas Waldensis, l'auteur du *Doctrinale* contre les hérétiques et du traité : *De sacramentis et sacramentalibus*. Citons aussi, à titre de curiosité, le célèbre astronome Nicolas de Lynne († vers 1390) et George Ripley († 1480), très versé dans les sciences occultes. Jean Consobrinus, empoisonné par les hérétiques à Lisbonne en 1472, est connu par un grand ouvrage sur la justice commutative, *De justitia commutativa, arte campsoria et alearum ludo*. Parmi les poètes, le bienheureux Baptiste Spagnoli, surnommé le Mantouan († 1516), prend la première place. Ses contemporains le comparent à Virgile, dont il imite l'élégance et surpasse la fécondité. Après le concile de Trente, l'ancienne observance fournit un grand nombre d'hommes distingués. Pierre Ponet défendit avec éclat contre Calvin le mystère de l'eucharistie (1565). En France, Anastase Cochelet († 1624) et Jacques Jacquet († 1628) combattirent avec le plus grand succès, par la parole et par la plume, les disciples de l'hérésiarque de Genève. Pierre Cornejo de Pedrosa († 1618), appelé par Paul V « un vrai docteur de l'Église », releva l'école baconienne; à sa suite, les auteurs carmes travaillèrent à mettre en honneur le nom, les œuvres et la doctrine du *docteur résolu;* tel, pour ne citer que le plus célèbre, Emmanuel Coutinho, docteur de Coïmbre (1760). Voir Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1287. Nommons encore parmi les théologiens Jean-Baptiste Lezana († 1659), François de Bonne-Espérance († 1677), Raymond Lumbier († 1664), André Lao († 1675). Philippe Hecquet, médecin fameux, puis carme, étudia la médecine dans les rapports avec la morale (1727). En fait d'exégèse, Thomas Beaux-Amis († 1589) et Jean de Sylveira († 1687) soutinrent brillamment le bon renom de l'ordre. Louis Jacob († 1670) et Cosme de Villiers († 1758) se distinguèrent en bibliographie. Parmi les historiens il faut citer Théodore de Saint-René († 1728) avec sa *Justification de l'Église romaine sur la réordination des Anglais épiscopaux*. Gabriel Pouillard († 1823) était de son temps un archéologue et numismate distingué.

VIII. ÉTUDES CHEZ LES CARMES DÉCHAUSSÉS. — La réforme de sainte Thérèse, pour empêcher le retour des abus résultant de la fréquentation des universités, défendit à ses religieux de suivre les cours. Dès lors le terrain cultivé par les savants de l'ordre se trouva forcément restreint. Les carmes déchaussés ont fourni cependant des ouvrages de première valeur; l'espace dont nous disposons nous permet seulement de nommer les plus excellents. Citons d'abord, en philosophie, les productions du collège d'Alcala de Hénarès (*Complutenses*). Le traité de logique parut en double, d'abord par Diégo de Jésus († 1621), ensuite par Michel de la Sainte-Trinité († 1661). Antoine de la Mère de Dieu († 1641) écrivit tous les autres traités à l'exception de ceux *De principio individuationis, De essentia* et *De cœlo*, qui ont pour auteur Jean de l'Annonciation († 1701); celui-ci revisa en outre tout l'ouvrage et composa le *Artium cursus ad breviorem formam collectus* (1669). Chaque question, avant d'être revêtue de l'*imprimatur*, était soumise à l'examen et à la discussion de tout le collège. Les savants religieux voulaient garantir l'unité de l'ouvrage et l'accord le plus parfait de leur enseignement, même dans les moindres choses, avec la doctrine de saint Thomas. Si l'on ne pouvait s'accorder, la question était décidée par vote. Aussi les *Complutenses*, de même que les *Salmanticenses*, qui leur font suite, représentent-ils bien moins les opinions des différents auteurs que la doctrine officielle de l'ordre. Le cours de théologie de Salamanque fut publié en 12 vol. (édit. Palmé, 20 vol., 1870-1883). Jamais saint Thomas n'eut des commentateurs plus fidèles. Cet ouvrage immense, dont la publication prit soixante et onze ans, ne se contredit pas une seule fois. Les deux premiers volumes (Palmé, t. I-IV), contenant les traités *De Deo, De Trinitate* et *De angelis*, sont de la plume d'Antoine de la Mère de Dieu, le même qui eut une si grande part dans la composition du Cours de philosophie d'Alcala. Le IIIe et le IVe (t. V-VIII), *De ultimo fine* et *De virtutibus et peccatis*, ont pour auteur Dominique de Sainte-Thérèse († 1654); le Ve jusqu'au XIe (t. IX-XVIII), *De gratia, De virtutibus theologicis, De incarnatione, De sacramentis* et *De eucharistia*, sont de Jean de l'Annonciation († 1701); le dernier, qui traite du sacrement de pénitence, fut écrit en partie (Palmé, t. XIX) par Antoine de Saint-Jean-Baptiste († 1699), en partie (t. XX) par Alphonse des Anges († 1724) et en partie par François de Sainte-Anne († 1707). Paul de la Conception († 1726) publia à l'usage des étudiants un abrégé de tout l'ouvrage.

Le collège de Salamanque publia aussi un cours de théologie morale. Saint Alphonse trouve que les *Salmanticenses* sont parfois un peu trop faciles; d'autres critiques leur ont reproché de ne pas toujours rapporter exactement les opinions des auteurs qu'ils citent. A part ces réserves, les *Salmanticenses* prennent place parmi les plus grands moralistes qui aient jamais existé et c'est à juste titre qu'ils sont en grand honneur à Rome. Le Ier volume traite des sacrements en général et en particulier; il est de François de Jésus-Marie († 1677). La 4e édition de ce volume (Madrid, 1709) est corrigée conformément aux décrets d'Innocent XI et d'Alexandre VII. Joseph de Jésus-Marie a laissé en manuscrit un supplément sur la *bulla cruciata*, qui fut publié par Antoine du Saint-Sacrement. Le IIe volume, par André de la Mère de Dieu († 1674), contient les traités *De ordine, De matrimonio* et *De censuris*. Le même auteur écrivit les deux volumes suivants, *De justitia* et *De statu religioso*, avec toutes les matières connexes. Le Ve volume, composé par Sébastien de Saint-Joachim († 1714), contient le traité *De principio moralitatis* et les préceptes de la première table; les autres commandements et le traité *De beneficiis ecclesiasticis* forment le VIe et dernier volume, commencé par le même, et achevé par Alphonse des Anges, celui qui mit la dernière main au cours de théologie dogmatique.

Il serait impossible d'énumérer ne fût-ce que les principaux auteurs carmes déchaussés, qui ont cultivé la philosophie et la théologie. L'érudition et la solidité de leurs ouvrages ont toujours été reconnues par les juges les plus compétents. Citons, en philosophie, le P. Blaise de la Conception († 1694); sa *Metaphysica* forme le Ve volume de l'édition des *Complutenses* faite à Lyon (1651-1668). Citons encore la *Summa philosophiæ* selon la méthode de saint Thomas du P. Philippe de la Sainte-Trinité († 1671), ouvrage en 4 in-fol.; non moins importante est la *Summa theologica* du même auteur, 5 in-fol. Les travaux du P. Charles de l'Assomption sur la *Scientia media* et la *Prædeterminatio physica* sont restés célèbres. Contentons-nous de rappeler encore les nombreux traités de théologie et de philosophie du P. Ferdinand de Jésus († 1644), ainsi que les noms du P. Dominique de la Sainte-Trinité († 1687), de Frédéric de Jésus († 1788), d'Emmanuel de Jésus († 1719), et de Libère de Jésus (1713). Les traités classiques du P. Théodore du Saint-Esprit († 1764), *De indulgentiis et jubilæo*, font autorité dans cette matière. Parmi les canonistes, bornons-nous à nommer Antoine du Saint-Esprit (évêque d'Angola, † 1674), qui écrivit des traités très estimés sur le droit canon et les privilèges des religieux. De nos jours le P. Raphael de Saint-Joseph († 1895) publia, entre autres ouvrages théologiques, un traité de grande valeur, *De conscientia*. Le P. Ange du Sacré-Cœur composa un *Manuale juris communis re-*

gularium, 2 vol., Gand, 1899. Dans les sciences exactes, le P. Jérôme de l'Immaculée-Conception (Pierre Badani, † 1847) tient le premier rang. Tenu en grande estime par Napoléon Ier, il fut longtemps la lumière de l'université de Gênes; il découvrit la résolution générale des équations algébriques, problème réputé insoluble.

La plus importante contribution que le Carmel ait faite pour l'étude de l'Écriture sainte est comprise dans les 4 vol. de la *Bibliotheca criticæ sacræ* et les 9 vol. de la *Summa criticæ sacræ* de Chérubin de Saint-Joseph († 1716). Thaddée de Saint-Adam (Antoine Dereser, † 1828), docteur et professeur à l'université d'Heidelberg, gâta par son rationalisme ses vastes talents. Il vengea pourtant, d'une manière aussi savante que solide, la canonicité des livres deutérocanoniques.

En histoire, les *Réflexions sur les règles et l'usage de la critique*, du P. Honoré de Sainte-Marie († 1729), forment un ouvrage capital et de haute érudition. Il fut traduit en plusieurs langues. Le P. Honoré édita, de plus, contre les jansénistes et les pseudo-mystiques de son temps, des études auxquelles rien ne semble manquer. Le P. Alexandre de Saint-Jean de la Croix († 1795) continua l'histoire de l'Église par Fleury.

Le P. Paulin de Saint-Barthélemy († 1806) a le mérite d'avoir écrit la première grammaire sanscrite et d'avoir ouvert le chemin à la philologie comparée; de plus ses recherches en histoire orientale furent des plus fructueuses. D'autres missionnaires encore ont travaillé aux langues orientales, surtout en Perse. Citons le P. Célestin de Sainte-Lidwine († 1672) et le P. Ange de Saint-Joseph († 1697); les publications de ce dernier sont encore aujourd'hui tenues en grande estime.

En Pologne, les carmes déchaussés se rendirent célèbres par leurs disputes publiques avec les hérétiques; ainsi, le P. Jean-Marie de Saint-Joseph, dans une assemblée des plus solennelles, convainquit d'erreur le socinien Jean Statorius (Statowski) et plusieurs de ses adhérents. Il refusa constamment le siège épiscopal de Lublin et mourut en 1635. En France, le P. Pierre Thomas de Sainte-Barbe († 1766) tourna ses efforts contre le gallicanisme; le P. Marc de Saint-François († 1793), contre le jansénisme.

Plus importante que tout cela est la part prise par l'ordre des carmes dans le domaine de la mystique. En mystique, le Carmel du moyen âge avait été presque stérile; mais à partir du XVIe siècle les carmes prirent décidément les devants. Il suffit de nommer sainte Thérèse et celui qui fut à la fois son disciple et son maître, saint Jean de la Croix, pour mettre en évidence les mérites de l'ordre à ce sujet. Thérèse passa par toutes les phases de la vie mystique et fit l'expérience des phénomènes surnaturels les plus relevés. Sur l'ordre de son confesseur, elle écrivit le récit de sa vie; ses traités sur l'oraison témoignent de sa science infuse. Saint Jean de la Croix, écrivant sur le même sujet, éleva sa théologie mystique sur les bases solides de la psychologie thomiste. Il insiste surtout sur la nécessité du dénûment de l'âme; de même que le bois avant de prendre feu doit être desséché, de même l'âme avant d'être embrasée par l'amour divin doit passer par la mortification systématique de toutes ses facultés. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix sont restés les maîtres incontestés de la théologie mystique. La contemplation étant devenue une portion principale dans la vie des enfants spirituels de sainte Thérèse, il est naturel que le mysticisme ait été étudié par eux sous tous ses points de vue. De fait, il a été réduit en véritable système théologique, toujours selon les principes de saint Thomas. La partie ascétique ne fut jamais exposée avec plus de lucidité que par le vénérable P. Jean de Jésus-Marie († 1615); le vénérable P. Jérôme Gratien, le contesseur et le disciple fidèle de l'illustre réformatrice du Carmel, consacra aussi ses talents et sa plume à cette branche de la science sacrée; le P. Modeste de Saint-Amable († 1684), dans ses traités sur l'art d'obéir et l'art de commander, décrivit, à la perfection, les devoirs des supérieurs et des sujets. La partie purement mystique a exercé les talents d'écrivains tels que le vénérable P. Thomas de Jésus († 1627); ce savant et saint religieux réunissait en lui seul les deux aspects de la vie du Carmel : la contemplation, comme auteur de plusieurs ouvrages d'une haute spiritualité et comme premier instituteur des « déserts »; l'action, comme propagateur des missions non seulement dans l'ordre, mais dans l'Église entière. Parmi les auteurs mystiques carmes déchaussés, il faut nommer encore le P. Philippe de la Sainte-Trinité, dont la *Summa theologiæ mysticæ* (rééditée en 1875), représente la doctrine de l'ordre en cette matière, Antoine du Saint-Esprit, évêque d'Angola († 1674), avec son *Directorium mysticum*, Antoine de l'Annonciation († 1714), enfin, Joseph du Saint-Esprit († 1739), auteur d'un grand cours de théologie mystique en 3 volumes.

Parmi les carmes de l'ancienne observance, sainte Marie-Magdeleine de Pazzi occupe la place occupée par sainte Thérèse dans la réforme; citons aussi le P. Michel de Saint-Augustin († 1684), et le frère convers Jean de Saint-Samson († 1636), auteur de plusieurs ouvrages ascétiques et mystiques. Un autre frère convers, déchaussé celui-ci, Laurent de la Résurrection († 1690), mérite d'être cité; ses conversations et ses lettres, œuvre posthume, constituent un petit livre d'or.

IX. Dévotions. — Il nous reste à ajouter un mot sur les dévotions principales des carmes. Consacré à la sainte Vierge, l'ordre du Carmel s'est toujours fait un devoir particulier de pratiquer et de propager la dévotion envers sa céleste patronne. *Totus marianus est*, c'est le témoignage unanime des écrivains. Aussi, la sainte Vierge, sa personne, ses privilèges, son culte défraient-ils en grande partie la littérature carmélitaine; livres de dévotions, sermons, traités académiques, se trouvaient en grande abondance dans les bibliothèques du moyen âge; les siècles suivants n'ont pas été moins féconds. Le Carmel s'est fait un des défenseurs et un des propagateurs les plus zélés de la dévotion envers le privilège de l'Immaculée Conception. Dès le commencement du XIVe siècle, la fête de la Conception était célébrée parmi eux avec la plus grande splendeur, et la cour romaine avait l'habitude d'assister officiellement dans leurs églises aux solennités de la fête. La dévotion au scapulaire (voir ce mot) commença à se répandre dès le milieu du XIVe siècle et prit dès lors des proportions toujours croissantes. Elle fut entre les mains des carmes le moyen préféré d'accroître parmi les populations la vénération pour la Mère de Dieu. Les images miraculeuses de la sainte Vierge, vénérées dans les églises du Carmel, sont très nombreuses, nous ne mentionnerons que celle de Toulouse et celle de Naples. La sainte eucharistie a toujours été entourée au Carmel de la dévotion la plus tendre; il suffit de rappeler les effusions admirables de sainte Thérèse envers le saint-sacrement. Les carmes semblent avoir inauguré dans l'Église latine, la dévotion envers sainte Anne, mère de la sainte Vierge; on rencontre sa fête dans leur liturgie, dès 1315. Depuis la fin du XVe siècle, saint Joachim partage au Carmel les honneurs rendus à sa sainte épouse. La fête de saint Joseph apparaît pour la première fois dans les documents liturgiques de l'ordre, en 1480; cependant, il existe des marques de dévotion privée ou même locale envers ce saint, antérieures à cette époque. Ce n'est pas le moindre mérite de sainte Thérèse et de sa réforme d'avoir répandu dans le monde entier le culte du patriarche de Nazareth. Une dévotion plus moderne, mais très populaire, est celle de l'Enfant-Jésus de Prague. Elle fut inaugurée en 1629, par le P. Cyrille

de la Mère de Dieu. A cette même époque, la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement (morte à Beaune en 1648), fidèle en cela à l'exemple de sainte Thérèse et aux traditions de son ordre, propageait efficacement la dévotion envers la sainte enfance de Notre-Seigneur.

X. Revues. — Ce genre de publications n'a jamais eu beaucoup de vogue parmi les carmes, la plupart de leurs revues n'ayant eu qu'une existence éphémère. Les *Annales du Carmel*, sous la direction du P. Abel, carme déchaussé, furent publiées à Paris depuis le mois de janvier 1879 jusqu'en novembre 1884; les principaux objets rentrant dans le cadre étroit qu'on s'était tracé, étaient l'exécution des décrets de 1880 et le centenaire de sainte Thérèse. Elles sont continuées depuis le mois de mai 1889 sous le titre de *Chroniques du Carmel*, par les Pères de la province du Brabant. Les *Stimmen vom Berge Karmel*, inaugurées à Graz au mois d'octobre 1891 et plus tard transférées à Vienne en Autriche, cessèrent en 1902 d'appartenir à l'ordre et changèrent de titre en 1904. Le centenaire de sainte Thérèse en 1882 occasionna la publication de l'*Estrella de Alba* (1881-1883); celui de saint Jean de la Croix donna naissance à la revue *San Juan de la Cruz* (Ségovie, 1890-1896), à laquelle succéda en 1900 : *El Monte Carmelo* (Santander et Burgos). Une autre revue du même nom : *Il Carmelo* se publie en italien à Milan depuis 1902. La même année a vu naître à Ypres les *Missions du Carmel*, qui paraissent à la fois en français et en flamand. Parmi les revues éteintes citons aussi *Saint Joseph's Magazine* (Dublin, 1891-1893), et l'*Écho de N.-D. de Laghet* (1898-1900) publié à propos du couronnement de la statue miraculeuse de ce lieu de pèlerinage.

Les carmes chaussés publient la revue espagnole : *El Escapulario*. Ils avaient de plus la revue américaine : *The Carmelite Review* (Niagara, 1893-1904), avec une édition allemande : *Rundschau vom Berge Karmel* (Niagara, 1897-1899).

XI. État actuel. — Les événements politiques, durant la Révolution française et depuis lors, se sont fait douloureusement sentir au sein de l'ordre des carmes, aussi bien que dans les autres familles religieuses. Pour ne parler que de la réforme, la tourmente révolutionnaire détruisit complètement 17 provinces, renfermant ensemble près de 200 couvents d'hommes; même les provinces qui réussirent à se maintenir ne restèrent pas indemnes; par suite un grand nombre de résidences en pays de mission furent forcément abandonnées, nommément aux Indes, à Péking, en Perse, au Congo et au Mozambique, au Brésil et à la Louisiane. Actuellement les carmes de l'ancienne observance comptent 7 provinces avec environ 75 couvents; il y a, en outre, une vingtaine de couvents de carmélites chaussées. Les carmes déchaussés sont plus répandus. Ils se répartissent en 16 provinces et 4 semi-provinces. 4 couvents dépendent immédiatement des supérieurs généraux; de ce nombre est le couvent du mont Carmel; le général de l'ordre en est nominativement prieur. L'ordre entier compte 125 couvents. Les carmes déchaussés possèdent des missions florissantes aux Indes (Malabar), en Mésopotamie, en Syrie, en Perse. Les monastères de carmélites déchaussées étaient avant les lois sur les associations en France, au nombre de 357. La patrie de sainte Thérèse en compte 94; la France seule en possédait 128. En ce moment, la plupart des communautés françaises se sont réfugiées à l'étranger.

I. Sources générales. — *Dictionnaire des ordres religieux*, de Migne, t. I, p. 635-710; *Bullarium carmelitanum*, Rome, 1715, 1718, t. I-II, par Élisée Monsignano; Rome, 1768, t. III-IV, par Joseph-Albert Ximenez; Philippe Riboti, *Speculum carmelitarum*, édité par J. B. de Cathaneis, Venise, 1507; J. Falcone, *Chronicon carmelitarum*, Plaisance, 1545; Pietro-Luca di Brussela, *Compendio historico carmelitano*, Florence, 1595; Alphonse Boharquez, *Chronicas dell' orden del Monte Carmelo*, Cordoue, 1597; Diégo Decaria Maldonado, *Diluciduario y demonstrucion de las chronicas y antiguedad de la orden de la Madre de Dios del Carmen*, Cordoue, 1598; Aubert Le Mire, *Carmelitani ordinis origo*, Anvers, 1610; J. de Carthagène, *De antiquitate ordinis B. Mariæ V. de M. C.*, Anvers, 1620; Jos. Andrés, *Decor Carmeli*, Cologne, 1669; Léon de Saint-Jean, *Typus vestis religiosæ*, Paris, 1625; *Carmelus restitutus*, Paris, 1634; Thomas d'Aquin de Saint-Joseph, *De patriarcatu Eliæ*, Paris, 1732; M. Muñoz, *Propugnaculum Eliæ*, Rome, 1636; Dominique de Jésus, *Spicilegium episcoporum ordinis carmelitarum*, Paris, 1638; Daniel de la Vierge, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662; *Speculum carmelitanum*, 2 in-fol., Anvers, 1680, œuvre posthume; il reproduit entre autres les traités suivants : Philippe Riboti, *Libri X de institutione et progressu ordinis prophetici Eliani... ex operibus Joannis XLIV antistitis Hierosolymitani, S. Cyrilli constantinopolitani, Gulielmi de Sunvico* (Sandwich), *et Siberti de Beka*; Jean le Gros, *Viridarium*; Jean de Hildesheim, *Defensorium*; Jean Baconthorpe, *Compendium*; Bernard Olerius, *Informatio*; Thomas Bradley, *Chronicon*; Baptiste Mantouan, *Apologia*; Jean de Vineta, *Chronicon*; Pierre Bruyne, *Tabulare*; Jean de Malines, *Speculum historiale*; Jean Paléonydore, *Fasciculus tripartitus*; Arnaud Bostius, *Speculum historiale*; *De patronotu*; *De viris illustribus*; Jean Trithème, *De ortu et progressu*; *De viris illustribus*; Baudouin Leersius, *Collectaneum exemplorum*; François de Bonne-Espérance, *Historico-theologicum armamentarium*; Théodore Stratius, *De indulgentiis confratrum scapularis*; et enfin les actes des saints de l'ordre avec des notices sur les prélats, les écrivains et les hommes remarquables; Pierre-Thomas Saracenus, *Menologium carmelitarum*, Bologne, 1627; Jean-Baptiste Lezana, *Annales sacri prophetici et Eliani ordinis*, 4 vol., Rome, 1645, 1650, 1653, 1656; un Ve vol. se trouve en manuscrit aux archives des carmes chaussés à Rome; le IVe, qui embrasse la période de 1140 à 1515, le seul, par conséquent, qui pourrait avoir une valeur historique, est gâté par le défaut de critique de l'auteur; l'histoire de l'ordre au moyen âge est encore à faire; un abrégé des *Annales* de Lezana, en flamand, par Pierre Wemmers, Anvers, 1666, est un ouvrage de nulle autorité; Louis de Sainte-Thérèse, *La succession du S. prophète Élie*, Paris, 1662; Philippe de la Sainte-Trinité, *Compendium historiæ carmelitarum*, Lyon, 1656; *Decor Carmeli*, Lyon, 1665; *Theologia carmelitana*, Rome, 1665; Pierre-Thomas de Haitze d'Ache publia contre lui : *Les moines empruntés*, Rouen, 1696; de Vaux du Saint-Sacrement lui opposa sa *Réponse pour les religieux carmes au livre intitulé : Les moines empruntés*, Cologne, 1697; Augustin Biscaretus, *Palmites vineæ Carmeli* (en manuscrit chez les carmes chaussés à Rome); Paul de Tous les Saints, *De ortu, progressu et viris illustribus*, Cologne, 1643; Mathias de Saint-Jean: *Histoire panégyrique de l'ordre des carmes*, Paris, 1650, 1665; Engelbert de Saint-François, *Series omnium capitulorum generalium ab 1318 ad 1762*, Rome, 1765; Jean-Baptiste de Saint-Alexis, *Storia del monte Carmelo*, Turin, 1780; *De statu antiquo et moderno S. montis Carmeli*, Turin, 1772; Jean-Népomucène de Saint-Pierre (Hovenhaghel), *Histoire de l'ordre de N. D. du M. Carmel sous ses neuf premiers généraux*, Maestricht, 1798 (anonyme), excellent critique; Ferdinand de Sainte-Thérèse, *Ménologe du Carmel*, 3 vol., Lille, 1879 (pas toujours exact), Marc-Antoine Alegreus Casanatus, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639 (*apud nos nullo pretio est ejusque scriptio urticeti verius quam paradisi nomen meretur*, L. Perez); condamné par la Sorbonne en 1642; cet ouvrage et quelques autres du même genre ont donné occasion à un voltairien de persifler les traditions carmélitaines dans l'ouvrage intitulé : *Ordres monastiques; histoire extraite de tous les auteurs*, etc., 5 vol., Berlin (Paris), 1751; le Ier vol. s'occupe presque entièrement des carmes; nous n'aurions pas fait mention de cette œuvre burlesque, si elle ne formait la base de l'article *Carmelites* dans l'*Encyclopedia Britannica* jusque dans l'édition la plus récente; Alexis-Louis de Saint-Joseph, *Histoire sommaire de l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, Carcassonne, 1855; Romanet de Cailland, *Origine de l'ordre du Carmel*, Limoges, 1894.

II. Controverse sur l'antiquité de l'ordre. — Daniel de la Vierge cité plus haut. François de Bonne-Espérance, cité dans le texte; Maximilien de Sainte-Marie, *Harpocrates carmelitanus*, Cologne, 1681 (l'auteur cité se défendit d'avoir écrit ce libelle; voir Janning, *Apologia*, p. 103); Valentin de Saint-Amand, *Harpocrates jesuiticus*; *Prodromus carmelitanus*; *Heroica Carmeli regula*; *Pomum discordiæ*, les quatre ouvrages parurent à Cologne en 1682; Jacques de Saint-Antoine, *Appendix ad consultationes canonicas*, Cologne, 1682; Henri de Saint-Ignace, *Novus Ismaël*, Augsbourg, 1682 (sous le pseudonyme Justus Camus); D. N., conseiller royal (nom fictif), *Amyclæ jesuiticæ*

sive Papebrochius scriptis carmelitarum convictus, Paris, 1683; Albert Zenner, O. P., *Synopsis authentica et curiosa errorum a Papebrochio commissorum*, s. l. n. d.; Hyacinthe de Saint-Charles, *Réponse du sieur Antoine d'Herouval* (nom supposé) *à la lettre de M. N., conseiller royal* (M. du Cange), Paris, 1683; Étienne de Saint Jean l'Évangéliste, *Suada Harpocratis sive Papebrochius convictus*, Hermopoli (Anvers), 1683 (anonyme); Id., *Jesuiticum Nihil, auctore Petro Fischero Franconc* (pseudonyme), Salzbourg, 1684; ce libelle contient les quatre pamphlets précédents et de plus : *Jesuitica ad epistolam in Suada contentam Responsio* (supposé); *Papale jesuiticum; Non papale jesuiticum;* Grégoire de Saint-Martin; *Apologia*, Douai, 1685; Christianus del Mare (pseudonyme de Christianus de Monte Carmelo); *R. P. Papebrochius historicus conjecturalis bombardizans*, Salzbourg, 1688 (Papebroch attribue à tort ce *factum* à Sébastien de Saint-Paul); *Debita Papebrochiana*, Cologne, 1688; Marius de Saint-Jacques, *Epistola informatoria ad Societatem Jesu seu Hercules Commodianus*, par J. L. M. H. (anonyme), Liège, 1688; D. Scoppa, *De vera origine monastices*, Noles, 1697; Sébastien de Saint-Paul, *Libellus supplex Innocentio XI pro origine et antiquitate carmelitarum... exhibitus*, Francfort (Salzbourg), 1683; *Exhibitio errorum*, cité dans l'article; Conrad Janning, S. J., *Brevis instructio* (réponse au *Libellus supplex*); Id., *Epistola familiaris* (réponse à l'*Exhibitio*), 1693; Sébastien de Saint-Paul, *Motivum juris pro libro : Exhibitio errorum*, Anvers, 1693; Janning, *Amica postulatio contra Motivum juris*, 1693; Sébastien de Saint-Paul, *Appendix ad Motivum juris*, Anvers, 1694; Janning, *Apologia pro Actis sanctorum*, contient ses ouvrages précédents et en outre : *Postscriptum ad præmissas epistolas*, réponse à l'*Appendix*, Anvers, 1695 (voir les opuscules de Janning aux *Acta sanctorum*, t. I junii); D. Papebroch, *Acta sanctorum*, t. I aprilis, p. 764-799; *Commentarius apologeticus*, t. II maii, p. 709-816; *Responsio ad Exhibitionem errorum P. Sebast. a S. Paulo*, 3 vol., Anvers, 1696, 1697, 1698, etc.; dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, Paris, 1850, p. 94-99; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 267-276.

III. Les carmes en Europe. — H. H. Koch, *Die Karmelitenklöster, d. niederdeutschen Provinz*, Fribourg, 1889 (y voir la bibliographie); Jean Trissa, *De magistris ordinis Carm.*, dans *Archiv für Litteratur*, t. IV; Ludwig Schmitt, S. J., *Der Karmeliter Paulus Heliæ*, Fribourg, 1893; Pierre-Thomas Burke, C. D., *A medieval Hero* (S. Pierre-Thomas), Dublin, 1901; Alois Postina, *Der Karmelit Eberhard Billick*, Fribourg, 1901; B. Zimmerman, *Die englischen Karmelitenklöster*, dans *Stimmen vom Berge Karmel*, 1901-1903.

IV. Réformes. — Clément-Marie Fellini, *Sacrum musæum congregationis Mantuanæ*, Bologne, 1691; Jean-Marie Pensa, *Teatro degli uomini illustri della famiglia di Mantova*, Mantoue, 1618; François Cherascus, *Tesori della religione carmelitana;* Jean-Baptiste Guarganti, *Historia congregationis mantuanæ* (en manuscrit); Léon de Saint-Jean, *Delineatio observantiæ Rhedonensis*, Paris, 1646; Liévin de Sainte-Scholastique, *Vie du vén. P. Philippe Thibault*, Paris, 1623, Mathias de Saint-Jean, *L'esprit de la réforme des carmes en France*, Bordeaux, 1666; Sernin de Saint-André, *Vie du vén. Fr. Jean de Saint-Samson*, Paris, 1881.

V. Réforme de sainte Thérèse. — Nous omettons ici la bibliographie sur sainte Thérèse elle-même. François de Sainte-Marie (et ses continuateurs), *Reforma de los descalços*, 6 vol., Madrid, 1644 sq.; trois volumes ont également paru en italien : *Riforma de Scalzi*, Gênes, 1654 sq.; trad. française par Gabriel de la Croix, 2 in-fol., Paris, 1665, 1666; nouvelle édit. par Marie-René de Jésus Crucifié, Lérins, 1896; Isidore de Saint-Joseph et Pierre de Saint-André, *Historia generalis fratrum discalc. congreg. S. Eliæ* (congrégation d'Italie), Rome, 1668, 1671; la continuation n'a pas été publiée; Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France*, Paris, 1666; nouvelle édit. par Albert-Marie du Saint-Sauveur, Laval, 1891; Melchior de Sainte-Anne (et ses successeurs), *Chronica de carmelitas descalços... do regno de Portugal*, 3 vol., Lisbonne, 1657 sq.

VI. Sur les déserts. — Cyprien de la Nativité, *Description des déserts des carmes déchaussés*, Paris, 1651, 1668; B. Zimmerman, *D. heil. Einsiedelein im Karmeliterorden*, dans *Stimmen vom Berge Karmel*, 1898-1900 (y voir la bibliographie).

VII. Sur les missions. — Thomas de Jésus, *Stimulus missionum*, Rome, 1610; *De procuranda salute omnium gentium*, Anvers, 1613, 1652; Jean de Jésus-Marie, *Liber seu historia missionum*, dans *Opera omnia*, Florence, 1774, t. III; Philippe de la Sainte-Trinité, *Itinerarium orientale*, Lyon, 1649; édit. franç. par Pierre de Saint-André, Lyon, 1653; édit. italienne, Venise, 1667; Vincent-Marie de Sainte-Catherine, *Viaggio alle Indie*, Rome, 1672; Léandre de Sainte-Cécile, *Viaggio alla Palestina*, Rome, 1753; *alla Persia*, Rome, 1757; *alla Mesopotamia*, Rome, 1757; Paulin de Saint-Barthélemy, *Opera*, Rome, 1790-1805; Vienne, 1799; Padoue, 1799; Eusèbe de Tous les Saints, *Historia missionum*, 1730; Eustache de Sainte-Marie, *Istoria della vita... del ven. Mr Giuseppe di Santa Maria de Sebastianis*, Rome, 1719; Fribourg, 1852; Mülbauer, *Geschichte*, Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Histoire de l'établissement de la mission de Perse*, Bruxelles, 1886 (y voir la bibliographie); James P. Rushe, *Carmel in Ireland*, Londres, 1897; B. Zimmerman, *Carmel in England*, Londres, 1899; Charles Warren Currier, *Carmel in America*, Baltimore, 1890 (sur les carmélites); *Carmel in India* (anonyme), Londres, 1895 (sur les carmélites); Henri de la Sainte-Famille, *Histoire des missions des carmes déchaussés*, dans les *Missions du Carmel*, 1902 sq.

VIII. Sur les carmélites françaises. — M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, Paris, 1872; M. Gramidon, *Notices historiques sur les origines*, etc., Paris, 1873 M. Houssaye, *Les carmélites de France et le cardinal de Bérulle, courte réponse à l'auteur des Notices historiques*, Bruxelles, 1873; Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Anne de Jésus et les constitutions des carmélites déchaussées*, Bruxelles, 1874; Id., *Vie de la mère Anne de Jésus*, Malines, 1876, 1883; Albert-Marie du Saint-Sauveur, *Les carmes déchaussés de France; une persécution qui ne désarme pas*, Paris, 1886, 1889, 1890; la continuation n'a pas été publiée; *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des carmélites déchaussées*, 2 vol., Reims, 1894 (par les soins des carmélites du premier monastère de Paris); *Chroniques de l'ordre des carmélites*, Troyes, 1846, 1850, 1856, 1861, 1865; Poitiers, 1887 (2 vol.), 1888, 1889.

IX. Études. — Pierre Lucius, *Bibliotheca carmelitarum*, Florence, 1593; Emmanuel Roman, *Elucidaciones y escriptores illustres de la orden del carmen*, Madrid, 1624, 1628, 1630; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis* (Joseph et Eliæ), Bordeaux, 1730; Cosme de Villiers de Saint-Étienne, *Bibliotheca carmelitana*, 2 in-fol., Orléans, 1752 (très consciencieux); Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ord. carmel. excalc.*, 2 vol., Savone, 1884 (incomplet et inexact); Hurter, *Nomenclator literarius*, 3 in-8°, Inspruck, 1893; Roch-Albert Faci, *Catalogus auctorum qui de B. V. Maria de M. Carmelo... scripserunt*, Saragosse, 1752; *Index scriptorum qui Immaculatam Dei Genitricis Conceptionem propugnarunt*, Saragosse, 1752.

X. Dévotions. — Nous omettons ici les auteurs qui ont traité de la sainte Vierge; ils trouveront place ailleurs. Albert-Marie du Saint-Sauveur, *Saint Joseph et son culte dans l'ordre du Carmel*, Rennes, s. d.; Lucot, *S. Joseph; le premier office composé par les carmes*, Paris, 1875; Léon de Saint-Joachim, *Le culte de S. Joseph et l'ordre du Carmel*, Gand, 1902 (en français et en flamand; consultez cependant l'édition espagnole, corrigée par l'auteur et traduite par Séraphin de Sainte-Thérèse, 1905). Sur la bibliographie elle-même du Carmel, voir C. de Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, Gand, 1876, p. 369-372; Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 585-588.

B. Zimmerman.

CAROLINS (Livres). — I. Histoire. II. Doctrines.

I. Histoire. — 1° *Authenticité des livres carolins.* — En 1549 parut, à Paris, un livre intitulé : *Opus illustrissimi Caroli Magni... contra synodum quæ in partibus Græciæ pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est.* L'éditeur se désignait mystérieusement par ces mots : *Eli. Phili.* Il disait faire sa publication d'après un manuscrit *vetustum, in templo quodam majore augustissimo ac totius Galliæ antiquissimo repertum, P. L.*, t. XCVIII (sauf avis contraire, toutes les citations de la Patrologie se réfèrent à ce volume), col. 992. Cet ouvrage, qui se compose de quatre livres, a reçu et gardé le titre de *libri carolini.*

Les protestants, Flacius en tête, reçurent avec joie les livres carolins; ils les utilisèrent dans leurs attaques contre l'Église catholique. Tout autre fut l'accueil des catholiques. Ils les firent mettre à l'*Index* des livres prohibés, d'où Rome les a enlevés lors de la dernière revision de l'*Index* (1900). On soupçonna que l'éditeur était un protestant, cette opinion fut lente à disparaître, puisqu'on la retrouve encore dans Petau, *Dogm. theol., De incarnat.*, l. XIII, c. XII, n. 7, édit. Fournials, Paris, 1867, t. VII, p. 241; en réalité, l'éditeur était Jean du Tillet (*Tilius*), prêtre, plus tard évêque de

Saint-Brieuc, et ensuite de Meaux. Beaucoup refusèrent d'admettre que Charlemagne fût l'auteur de ces livres : les uns les attribuèrent au réformateur Carlstadt, d'autres à un ou à plusieurs hérétiques du temps de Charlemagne, dont Charlemagne aurait envoyé l'œuvre au pape Adrien Ier, afin d'en obtenir la réfutation. Cf. Surius, *P. L.*, col. 966; Baronius, an. 794, n. 30, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1868, t. XIII, p. 264, et *P. L.*, col. 950-951; Bellarmin, *De Ecclesia triumphante*, l. II, c. XV, *Controv.*, Paris, 1620, t. II, col. 796; Suarez, *De incarnat.*, disp. LIV, sect. III, Lyon, 1614, p. 803 (cf. Mansi, *P. L.*, col. 968); Vasquez, *In IIIam Sum. theol.*, disp. CVI, c. V, Lyon, 1619, p. 696. Cette opinion n'était pas admissible; elle s'évanouit peu à peu. Petau, *op. cit.*, n. 7-8, p. 242, estima que les livres carolins avaient été écrits au nom de Charlemagne; Thomassin, *Dogm. theol., De Verbi Dei incarnat.*, l. XII, c. XII, n. 16-17, y vit l'écho des idées de l'Église franque au temps de Charlemagne. D'autres n'hésitèrent point à regarder Charlemagne comme leur auteur, par exemple Sirmond, dans Mansi, *Concilia*, Florence, 1767, t. XIII, col. 905 (cf. Bossuet, *Def. decl. cleri gallicani*, part. III, l. VII, c. III, édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXII, p. 79-80); Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes*, 2e édit., Paris, 1675, t. II, p. 32; Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. VI, p. 110-111, et *P. L.*, col. 975-979; Witasse, *De incarnat.*, q. XI, a. 5, sect. V, Paris, 1719, t. II, p. 556-558. L'authenticité des livres carolins s'imposa de plus en plus aux critiques. Il y a eu, cependant, une dernière tentative pour la rendre douteuse. Floss, *De suspecta librorum carolinorum a Joanne Tilio editorum fide*, Bonn, 1860, essaya de démontrer que J. du Tillet n'avait pas eu dans les mains un vieux *codex*, mais seulement un manuscrit du XVIe siècle; il en conclut, non sans habileté, que le texte de J. du Tillet était suspect. A quoi Reifferscheid répondit, *Narratio de Vaticano librorum carolinorum codice, programma*, Breslau, 1873; cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1876, t. XXXIV, p. 370-371, que la bibliothèque Vaticane possède, n. 7202, un manuscrit des livres carolins du commencement du Xe siècle, identique au manuscrit édité par J. du Tillet. Ce dernier n'a pas été retrouvé, pas plus qu'un autre manuscrit dont Augustin Steuchi, préfet de la Vaticane, avait publié tout un chapitre (l. I, c. VI), dans son *De falsa donatione Constantini*, l. II, n. 60, Leipzig, 1545, en disant que c'était *liber vetustissimus litteris longobardicis scriptus, P. L.*, col. 1000; mais la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, renferme, n. 663, un autre manuscrit des livres carolins, qui remonte « du IXe au Xe siècle ». H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1885, t. I, p. 499-500. « Maintenant, dit Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, t. III, p. 698, l'authenticité des livres carolins ne donne plus lieu à hésitation. »

Du reste, elle n'est pas établie uniquement par le témoignage des manuscrits actuels et de ceux de Steuchi et de J. du Tillet. Hincmar de Reims, *Opuscul. LV capitul. adversus Hincmarum Laudun.*, c. XX, *P. L.*, t. CXXVI, col. 360-361, dit du VIIe concile œcuménique, IIe de Nicée (787), et de sa condamnation (*destructa*) par le concile de Francfort (794) : *De cujus destructione non modicum volumen, quod in palatio adolescentulus legi, ab eodem imperatore* (Charlemagne) *Romam est per quosdam episcopos missum;* et du l. IV du *non modicum volumen* il cite un chapitre, le XXVIIIe, que nous lisons dans les livres carolins. *P. L.*, col. 1246-1247. Le synode de Paris (824), qui condamna, à son tour, le culte des images, dit, dans sa lettre aux empereurs Louis et Lothaire, *P. L.*, col. 1300 : *Eamdem porro synodum* (le IIe concile de Nicée) *cum sanctæ memoriæ genitor vester* (Charlemagne) *coram se suisque perlegi fecisset, et multis in locis, ut dignum erat, reprehendisset et quædam capitula, quæ reprehensioni patebant, prænotasset, eaque per Angilbertum abbatem eidem Adriano papæ direxisset, ut illius judicio et auctoritate corrigerentur, ipse* (le pape Adrien) *rursus per singula capitula... respondere quæ voluit, non tamen quæ decuit, conatus est.* Enfin, nous avons la lettre d'Adrien à Charlemagne, si durement jugée par le synode de Paris, Jaffé-Wattenbach, *Reg. pont. rom.*, Leipzig, 1885, n. 2483, *P. L.*, col. 1247-1292; le pape raconte, col. 1249, qu'il a reçu Angilbert, envoyé par Charlemagne, et qu'Angilbert *edidit nobis capitulare adversum synodum quæ pro sacrarum imaginum erectione in Nicæa acta est*, et il ajoute : *Unde pro vestra melliflua regali dilectione per unumquodque capitulum responsum reddidimus.* Le pape use de ménagements envers l'empereur, semblant ne voir dans l'écrit qu'on lui a présenté qu'une rédaction due il ne sait à quels écrivains et soumise au siège apostolique; mais il n'est pas difficile de lire entre ses lignes, et ce qui finit de rendre sa pensée claire, c'est le passage où, se trouvant en présence d'un *capitulum* digne de louange et, par là, différent de ceux qui précèdent, il en attribue l'honneur à Charlemagne, col. 1260 : *Hoc sacrum et venerandum capitulum multum distat a totis supradictis capitulis, et idcirco eum agnovimus vestræ a Deo servatæ orthodoxæque regalis excellentiæ esse proprium.*

Si tout le monde reconnaît aujourd'hui que les livres carolins sont authentiques, nul ne prétend que Charlemagne les ait rédigés lui-même d'un bout à l'autre, et même on juge impossible qu'il l'ait fait, car il n'avait pas la science que ces livres attestent. Tout ce qu'on veut dire, c'est que les livres carolins furent composés à sa demande, en son nom. « Nous ne nous attarderons pas, dit Hefele, *op. cit.*, p. 697; trad. Delare, Paris, 1870, t. V, col. 121, à examiner quel est celui des savants de la cour de Charlemagne qui a pu composer ces *libri carolini;* bien des indices porteraient à croire que ce fut Alcuin, surtout si l'on réfléchit aux rapports existant entre Alcuin et Charlemagne. On est, en outre, frappé de l'analogie qui existe entre un passage du commentaire d'Alcuin sur S. Jean, IV, 5 sq., et un texte des livres carolins, l. IV, c. VI. Une très ancienne tradition s'est aussi conservée en Angleterre, portant qu'Alcuin avait écrit contre le IIe concile de Nicée. » Cf. *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 90. Toutefois ces indices sont fragiles. Cf. l'éditeur d'Alcuin, Froben, *Præfatio gener.*, c. XII, *P. L.*, t. C, col. 13; *Præfatio in opera supposita*, t. CI, col. 1170-1172; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 708, note.

2° *Les livres carolins et les capitula envoyés à Rome.* — Charlemagne a-t-il envoyé à Rome les livres carolins dans la forme où nous les possédons actuellement? En général la réponse à cette question a été affirmative. Hefele, *op. cit.*, p. 713-715; trad., p. 138-140, a démontré qu'ils ont été présentés au pape Adrien dans une forme différente de celle qu'ils ont aujourd'hui. Les *capitula* envoyés à Rome n'étaient pas dans le même ordre que les livres carolins actuels; ils indiquaient la session du concile de Nicée où se trouvait la proposition qu'ils blâmaient, ce que le texte actuel ne fait pas; ils étaient au nombre de quatre-vingt-cinq, tandis que les *libri carolini* actuels en comptent cent vingt (ou cent vingt-un, si l'on admet l'authenticité de l. IV, c. XXIX, laquelle est douteuse), et, parmi ces quatre-vingt-cinq *capitula*, il y en avait deux qui ne figurent pas dans nos livres actuels; le texte des *capitula* cité par le pape est presque partout identique au titre des chapitres des livres carolins actuels, en telle sorte qu'il semble qu'Adrien n'a eu sous les yeux qu'un texte non pas tout à fait semblable, mais en grande partie semblable aux titres actuels des livres carolins. Voir

dans Hefele, *op. cit.*, p. 716-717; trad., p. 141-142, la liste des passages des livres carolins qui correspondent aux citations de la lettre du pape.

Cette première question résolue, il s'en présente une seconde, qui est la suivante : la priorité appartient-elle aux livres carolins actuels ou aux *capitula* qui furent envoyés à Adrien? Petau, *op. cit.*, n. 8, p. 242, pense que les livres carolins auraient été composés trois ans après le concile de Nicée (donc en 790), comme il est dit dans la préface du l. I, col. 1003; puis, le concile de Francfort (794) en aurait recueilli les titres des chapitres, en modifiant leur ordre et parfois leur énoncé, et cet extrait, ce *capitulare*, comme l'appelle Adrien Ier, col. 1249, aurait été envoyé à Rome. Dans sa 1re édition, trad., p. 140, Hefele avait été d'avis que les *capitula* transmis au pape furent antérieurs à nos livres carolins, et que ceux-ci ont été élaborés après coup, par ordre de Charlemagne, pour renforcer, par des preuves assorties, les *capitula* primitifs; dans la 2e édition, p. 713, il a abandonné cette manière de voir pour se ranger à celle de Petau.

II. Doctrines. — 1° *Culte des images.* — Le pape Adrien fit traduire les actes du IIe concile de Nicée et envoya un exemplaire de cette traduction à Charlemagne. Charlemagne avait alors à se plaindre des Grecs; ils appuyaient les résistances des princes lombards contre la domination des Francs en Italie, et un projet de mariage entre Rothrude, fille de Charlemagne, et l'empereur grec, Constantin VI, venait d'échouer. Il est permis de croire que Charlemagne fut aise d'avoir une occasion d'humilier les Byzantins; par là s'expliquent, en particulier, des passages très vifs des livres carolins contre Constantin VI et sa mère l'impératrice Irène. Du reste, il y avait, dans l'Église franque, des tendances défavorables au culte des images. Et, de plus, la traduction du concile de Nicée était très défectueuse; il en résulta une méprise grossière sur le fond même du débat. Le concile a nettement établi, sess. VII, Labbe et Cossart, *Concilia*, Paris, 1671, t. vii, col. 556; cf. Denzinger-Stahl, *Enchiridion*, doc. xxx, 9e édit., Wurzbourg, p. 82, la différence entre l'adoration véritable, ἀληθικὴν λατρείαν, qui ne convient qu'à Dieu, et l'honneur, τιμή, l'adoration improprement dite, la vénération, τιμητικὴν προσκύνησιν, que l'on donne aux images et qui ne s'arrêtent pas à elles, mais qui vont à ceux que les images représentent. Voir t. i, col. 437-438. Or, là où le texte grec portait le mot προσκύνησις la traduction latine avait *adoratio*. Le mot *adoratio*, dans l'Écriture, ne désigne pas toujours le culte de latrie; l'auteur des livres carolins le constate, l. I, c. ix, col. 1027-1029. Dans l'usage des théologiens, il a pu s'entendre du culte de dulie quand le contexte ne laissait pas de doute sur le sens véritable. Voir, par exemple, Suarez, *De incarnat.*, disp. LIV, *De usu et adoratione imaginum*, p. 790 sq. Dans la traduction latine des actes du concile de Nicée, ce mot avait tout au plus une signification équivoque; l'auteur des livres carolins, qui interpréta, sur toute la ligne, le texte traduit du concile dans le sens le plus défavorable, part de cette idée que le concile réclame pour les images l'adoration proprement dite. Un autre passage de la traduction, qui ne pouvait que le confirmer dans son erreur, est celui qui fait dire à Constantin, évêque de Constantia, dans l'île de Chypre, et cela *cæteris* (*episcopis*) *consentientibus : Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto*, col. 1148. Or, il y a dans l'original, Labbe et Cossart, *op. cit.*, col. 188 : « J'accepte et je baise avec honneur les saintes et vénérables images; quant à l'adoration qui consiste dans la latrie, c'est-à-dire dans le service dû à Dieu, je la réserve à la seule supersubstantielle et vivifiante Trinité. » Le malentendu était donc aussi grave que possible; le concile de Nicée refuse aux images l'adoration proprement dite, et les livres carolins s'indignent de ce que le concile de Nicée la leur accorde.

Mais tout le conflit tenait-il à un malentendu? Le concile de Nicée déniait aux images le culte de latrie, mais déclarait légitime un culte inférieur, de simple vénération. Là-dessus les livres carolins s'accordent-ils avec lui? A se fier à certaines apparences on pourrait d'abord le croire. Dans la préface du l. I, col. 1002-1005, nous lisons des paroles aussi dures contre le synode iconoclaste de Constantinople (en 754; les livres carolins, col. 1002, le placent à tort en Bithynie) que contre celui de Nicée incriminé à faux pour avoir prescrit l'adoration des images. Çà et là les livres carolins semblent ne blâmer que le culte de latrie décerné aux images, et admettre qu'on puisse leur rendre un certain culte. C'est ainsi qu'à l'objection tirée de ce fait que le pape Sylvestre porta des images à l'empereur Constantin, ils répondent, l. II, c. xiii, col. 1078 : 1° Le livre des *Actes de saint Sylvestre*, qui raconte ce fait, n'a pas de crédit; 2° si le pape a présenté des images à Constantin, ce n'était pas pour que celui-ci les « adorât »; 3° s'il avait ordonné à Constantin de les « adorer », *ideo fortassis jubcret ut eum qui visibilium cultor erat per visibilia ad invisibilia provocaret;* donc, conclut-on, il peut y avoir des circonstances, de l'aveu des livres carolins, où le culte des images peut être utile. Noël Alexandre, *P. L.*, col. 979-988; Witasse, *op. cit.*, p. 531-532, 558-568, ont essayé d'établir que les livres carolins ne sont pas absolument hostiles à tout culte envers les images. Petau, *op. cit.*, c. xvi, n. 2-4, p. 262-264, préfère (*veri arbitror esse similius*) l'opinion d'après laquelle ces livres excluent toute sorte de culte. Il est difficile de n'être pas de son avis. Les livres carolins protestent que les images ne sont pas des idoles et ne veulent pas qu'on les détruise, mais en affirmant que leur utilité se réduit à orner les églises, à rappeler les souvenirs du passé, l. I, præf., col. 1006 : *imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes, et solum Deum adorantes et ejus sanctis opportunam venerationem exhibentes, nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus.* A Dieu l'adoration, aux saints la vénération, mais *nullum penitus locum imaginum cultus et adoratio tenent*, l. II, c. xxi, col. 1085, et encore, col. 1085-1086 : *Sanctis... veneratio exhibenda est, imagines vero, omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint an etiam non sint, nullum fidei catholicæ afferre poterunt præjudicium.* Il importe peu d'en avoir ou de ne pas en avoir; elles ne sont nécessaires à aucun titre. On ne doit, en aucune manière, les comparer à la croix du Christ ou à l'Écriture sainte, aux vases sacrés, aux reliques des corps et des habits des saints; tous ces objets sont vénérés, conformément à une tradition ancienne, tandis que les images ne le sont pas. L. II, c. xxviii-xxx, col. 1096-1109; l. III, c. xxiv, col. 1165-1166. On ne peut dire que l'honneur rendu aux images passe aux saints que les images représentent. L. II, c. xvi, col. 1146-1148; cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 480, 481. Il est insensé d'allumer des cierges et de brûler de l'encens devant les images. L. IV, c. iii, col. 1187-1188. Si elles sont saintes, comme on le prétend, pourquoi les placer sur les chemins ou dans les places publiques, qui ne sont pas des lieux saints? L. IV, c. xxvi, col. 1243-1244. En outre, l. IV, c. xxvii, col. 1244-1246, toutes les images ne sont pas belles; si la mesure de leur beauté est celle de leur sainteté et de leur efficacité, celles qui sont dépourvues de beauté ne sont pas saintes et efficaces, et ainsi leur sainteté ne vient pas d'un motif de religion, mais de l'habileté de l'artiste. Dira-t-on que l'honneur dû aux images est indépendant de leur valeur artistique? Dans ce cas, il n'y a qu'à supprimer la justice,

qui veut qu'on accorde à chaque chose ce qui lui appartient. Il y a là un sophisme, ou plutôt une complète inintelligence de la doctrine combattue. Mais la pensée de l'auteur des livres carolins apparaît franche et brutale; il condamne tout culte des images.

2° *Points divers.* — 1. Les livres carolins prennent également parti contre les Grecs dans la question de la procession du Saint-Esprit. Non seulement ils disent que le Saint-Esprit procède *ex Patre et Filio,* dans la belle profession de foi du l. II, c. I, col. 1113; mais encore ils insistent sur la nécessité de proclamer que le Saint-Esprit procède *ex Patre et Filio,* l. II, c. VIII, col. 1129, et ils affirment que telle est la foi de l'Église universelle, col. 1118. Dans leur ardeur de polémique contre les Grecs, ils blâment Tarasius, archevêque de Constantinople, d'avoir enseigné que le Saint-Esprit procède *ex Patre per Filium,* l. II, c. III, col. 1117-1121, Théodore de Jérusalem d'avoir dit que le Père n'a pas de principe et que le Fils a le Père pour principe, l. II, c. IV, col. 1121-1123, et de nouveau Tarasius d'avoir confessé que le Saint-Esprit est *Patri et Filio contribulum.* L. II, c. V, col. 1123-1124. Le pape Adrien n'eut pas de peine à montrer l'orthodoxie de la formule qui fait procéder le Saint-Esprit *ex Patre per Filium,* et de celle de Théodore de Jérusalem sur le Père principe du Fils et lui-même sans principe; quant à l'expression de *Patri et Filio contribulus,* appliquée au Saint-Esprit, sans compter — ce que le pape ne remarque point — qu'elle avait été employée par Théodore de Jérusalem, non par Tarasius, elle pouvait se justifier, col. 1249-1254, 1275.

2. Ce que les livres carolins disent de l'eucharistie, l. II, c. XXVII, col. 1093-1096, mérite d'être relevé. Ils accusent le concile de Nicée d'avoir mis sur le même rang les images et l'eucharistie, alors que ce concile avait fait juste le contraire. Labbe et Cossart, *op. cit.,* col. 448-449; cf. Hefele, *op. cit.,* p. 703; trad., p. 126-127. En revanche ils parlent, en bons termes, de l'eucharistie instituée par Notre-Seigneur *ad commemorationem suæ passionis et nostræ salutis,* col. 1093. *Per illud peccata remittuntur,* disent-ils encore, col. 1095; *illud ducit per esum ad cælestis regni introitum..., et cum sine illius perceptione nemo salvetur.* Ils semblent placer la consécration dans les paroles de l'épiclèse : *Ad horum consecrationem sacerdos infulatus, circumstantis populi deprecationes suis precibus miscens, cum interno rugitu memoriam faciat dominicæ passionis, et ab inferis resurrectionis, necnon et in cælos gloriosissimæ ascensionis, et hæc perferri per manus angeli in sublime altare Dei et in conspectum majestatis deposcat,* col. 1093-1094, et col. 1095 : *cum... illud consecretur a sacerdote divini nominis invocatione.*

3. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* Leipzig, 1897, t. II, p. 238 sq., attribue les livres carolins et l'hostilité de Charlemagne pour le IIe concile de Nicée à une vive irritation résultant de ce que le pape aurait réuni le concile de Nicée sans en aviser Charles et se concerter avec lui. Cela est possible, mais très hypothétique. « Dans la supposition de M. Hauck que Charlemagne se serait senti non seulement blessé dans son amour-propre par l'initiative du pape, mais lésé dans ses droits de chef de l'Église franque, il est bien extraordinaire que la polémique des *libri carolini* n'ait pas insisté sur les droits ecclésiastiques du roi. » H.-M. Hemmer, *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1898, t. III, p. 366. Sans doute il en est question en passant, surtout dans ces membres de phrases sonores de la préface du l. I, col. 1001-1002 : *cujus (Ecclesiæ), quoniam in sinu regni gubernacula, Domino tribuente, suscepimus... ; nobis, quibus... ad regendum commissa est.* Mais à la rigueur ces paroles peuvent s'entendre comme exprimant l'idée qu'avait de sa mission l'« évêque du dehors » qu'en fait Charlemagne ambitionnait d'être avant même d'être couronné empereur. Toutefois ce qui est étrange, c'est que l'auteur des livres carolins affecte d'ignorer que le pape s'est occupé du concile de Nicée, qu'il y a envoyé ses légats, qu'il l'a approuvé. Il en parle comme d'un synode qui, loin de mériter le titre d'œcuménique, n'est que l'œuvre misérable des évêques de deux ou trois provinces en désaccord avec l'Église universelle. Il y a plus, parmi les passages du IIe concile de Nicée que critiquent les livres carolins, un certain nombre sont empruntés à la lettre du pape Adrien à l'impératrice Irène, cf. le tableau des citations des actes du concile dans Hefele, p. 709-712; trad., p. 133-136; pas une fois l'auteur ne semble s'apercevoir qu'il attaque la parole du pape. Notons encore un mot assez vif à propos de l'usage de rappeler « la divine mémoire » des morts, l. I, c. III, col. 1015 : *Sed hæc et his similia Romana potius ambitio quam apostolica admisit traditio.* Tout cela révèle un sentiment d'indépendance vis-à-vis du saint-siège; c'est déjà un peu du gallicanisme. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 282-283. Du reste, Charlemagne s'exprime en termes magnifiques sur la primauté de l'Église de Rome en matière de foi, l. I, c. VI, col. 1019-1022; il rappelle que son père, Pépin le Bref, a voulu avoir la même liturgie que Rome, *ut non esset dispar ordo psallendi quibus erat compar ardor credendi.* col. 1021, et que lui-même, à son tour, a introduit l'unité liturgique dans les pays qui ont été, par ses soins, convertis au christianisme. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., Paris, 1898, p. 96-99.

4. Les livres carolins contiennent plus d'une chose juste sur l'emploi de l'Écriture et des Pères. Ils n'admettent pas que les Écritures *pro suo cuique arbitrio proprio sensui accommodandæ sint.* L. I, c. V, col. 1019. Seules ont de l'autorité les Écritures que l'Église de Rome reçoit comme canoniques. L. I, c. VI, col. 1020. Elles ne doivent pas être détournées de leur sens véritable, et c'est à tort qu'on allègue en faveur du culte des images des textes qui n'ont pas de rapport avec ce sujet. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* p. 352. Il ne faut recevoir les dogmes que des docteurs qui ont été reçus par le saint-siège. L. I, c. VI, col. 1020. Leur texte doit être lu soigneusement, et on doit veiller à ne pas leur prêter ce qu'ils ne disent point. L. II, c. XIV-XX, col. 1078-1085. On ne peut se fier aux écrits dont les auteurs sont inconnus, l. IV, c. XI, col. 1203, ni aux sornettes des livres apocryphes. L. III, c. XXX, col. 1179-1180. Voir encore les passages indiqués par H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter,* Berlin, 1875, t. I, p. 266. Tout n'est pourtant pas irréprochable, dans les livres carolins, en matière de critique. Nous avons eu l'occasion de signaler des erreurs qu'ils ont commises, et l'on pourrait en allonger la liste. Cf. Hefele, *op. cit.,* surtout p. 708-709; trad., p. 133. Reste à savoir, d'ailleurs, dans quelles limites l'auteur des livres carolins est personnellement responsable de ces erreurs ou digne d'éloge pour ce qu'il a de bon. C'est ce qu'apprendra l'étude des sources qu'il a utilisées. Le 17 juin 1904, dans une communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, D. Serruys a signalé une source inconnue jusqu'à présent, un ouvrage inédit de Nicéphore, patriarche de Constantinople, qui sera prochainement publié. Il y a retrouvé le texte original grec de certains témoignages invoqués par les livres carolins; ces témoignages seraient empruntés à des écrits de propagande iconoclaste qui furent composés à Constantinople, au VIIIe siècle, et qui, sans doute, furent envoyés en Occident par les Grecs, désireux de créer un dissentiment entre Rome et les Francs sur la question des images, ainsi qu'ils le tentèrent encore sous Louis le Débonnaire. Cf. *Comptes rendus des séances de l'Académie des*

inscriptions et belles-lettres, Paris, mai-juin 1904, p. 360-363.

I. Éditions. — La première édition des livres carolins parut à Paris, par les soins de J. du Tillet, en 1549. Elle fut réimprimée par M. Goldast, dans *Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio tam Orientis quam Occidentis promulgata*, Francfort, 1608; c'est cette édition qui a passé, avec ses notes, dans *P. L.*, t. xcviii, col. 999-1248. Une édition meilleure a été publiée par G. H. Heumann, *Augusta concilii Nicæni II censura hoc est Caroli Magni de impio imaginum cultu lib. IV*, Hanovre, 1731. Des fragments se trouvent dans P. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1873, t. vi, p. 220-242.

II. Travaux. — Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. vi, p. 108-118, et *P. L.*, t. xcviii, col. 971-988; J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1877, t. iii, p. 694-717; trad. Delarc (1re édit.), Paris, 1870, t. v, p. 118-142; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. i, p. 10-13, 265-266; Hermes, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. vii, p. 189-196; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1897, t. ii, p. 238-299, et dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. x, p. 88-97; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 350-353, 479-484. Voir, en outre, les travaux indiqués au cours de cet article, et ceux qui sont indiqués par A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e édit., Berlin, 1896, t. ii, p. 740, et par Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, col. 590, 1489-1490.

F. Vernet.

CARON Raymond, frère mineur récollet, né dans le comté de Westmead en Irlande, passa plusieurs années de sa vie religieuse à Salzbourg et à Louvain. Envoyé dans sa patrie, en qualité de commissaire général de son ordre, il prit rang parmi les catholiques qui se contentèrent d'une promesse provisoire du roi Charles Ier pour le maintien de la religion catholique en Irlande et des privilèges nationaux, pendant que les autres voulaient une assurance positive. Caron, mal vu pour cela de ses confrères, regagna le continent et ne revint en Irlande qu'après le rétablissement de Charles II. Il mourut à Dublin en 1665. Il avait publié : *Roma triumphans septicollis*, in-12, Anvers, 1655; Cologne, 1682, où il emploie la méthode comparative pour établir la doctrine catholique; *Apostolatus missionariorum per universum mundum, cum obligatione pastorum quoad manutentiam Evangelii, regulis actionum humanarum et methodo conferendi eum hæreticis ac infidelibus*, in-12, Anvers, 1653; in-8°, Paris, 1659, condamné par la S. C. de l'Index, *donec corrigatur*, le 22 novembre 1661; *Controversiæ generales fidei contra infideles omnes, judæos, mahometanos, paganos, cujuscunque sectæ hæreticos, quibus demonstratur nullos unquam hæreticos fuisse*, in-4°, Paris, 1660; *Loyalty asserted, and the late remonstrance or allegiance of the Irish clergy and layty, confirmed and proved by the authority of Scriptures, Fathers... and by the evidence of several theological reasons...*, in-8°, Londres, 1662, dont il existe une traduction latine manuscrite au Vatican, Bibl. Barberini : *Fidelitas demonstrata...* Les théories gallicanes de cet opuscule furent plus largement développées par l'auteur dans la *Remonstrantia Hybernorum contra Lovanienses ultramontanasque censuras de incommutabili regum imperio subditorumque fidelitate et obedientia indispensabili, una cum appendice de libertate gallicana et contra infallibilitatem romani pontificis*, in-fol., Londres, 1665. Comme l'opuscule anglais, cet ouvrage est dédié à Charles II; en tête se trouve une *Ad pontificem maximum Alexandrum VII querimonia*, reproduite dans l'édition de 1731 des *Libertés de l'Église gallicane*.

Tabaraud, dans la *Biographie universelle* de Michaud, t. vi, p. 179; Hurter, *Nomenclator*, t. i, p. 503; t. ii, col. 99.

P. Édouard d'Alençon.

CARPINSKY Jean, théologien russe, mort à Novospassky en 1789. On a de lui un *Compendium theologiæ dogmatico-polemicæ*, Leipzig, 1786; Moscou, 1790-1810. Il traite de la sainte Écriture, de Dieu, de ses œuvres, de la providence divine, du Christ, de la grâce de Dieu, des bonnes œuvres, de l'Église, des sacrements et des fins dernières.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 378.

A. Palmieri.

CARPOCRATE. — I. Vie. II. Doctrine. III. Disciples.

I. Vie. — La vie de Carpocrate est peu connue; ce que l'on en sait se réduit aux détails suivants. Carpocrate, Καρποκρᾶς ou Καρποκράτης, était d'Alexandrie comme son prédécesseur, le judéo-docète Cérinthe, et comme ses contemporains Basilide et Valentin, deux chefs importants du gnosticisme. Il vécut dans la première moitié du IIe siècle, sous le règne d'Hadrien. Marié à une femme de l'île de Céphalénie, nommée Alexandria, il en eut un fils, Épiphane, dont il se fit l'instituteur et auquel il enseigna l'ensemble des sciences et la philosophie platonicienne. Ce jeune homme mourut à 17 ans, après avoir étonné le monde par la précocité de son esprit et l'immoralité de sa conduite, laissant un ouvrage, Περὶ δικαιοσύνης, où il avait condensé tout ce qui peut légitimer la perversion des sens; à sa mort, la patrie de sa mère lui éleva un temple et lui rendit les honneurs divins au chant des hymnes. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, iii, 2, *P. G.*, t. viii, col. 1106. Carpocrate survécut à son fils. De tous les gnostiques, il fut le plus imbu des idées platoniciennes; il se prononça contre le judaïsme par un antinomisme absolu, dont il voulut voir un exemplaire dans la personne de Jésus. Tertullien le traite de mage et de fornicateur. *De anima*, 35, *P. L.*, t. ii, col. 710.

II. Doctrine. — Grâce aux renseignements fournis par saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien et l'auteur des *Philosophumena*, on peut reconstituer, au moins en partie, la doctrine de Carpocrate et en marquer le caractère gnostique et antijudaïque.

1° *Théogonie et cosmologie.* — Au premier rang des êtres, Carpocrate place un Dieu éternel, ineffable : c'est le Père *ingenitus* d'Irénée, *Cont. hær.*, i, 25, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 680; ἀγένητος des *Philosophumena*, VII, v, 32, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 385; la monade, principe d'émanation d'abord pour les êtres spirituels et supérieurs, ensuite, mais à une longue distance, pour les anges et les vertus qui font le monde. Pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 48, *P. L.*, t. ii, col. 66; *Philosophumena, loc. cit.*, p. 385; Épiphane, *Hær.*, xxvii, 2, *P. G.*, t. xli, col. 364. Selon toute vraisemblance, ces ἄγγελοι κοσμοποιοί étaient regardés par Carpocrate comme des tyrans qui, contrairement aux vues de Dieu, faisaient peser sur les hommes un joug intolérable; d'où la nécessité d'une intervention divine pour secouer ce joug et émanciper les hommes, intervention confiée à Jésus.

2° *Christologie.* — Le rédempteur imaginé par Carpocrate porte le même nom que celui de l'Évangile, mais il n'a pas la même nature et ne joue pas le même rôle. D'après lui, en effet, Jésus n'est pas Dieu; il n'est qu'un homme comme les autres, fils de Joseph et de Marie, mais d'une nature supérieure par la justice et l'intégrité de sa vie, Pseudo-Tertullien, *Præscr.*, 48, *P. L.*, t. ii, col. 66-67; *Philosophumena, loc. cit.*, p. 385, possédant une âme ferme et pure qui se rappelle ce qu'elle a vu dans une vie antérieure. Il fut élevé selon la loi et les mœurs juives, mais il les méprisa et dut à ce mépris libérateur une vertu qui lui permettait de se soustraire à la tyrannie des anges démiurges. *Philosophumena, loc. cit.* De ce mépris du mosaïsme il fit un instrument de salut pour les hommes. C'est toute la rédemption, selon Carpocrate, qui ne parle ni des souffrances ni de la mort de Jésus.

3° *Anthropologie.* — L'homme est le composé d'une âme et d'un corps; mais l'âme appartient à un monde

supérieur où elle est née, et dont elle garde un souvenir plus ou moins net; elle n'est que de passage dans le corps, où elle est emprisonnée, on ne sait pour quel motif, mais d'où elle doit sortir, son épreuve achevée, pour réintégrer son centre d'origine. Or, pour se soustraire à la tyrannie des anges et rompre victorieusement les liens qui l'enchaînent, l'âme n'a qu'à imiter, qu'à égaler l'âme de Jésus, en faisant revivre en elle le souvenir de son état primitif et en affichant comme Jésus pour la loi mosaïque le plus souverain mépris, son triomphe et sa grandeur se mesurant exactement à ce mépris. *Philosophumena,* VII, v, 32, p. 386. C'est en cela que consiste la γνῶσις μοναδική, la science libératrice, le salut, qui ne met aucune différence entre ce que l'on appelle le bien et le mal, le juste et l'injuste. Car, comme l'enseigne Épiphane, la justice n'est qu'une κοινωνία μετ' ἰσότητος, c'est-à-dire un droit égal pour chaque homme de participer à tous les biens, non seulement à la lumière du jour, mais encore et surtout au nécessaire exercice des rapports sexuels. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1105-1108. En conséquence, sur la terre, l'âme, *omnium facinorum debitrix,* selon l'énergique expression de Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 711, doit, pour faire œuvre de salut, violer toutes les lois, parce que les lois sont l'œuvre des anges démiurges. Son devoir consiste à satisfaire toutes ses passions, à jouir de tous les plaisirs, à épuiser toute la série des crimes possibles, faute de quoi elle est condamnée, après la mort, à être réincorporée plusieurs fois s'il le faut jusqu'à ce qu'elle ait pleinement rempli cette condition indispensable. C'est ainsi que Carpocrate entendait le *donec exsolvat novissimum quadrantem* de l'Évangile. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 4, *P. G.,* t. VII, col. 682-683; Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 710; *Philosophumena,* p. 387.

Comme on le voit, la doctrine de Carpocrate emprunte à Platon la théorie de la préexistence des âmes et de la réminiscence; elle défigure complètement l'économie du dogme chrétien de la rédemption; elle nie la divinité de Jésus et aboutit à un antinomisme qui a pour point de départ une haine farouche pour tout ce qui touche à la loi de Moïse. De plus, elle y greffe la métempsycose avec un sens particulier; car ce n'est pas celle de Pythagore, qui condamnait l'âme, en punition de ses fautes, à passer par le corps de divers animaux, selon la nature ou le degré de sa culpabilité; c'est plutôt celle de Simon le Magicien, avec cette différence pourtant que Simon prétendait délivrer l'âme déchue d'Hélène, tandis que Carpocrate n'admettait pas de déchéance au sens ordinaire du mot, ou plutôt en faisait la condition absolue du salut. On se demande comment, pour légitimer une telle théorie de la métempsycose, on pouvait invoquer l'exemple d'Élie revivant dans saint Jean-Baptiste. Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 711. Toujours est-il que, dans un pareil système, l'âme devait un jour ou l'autre épuiser la série de ses épreuves, c'est-à-dire achever de parcourir le cycle des crimes, et finalement retourner à son centre supérieur. Dans de semblables conditions il ne pouvait y avoir ni damnés ni enfer; l'âme finirait par remonter au ciel, abandonnant le corps à la terre, le corps ne devant pas ressusciter. Pseudo-Tertullien, *Præscr.,* 48, *P. L.,* t. II, col. 67.

4° *Morale.* — Les conséquences d'une pareille doctrine se devinent aisément. Les œuvres ne servent de rien, observe saint Irénée; tout est indifférent; il n'y a ni bien ni mal. *Cont. hær.,* I, 25, n. 5, *P. G.,* t. VII, col. 683. Toute loi étant regardée comme l'œuvre des anges démiurges, et la haine de toute loi constituant essentiellement le salut, c'est l'immoralité érigée en système, l'instinct débridé, le vice consacré, la pratique du mal proclamée un acte de vertu, l'ordre social renversé en même temps que l'ordre moral. L'âme, par un mépris résolu de tout législateur et de toute législation, se libère d'une tyrannie, s'affranchit de toute religion positive et devient digne de Dieu, dont le but était uniquement de briser le pouvoir despotique des anges. A quoi bon dès lors le mariage et la continence! On s'explique ainsi que l'on ait fait de la communauté des femmes un droit et une règle parmi les partisans de Carpocrate. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1112. En tout cas, c'est dans un sens d'une impudeur révoltante que Carpocrate et son fils interprétaient le παντὶ αἰτοῦντι σε δίδου. Luc., VI, 30. Clément, *Strom.,* III, 6, *P. G.,* t. VIII, col. 1157.

III. Disciples. — A part Épiphane, on ne connaît pas d'autre personnage marquant parmi les partisans de Carpocrate. Ceux-ci, du reste, ne devaient guère se recruter que dans les bas-fonds de la société, surtout en Égypte et à Céphalénie. Rome, cependant, reçut, sous le pontificat d'Anicet, la visite d'une carpocratienne du nom de Marcellina, qui prêcha les abominations de la secte et fit de nombreuses victimes. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 6, *P. G.,* t. VIII, col. 685. Les sources ne disent pas si les carpocratiens pratiquaient l'ésotérisme et s'entouraient de mystère; mais il est très probable qu'ils durent imiter leurs contemporains et piquer la curiosité par l'attrait de l'inconnu. On sait du moins qu'ils faisaient usage de procédés magiques, d'incantations, de philtres, de charmes et d'invocations aux esprits qui procurent les songes. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 3, *P. G.,* t. VII, col. 682; *Philosophumena, loc. cit.,* p. 386, 387; Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, *P. G.,* t. XX, col. 317. Les initiés se reconnaissaient à un signe distinctif qu'ils portaient à l'oreille droite. Ils se réunissaient devant des peintures ou des sculptures représentant ceux qu'ils appelaient les ancêtres de la gnose, les vrais émancipés, Pythagore, Platon, Aristote; ils prétendaient même posséder un portrait de Jésus fait par Pilate. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 6, *P. G.,* t. VII, col. 685; *Philosophumena, loc. cit.,* p. 388. A un moment donné, pendant les réunions nocturnes, ils éteignaient les flambeaux, et se livraient à la débauche, ce qu'ils appelaient sacrilégement leur *agape.* Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1112. L'ennemi du salut, dit saint Irénée, inventa cette doctrine pour diffamer le christianisme, exciter contre lui l'indignation des païens et arrêter les progrès de l'Évangile. Il est de fait qu'on reprocha aux chrétiens les ignobles excès, Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, *P. G.,* t. XX, col. 320, trop réellement pratiqués par les carpocratiens, les adamites, les ophites et autres sectes aussi misérables. Les apologistes durent montrer l'invraisemblance de pareilles accusations, sans empêcher la rumeur publique de colporter ces calomnies, sans empêcher même certains esprits cultivés de s'en faire le trop complaisant écho. La secte carpocratienne ne paraît pas avoir longtemps survécu à ses fondateurs; dès le IIIe siècle, il n'en est plus question. Et quand, au commencement du IVe, Eusèbe en parle, c'est à titre de souvenir historique et comme d'une chose passée. Son succès éphémère s'explique beaucoup moins par l'originalité du système que par l'attrait de ses conséquences immorales.

S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, *P. G.,* t. VII, col. 680 sq.; *Philosophumena,* VII, IV, 32, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 385 sq.; Pseudo-Tertullien, *Præscript.,* 48, *P. L.,* t. II, col. 66-67; Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 710, 711; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1104 sq.; Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, *P. G.,* t. XX, col. 317 sq.; S. Épiphane, *Hær.,* XXVII, *P. G.,* t. XLI, col. 364 sq.; Philastrius, *Hær.,* 35, *P. L.,* t. XII, col. 1151; S. Augustin, *Hær.,* 7, *P. L.,* t. XLII, col. 27; *Prædestinatus,* 7, *P. L.,* t. LIII, col. 590; Théodoret, *Hæret. fab.,* I, 5, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 349.

D. Massuet, *Dissertationes,* diss. I, dans *P. G.,* t. VII; Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1701-1709, t. II, p. 253 sq.; Mosheim, *De rebus christianis ante Constant.,* Helmstadt, 1753, p. 363 sq.; Fuldner, *De carpocratianis,* Leipzig, 1824; Lipsius, *Zur Quellenkritik der Epiphanios,* Vienne, 1865; Smith et Wace, *Dictionary of christian Biography,* Londres, 1877-1887; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880; Duchesne, *Les origines*

chrétiennes (lith.), p. 159-161; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; Amélineau, *Essai sur le gnosticisme*, Paris, 1887, p. 153 sq.; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, col. 396.

G. Bareille.

CARRANZA (Barthélemy de). Voir Miranda.

CARRARA Barthélemy, théatin italien, né à Bergame en 1707, prononça ses vœux en 1724, et après avoir prêché et enseigné dans plusieurs villes d'Italie, il fut nommé en 1759 supérieur général de son ordre; il mourut en 1778. On a de lui plusieurs ouvrages de controverse théologique, notamment : 1° *Del rispetto alla santissima communione, operetta che ha tratto da varii insigni autori Carlo Bromato di Erano* (pseudonyme), Venise, 1743; 2° *Dell' antica preminenza del cardinalato*, Ravenne, 1756; 3° *Il primato del romano pontefice difeso contro il libro intitolato della potestà dei vescovi circa le dispense composta dal P. Antonino Pereire, e tradotto in italiano nel 1767*, Ravenne, 1769; 4° *Dell' autorità della Chiesa, discorsi nove che suprema la dimostrano ai cattolici ed agli eretici*, Ravenne, 1773; Rome, 1776.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, p. 219-232; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 58.

A. Palmieri.

CARRARIA Paul, dominicain lombard, né à Casale, régent des études à Bologne, maître en théologie en 1605, mort vers 1620. *Canonica et moralis theologia, in qua exacte regularum juris veritas juxta triplicem sensum aperitur, et multarum theologicarum legalium difficultatum clara resolutio traditur*, 2 in-fol., Bologne, 1619.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 414.

P. Mandonnet.

CARRETTO (Emmanuel Pignone del), théologien italien né à Orioli dans le royaume de Naples en 1721. Il embrassa la vie monastique dans l'ordre de Saint-Augustin, dont il fut élu secrétaire général en 1765. En 1792, Pie VI le promut à l'évêché de Suesse (Campanie), où il se distingua par son zèle apostolique et son ardeur à défendre la doctrine de l'Église contre le jansénisme et les erreurs du synode de Pistoie (1786). Il mourut le 27 septembre 1796. On a de lui : 1° *Augustinus sui interpres in explicanda gratia naturæ innocenti necessaria ad bene agendum*, Naples, 1786; 2° *Janseniani erroris calumnia a V. episcopo de Palafox sublata*. Ce dernier ouvrage a paru sous le voile de l'anonymat.

Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1841, p. 272; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 239; Id., *Eremi sacræ augustinianæ, pars prima*, Rome, 1874, p. 168-169; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 294.

A. Palmieri.

1. CARRIÈRE François, mineur conventuel, était d'Apt, et il mourut en 1665. Tout ce que nous savons de lui nous est fourni par les titres de ses ouvrages et leurs approbations; on y lit qu'il était docteur en théologie, définiteur perpétuel de son ordre, pénitencier apostolique et prédicateur du roi. Il publia : *Fidei catholicæ digestum, singula ejus dogmata et ritus Ecclesiæ juxta SS. Patrum et conciliorum doctrinam exacte declarata*, 2 in-fol., Lyon, 1657. L'éditeur, ayant arbitrairement supprimé la dernière partie de cet ouvrage, consacrée à l'histoire des papes, il la publia à part avec le titre de *Digestum chronologiæ papalis*, in-fol., *ibid.*, et la réédita sous ce nouveau titre : *Historia chronologica pontificum romanorum, cum præsignatione futurorum ex S. Malachia*, in-12, Lyon, 1663; 3e édit., *auctore religioso ejusdem ordinis... huic accessit continuatio ejusdem hist. chron. ab Alexandro VII ad Innocentium XII, fel. sedentem*, Lyon, 1694; 4° édit., Venise, 1697. Cet ouvrage fut condamné par l'Index, *donec corrigatur*, le 2 juillet 1697. Encouragé par le succès du *Digestum*, Carrière publia un petit volume, dont on a fait un in-folio dans les dictionnaires : *Medulla Bibliorum exprimens summarie quæ quilibet Veteris Testamenti liber continet et proferens ordinatam ex quatuor evangelistis seriem vitæ Christi...*, in-32, Lyon, 1660. Enfin il donna : *Commentarius in universam Scripturam sensum litteralem referens capitatim cum brevi et solida latentium et insurgentium quæstionum resolutione*, in-fol., Lyon, 1663. Le *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, des PP. Richard et Giraud, trad. italienne, Naples, 1844, lui attribue d'autres ouvrages d'une authenticité douteuse.

Moreri, *Le grand dictionnaire historique*; Richard et Giraud, *Dictionnaire*; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 136; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 323.

P. Édouard d'Alençon.

2. CARRIÈRE Joseph, treizième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice, né le 19 février 1795, à la Panouze-de-Cernon, alors du diocèse de Vabres, puis de Cahors et actuellement de celui de Rodez, mort à Lyon le 23 avril 1864. Ses premières études faites au collège de Saint-Affrique, il fut attiré par l'abbé de Sambucy à Amiens, où durant trois années il enseigna dans une petite communauté de clercs, tout en achevant ses humanités et sa philosophie. Le 29 août 1812, il entra au séminaire de Saint-Sulpice pour étudier la théologie. Déjà tonsuré à Amiens, il reçut à Saint-Sulpice successivement les ordres mineurs (4 juin 1814), le sous-diaconat (8 juin 1816), et le diaconat (31 mai 1817) des mains de M. de Latil et de M. de Boulogne. Son séminaire terminé, il demanda à entrer dans la Compagnie de Saint-Sulpice et n'étant encore que diacre fut chargé d'un cours de théologie pour les élèves que le défaut de place au séminaire de Paris, rue du Pot-de-fer, avait obligé d'envoyer à Issy. Avant ses 23 ans accomplis, il fut ordonné prêtre le 20 décembre 1817 sur une dispense signée de la propre main du pape, qui avait voulu donner cette marque d'estime à la Compagnie de Saint-Sulpice dont pas un des membres n'avait prêté serment à la constitution civile du clergé. Rappelé à Paris en 1818 pour enseigner la théologie morale, il fut ensuite chargé de ce qu'on appelait le *Grand cours* ou cours de théologie plus approfondie pour ceux qui avaient achevé les études régulières du séminaire. C'est là qu'il composa son cours de théologie si remarquable par l'abondance et la sûreté des renseignements, la clarté de l'exposition, la sagesse et la pondération des décisions; cours dont il n'édita que trois traités : sur le mariage, la justice et les contrats. Ces dernières études le mirent en relation avec les jurisconsultes les plus distingués, comme Delvincourt, Toulier, etc., qui lui témoignèrent une estime singulière pour sa science et son caractère. Son savoir, sa modestie et sa droiture furent également très appréciés au 1er concile de Baltimore en 1829 et aux conciles provinciaux de Bordeaux et de Rennes. C'est parce qu'il vit le danger du système de Lamennais qu'il se mit résolument à le réfuter, lorsqu'il était le plus en faveur. Dans son enseignement et sa conduite il fut toujours soumis aux directions du saint-siège : ainsi dans son traité du mariage il avait adopté sur une ou deux questions des opinions reçues en France par de nombreux et excellents théologiens; dès qu'il connut que le saint-siège ne les approuvait pas, il s'en exprima dans la 4e édition du *Compendium* en ces termes : *Cum nihil nobis antiquius fuerit quam in omnibus sequi Ecclesiam Romanam omnium aliarum Ecclesiarum matrem et magistram, curavimus opiniones nostras reformare, ubi eas comperimus minus consentaneas sedis apostolicæ traditionibus.* En 1850, il succéda à M. de Courson comme supérieur

général de la Compagnie de Saint-Sulpice. Voici ses principaux ouvrages théologiques : 1° *Dissertation sur la réhabilitation des mariages nuls*, où l'on traite en particulier des dispenses *in radice*, in-8°, Paris, 1828; 2e édit., considérablement augmentée, 1831; 2° *Juris cultor theologus circa obligationes restitutionis in genere theorico practice instructus*, de I. Vogler, S. J., *édit. 3a diligenter recognita, plurimis notis et observationibus præsertim de juris civilis gallici dispositionibus locupletata*, in-12, Paris, 1833, inséré dans le t. XV du *Theologiæ cursus completus* de Migne; 3° *Prælectiones theologicæ majores in seminario S. Sulpitii habitæ : De matrimonio*, 2 in-8°, Paris, 1837; Louvain, 1838; le *Compendium* de ce grand ouvrage parut, in-12, 1837, et depuis il eut 8 éditions; 4° *Prælectiones theologicæ*, etc. : *De justitia et jure*, 3 in-8°, Paris, 1839; Louvain, 1845; le *Compendium*, in-12, 1840, a eu 8 éditions; 5° *Prælectiones theologicæ*, etc. : *De contractibus*, 3 in-8°, Paris, 1844-1847; Louvain, 1846-1848; le *Compendium*, in-12, 1848, a eu 4 éditions. L'auteur a laissé en manuscrits 9 in-4° sur divers traités de théologie et des dissertations sur *le prêt à intérêt*, sur *la négociation des effets publics ; De nullitatibus a codice civili statutis*, in-8°; sur *le mont-de-piété à Paris*, sur *l'infaillibilité du pape*, etc.

M. Carrière, supérieur de Saint-Sulpice, par M. l'abbé Lamazou, vicaire général de Paris, devenu depuis évêque de Limoges, articles publiés dans le *Journal des villes et des campagnes* et imprimés ensuite, in-12, Paris, 1864; *Étude biographique sur M. Jos. Carrière*, par M. Truel, supérieur du petit séminaire de Saint-Pierre, in-8°, Rodez, 1876; *Joseph Carrière, late superior general of the sulpicians*, par T. I. O'Mahony (ancien élève de Saint-Sulpice), in-12, Dublin, 1865; *Circulaire nécrologique*, par M. H. Icard, 1864; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1159, qui se trompe en le disant *e ditione avenionensi*; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, 1900, t. II, p. 272-281, 598.

E. Levesque.

CARTANI (Augustin de), religieux théatin, né à Milan, a publié : *De maxima supernaturali Agnus Dei virtute theologica dissertatio*, Vérone, 1669, *opus argumenti novitate ac difficultate mirabile*, selon Argelati.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milan, 1745, t. I, p. 339; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 256.

A. Palmieri.

CARTANOS Joannikios, théologien grec du XVIe siècle, né à Corfou. A Venise, sur les instances d'Arsène, archevêque de Monembasie, il fut jeté en prison pour des crimes contre les mœurs, d'après Pakhôme Rousanos : εἰς αἰσχρουργίας ἐκπεσών, *P. G.*, t. CXVIII, col. 1361. Cependant, il proteste de son innocence, et affirme que sa piété et l'amour de la vérité (διὰ τὴν ἡμῶν εὐσέβειαν καὶ ἀλήθειαν) lui valurent cette mésaventure. En 1537 il publia à Venise un ouvrage intitulé : *L'Ancien et le Nouveau Testament : les fleurs et les choses nécessaires qu'ils contiennent*. Cet ouvrage, que Meyer appelle une dogmatique populaire, lui attira bien des ennuis, et le surnom d'hérétique. Dans son prologue, il déclare ne pas avoir affiché de prétentions littéraires; son travail s'adresse aux ignorants comme lui : διὰ τοὺς ἀμαθεῖς ὡς ἐμέ. Voici les griefs principaux qu'on lui reproche au point de vue théologique : Dieu créa d'abord une matière épaisse, sans forme et sans consistance, avec laquelle il créa l'homme et les êtres qui peuplent l'univers. Cartanos remplace ordinairement le terme de création par celui de naissance. Il affirme que les anges mauvais furent après leur chute jetés dans les abîmes. La pluie tomba sur eux pendant neuf jours et neuf nuits, et dans l'Écriture il est fait allusion à cet épisode dans les paroles : « Dieu sépara la lumière des ténèbres. » Adam, selon les uns, fut créé dans le ciel, selon d'autres en Égypte dans la plaine de Damas. Le paradis terrestre se trouve dans les Indes. Les animaux jouissent de la raison. Tout être créé a une âme. Le diable se changea en serpent avec figure humaine pour tromper nos premiers parents. A l'exemple du diable qui avait pris une forme humaine, Dieu s'incarna dans le sein d'une femme, et sauva le genre humain. Après sa chute Adam quitta le paradis terrestre, et voulut jeûner pour expier sa faute. Le diable vint le tenter de nouveau, et Adam l'ayant interrogé sur les motifs qui lui suggéraient cette conduite à son égard, il répondit : « Dieu m'avait commandé de l'adorer, parce que tu es fait à son image : j'ai refusé et j'ai été chassé du paradis. » On voit suffisamment par là que Cartanos a emprunté largement aux apocryphes, qui étaient lus de son temps en Grèce. L'ouvrage où il a recueilli ses explications fantaisistes porte en grec le titre suivant : Ἡ παλαιά τε καὶ νέα διαθήκη, ἤτοι τὸ ἄνθος καὶ ἀναγκαῖον αὐτῆς, ἔστι δὲ πάνυ ὠφέλιμον καὶ ἀναγκαῖον πρὸς πᾶσα χριστιανόν, Venise, 1536; réimprimé dans la même ville en 1567 avec des corrections et des suppléments : Τὸ παρὸν βιβλίον εἶναι ἡ παλαιά τε καὶ νέα διαθήκη, ἤτοι τὸ Ἄνθος καὶ ἀναγκαῖον αὐτῆς, τὸ ὁποῖον ἐτυπώθη τώρα νέα, ἐδιωρθώθησαν δὲ καὶ ἐξέθησαν τινὰ πράγματα ἐσφαλμένα, ἅπερ εἶχε πρότερον, μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας. Selon Pakhôme Rousanos, moine et écrivain grec du XVIe siècle, le livre de Cartanos est rempli de blasphèmes et d'erreurs : σχεδὸν γὰρ οὐδὲν ὀρθὸν ἐν τῇ λαοπλανεῖ αὐτοῦ βίβλῳ φέρεται; son style est d'une rudesse barbare et insolite : τὴν φράσιν βάρβαρον καὶ ἀσυνήθη, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1364. Ce jugement s'explique par le fait que Rousanos était un adversaire du langage populaire (κοινὴ γλῶσσα) néohellénique. Sathas, Ἱστορία τοῦ ζητήματος τῆς νεοελληνικῆς γλώσσης, Athènes, 1870, p. 15-23. Sorti de prison, Cartanos se rendit à Constantinople dans l'espoir que le patriarche lui donnerait un siège épiscopal en raison de ses titres littéraires. Mais il fut trompé dans son attente; le saint-synode condamna son livre, et l'excommunia lui-même. Beaucoup de membres du clergé et des laïques continuèrent cependant à lire l'ouvrage de Cartanos, qu'ils vénéraient à l'égal de l'Évangile, et qu'ils plaçaient même au-dessus, au témoignage de Pakhôme Rousanos : ὡς ἕτερον εὐαγγέλιον εἰ μὴ καὶ περισσότερον. Ils prirent le nom de Cartanites.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 593; Mingarelli, *Codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati*, Bologne, 1784, p. 274-277; on y trouve des extraits des écrits de Pakhôme Rousanos contre Cartanos; les accusations portées contre ce dernier par Rousanos sont sujettes à caution; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVe-XVIe siècle*, t. I, p. 226-233; *P. G.*, t. CXVIII, col. 1359-1363 : réédition des extraits publiés par Mingarelli; Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, t. III, p. 718; Christophore Phitétas, Περὶ Καρτάνου Δαμασκηνοῦ καὶ Παχωμίου ἐπιστολιμαία διάλεξις, Corfou, 1847; Vrétos, Ἐπιστολὴ περὶ τὸν Ἑλλογιμώτατον ἱππότην Α. Μουστοξύδην, Athènes, 1847; A. Moustoxydis, Ἑλληνομνήμων, Athènes, 1845, p. 442-452; Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 205-206; p. 6-7, n. 15; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 147-150; Meyer, *Theologische Studien und Kritiken*, 1898, p. 315-326; Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Paris, 1877, t. VI, p. λη'-μς'; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1894, t. I, p. 257; Meyer, *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 358-359; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 373; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. X, p. 100; Meyer, *Die Theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 40-41, 120-123; Gédéon, Ἑτεροδιδασκαλίαι, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τὴν ἅλωσιν, Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, t. III, p. 718-722. L'explication du *Pater* et sept discours sur des sujets moraux par Cartanos se trouvent aussi dans le Βιβλίον ὀνομαζόμενον θησαυρός, par Damascène Studite, édition de Venise, 1628.

A. Palmieri.

1. CARTHAGE (Canons du soi-disant IVe concile de). — I. Origine. II. Commentaire des canons 2-10 qui concernent les ordinations.

I. Origine. — D'après Mansi, *Concil.*, t. III, col. 945, ce synode provincial se serait tenu en 398 à Carthage sous la présidence d'Aurélius, évêque de cette ville. Deux cent quatorze évêques, entre autres saint Augustin,

y auraient assisté et seraient les auteurs de cent quatre canons ayant pour objet de rétablir en Afrique la discipline qui avait nécessairement souffert pendant l'époque des persécutions.

Or, selon Hefele, *Hist. des conciles,* trad. franç., t. II, p. 102, le résultat des études faites par les Ballerini, dans *Opera S. Leonis M., P. L.,* t. LVI, col. 879, tend à prouver que ces cent quatre canons sont à la vérité très anciens, mais que la suscription qui les attribue à un synode de Carthage tenu en 398 est bien certainement fausse. Hefele démontre ensuite que, selon toute vraisemblance, ce concile n'a pas eu lieu; puis il conclut : On peut dire d'une manière générale que ces cent quatre canons ne proviennent pas d'un seul et même synode, pas même de plusieurs synodes de Carthage, mais qu'ils ne sont qu'une collection faite par un écrivain quelconque qui a voulu réunir des canons anciens pris dans ceux des synodes d'Afrique et des autres conciles. Cette collection a été probablement faite après le commencement des discussions du pélagianisme (qui est visé dans le canon 1) et du monophysitisme, mais cependant avant la fin du VIe siècle, car alors elle a passé dans d'autres collections.

Cependant Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts,* Graz, 1870, t. I, p. 382, assigne à ces canons une origine quelque peu antérieure. Selon lui, ils exprimaient l'état de la discipline et de la liturgie dans la province d'Arles au commencement du VIe siècle, c'est-à-dire au temps de saint Césaire. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e édit., Paris, 1902, p. 350, partage cet avis et regarde la partie liturgique de ces canons comme le seul texte où l'usage gallican (du moins celui de la province d'Arles) se soit conservé pur de tout mélange. M. Malnory, *La collection canonique des Statuta Ecclesiæ antiqua rapportée à son véritable auteur, saint Césaire, évêque d'Arles,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1888, t. II, p. 428-439, a complété la démonstration de Maassen et a montré que les *Statuta* avaient été rédigés à Arles à l'époque d'une occupation et d'une persécution ariennes, qui existaient certainement au temps de saint Césaire, sans lui être beaucoup antérieure, et par un homme qui présente toutes les faces du caractère de cet évêque connues par l'histoire. La collection serait son coup d'essai, l'œuvre par laquelle il aurait préludé, dans un temps quelque peu troublé, à l'œuvre plus pacifique du grand concile d'Agde de 506. Voir CÉSAIRE D'ARLES (SAINT).

Ces canons que les anciens manuscrits intitulent : *Statuta Ecclesiæ antiqua,* ou d'autres façons analogues, n'en sont pas moins un très intéressant monument des usages de l'Église gallicane au VIe siècle. A ce titre ils méritent d'être étudiés, ceux surtout, au nombre de neuf, qui concernent les ordinations. Denzinger, *Enchiridion,* doc. IX.

II. COMMENTAIRE DES CANONS 2-10 QUI CONCERNENT LES ORDINATIONS. — 1° Les trois premiers de ces canons, Denzinger, n. 50-52, exposent successivement le rite de l'ordination de l'évêque, du prêtre et du diacre. Il n'y est fait mention que de l'imposition des mains, ce qui est d'ailleurs conforme aux sacramentaires antérieurs au Xe siècle, cf. Gasparri, *Tractatus canon. de sacra ordinatione,* t. II, p. 341 sq., et à l'usage encore actuel des Grecs. Cf. Denzinger, *Ritus Orientalium,* t. I, p. 136 sq. Par conséquent, si l'on admet avec la généralité des théologiens de notre époque que les rites essentiels des sacrements ont été spécifiquement déterminés par Jésus-Christ, de telle sorte que l'Église ne peut rien y changer ni y ajouter, il faut en conclure que l'imposition des mains est la matière essentielle unique des trois ordinations précitées. Toutefois la grande probabilité de cette doctrine n'empêche point que l'on ne doive, en pratique, dans l'Église latine, pour assurer la validité de l'ordination, s'en tenir strictement à la lettre du pontifical romain, notamment en ce qui concerne la tradition des instruments.

1. Le rite de la consécration épiscopale, décrit par le canon 2, consiste en ce que le consécrateur prononce sur l'élu les paroles consécratoires, tandis que deux évêques assistants tiennent le livre des Évangiles étendu sur la tête de l'ordinand et que les autres évêques touchent de leurs mains la tête de celui-ci.

a. Ainsi, pour une consécration épiscopale, outre le consécrateur, deux évêques assistants doivent être présents. Cette règle, qui est en vigueur chez les Grecs comme chez les Latins de date très ancienne, Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 361, note 2, n'est cependant pas une condition de validité de la consécration. Benoît XIV, *De syn. diœc.,* l. XIII, c. XIII, n. 2. — *b.* L'imposition du livre des Évangiles n'est évidemment pas d'institution apostolique, mais elle date également chez les Latins comme chez les Grecs de la plus haute antiquité. Cf. Hallier, *De sacris ordinationibus,* part. III, sect. VIII, c. IX, a. 3. Il n'en est pas de même de l'imposition des mains qui doit être faite ensuite, d'après le pontifical romain, tant par le consécrateur que par les évêques assistants, en touchant la tête de l'élu et en disant en même temps : *Accipe Spiritum Sanctum.* Ce rite qui précède immédiatement la préface consécratoire n'existe pas chez les Grecs ni dans les liturgies latines les plus anciennes. Cette addition spéciale au rite latin est donc relativement récente. — *c.* Le rite fondamental de la consécration épiscopale au VIe siècle consistait donc dans l'Église gallicane et en général dans toute l'Église latine, comme chez les Grecs, dans la bénédiction ou prière eucharistique, analogue à la préface de la messe que le consécrateur récitait en tenant les mains étendues sur l'élu. Les paroles de cette préface sont dans le missel des Francs, les mêmes que dans la liturgie romaine. Il est à croire, dit Mgr Duchesne, *op. cit.,* p. 375, qu'il ne s'est pas conservé de formule gallicane pour cette partie de la cérémonie. Le canon 2 ne mentionne pas l'onction des mains ni celle de la tête de l'élu. De fait, excepté les maronites qui le pratiquent encore aujourd'hui, les Grecs ne paraissent pas avoir connu ce rite qui fait également défaut dans l'ancienne liturgie romaine représentée par le sacramentaire léonien. *P. L.,* t. LV, col. 113. Comme le dit Mgr Duchesne, c'est du rituel gallican que l'onction et la formule correspondante ont passé dans le pontifical romain ; on les trouve en effet dans le missel des Francs. Gasparri, *op. cit.,* p. 367. Mais alors, comment se fait-il que les *Statuta antiqua,* qui contiennent la pure liturgie gallicane, passent l'onction sous silence? Il faut sans doute l'expliquer par ce fait que l'usage de l'onction ne s'est introduit ou généralisé dans la liturgie gallicane que postérieurement au VIe siècle. Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 370, note.

2. Dans l'ordination du prêtre, dit le canon 3, l'évêque doit tenir sa main étendue sur la tête de l'ordinand et le bénit, tous les prêtres présents doivent tenir leur main étendue à côté de celle de l'évêque sur la tête dudit ordinand. — *a.* Ce texte ne fait mention ni de l'onction, ni de la seconde imposition des mains sous la formule : *Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseris,* etc., mais cette dernière cérémonie n'est pas d'origine très ancienne, car elle n'est mentionnée dans aucune des liturgies romaine ou gallicane primitives. Cf. Gasparri, *op. cit.,* t. II, p. 341 sq. — *b.* Dans le rituel gallican, la « bénédiction » de l'ordinand se faisait uniquement par la prière à laquelle répond mot à mot celle du pontifical : *Deus sanctorum omnium,* etc. C'est pendant cette prière que non seulement l'évêque mais tous les prêtres présents étendaient la main sur l'ordinand. Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 371.

Ainsi la préface romaine, *Deus honorum,* que donne le missel des Francs, est une addition étrangère au rite gallican. Quoi qu'il en soit, étant donné que la vertu des formes sacramentelles de l'ordination réside dans leur sens et non dans leur longueur, il est vrai de dire que chez les Latins, gallicans ou romains, comme chez les Grecs, l'imposition des mains de l'évêque et la prière dont elle est accompagnée constituent l'essence de l'ordination presbytérale. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 1074.

3. L'ordination du diacre est ainsi décrite par le canon 4. Seul, l'évêque qui le bénit doit placer la main sur la tête de l'ordinand, parce qu'il est consacré comme ministre et non comme prêtre. — *a.* Ici encore, d'après Mgr Duchesne, p. 369, il y a entre le rite gallican et la liturgie romaine une divergence analogue à la précédente. Dans la pure liturgie gallicane, la prière finale, conservée dans le pontifical, *Domine sancte,* que l'évêque récitait en tenant la main étendue sur l'ordinand, constituait toute l'ordination du diaconat. Les autres prières et notamment la préface ou canon consécratoire : *Domine sancte... honorum dator,* etc., que contient le missel des Francs, sont des additions d'origine romaine, et motivent la même conclusion que ci-dessus. — *b.* Les paroles du canon 4 : *quia diaconus ad ministerium non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur,* ont trouvé place dans la rubrique du pontifical romain, à cet endroit de la préface où l'évêque s'interrompt pour imposer la main sur la tête de l'ordinand en disant : *Accipe Spiritum Sanctum,* etc. La rubrique explique que nul autre que l'évêque ne doit imposer la main au diacre, cet honneur étant réservé aux prêtres. Il n'est pas inutile d'observer, que dans les sacramentaires romains les plus anciens, la préface ne présente aucune interruption; les mots *Accipe Spiritum,* etc., et l'imposition spéciale des mains y relative ne s'y trouvent pas.

2° Les cinq canons suivants ont trait au sous-diaconat et aux quatre ordres mineurs, les mêmes et dans le même ordre que dans le pontifical. Toutes ces ordinations s'accomplissent par la seule tradition des instruments avec paroles correspondantes. Ces paroles, telles que les *Statuta antiqua* les donnent explicitement ou implicitement, sont les mêmes que celle du pontifical romain. Chacune de ces ordinations se termine, dans le missel des Francs, par une bénédiction ou prière spéciale qui figure également, ordinairement sans modifications dans le pontifical. Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 364 sq. Quant aux allocutions qui précèdent, dans le pontifical, ces diverses ordinations, aucune, sauf celle du sous-diaconat, n'existe dans les manuscrits parvenus jusqu'à nous; on donne la date à laquelle elles appartiennent, mais elles paraissent très anciennes. Duchesne, *op. cit.,* p. 365.

1. Le sous-diacre, dit le canon 5, quand on l'ordonne, ne reçoit pas l'imposition des mains; il doit recevoir de la main de l'évêque une patène et un calice vides, et des mains de l'archidiacre une aiguière avec sa cuvette et une serviette. — *a.* Avant la tradition de ces objets, l'évêque adressait à l'ordinand une allocution dont le texte, conservé dans le missel des Francs, forme une partie de celui qu'on lit dans le pontifical romain. — *b.* Cette allocution commence par les mots : *Vide cujus ministerium tibi traditur,* et se termine par la conclusion : *Ideo te admoneo : ita te exhibe ut Deo placere possis.* La réunion de ces deux phrases constitue précisément la formule sous laquelle se fait la tradition du calice et de la patène vides.

2. D'après le canon 6, pour l'ordination d'un acolyte, l'ordinand devait d'abord être instruit par l'évêque des devoirs de sa fonction; puis l'archidiacre lui remettait un chandelier avec un cierge, pour signifier qu'il reçoit la charge d'allumer les luminaires de l'église. De plus, il recevait une burette vide signe de la fonction de présenter à l'autel le vin de l'eucharistie. L'ordre d'acolyte, dit Mgr Duchesne, *op. cit.,* p. 366, ne paraît pas avoir été partout en usage dans les pays gallicans. A Reims, au ve siècle, il n'y en avait pas. Cette remarque tendrait à donner aux *Statuta* une portée plutôt locale que générale. Ils retraceraient l'usage de l'Église d'Arles et non celui des autres provinces des Gaules. De fait, dans le missel des Francs, l'ordre d'acolyte est intercalé entre celui des portiers et des lecteurs et il est le seul pour lequel les *Statuta* ne donnent pas distinctement la formule de tradition des instruments. Il est vrai que cette formule est implicitement donnée par le texte même du canon 6.

3. L'exorciste (can. 7) reçoit de la main de l'évêque le livre des exorcismes, tandis que le pontife lui dit : *Accipe et commenda memoriæ,* etc., comme dans le pontifical romain.

4. Pour l'ordination du lecteur (can. 8), l'évêque adresse d'abord au peuple une allocution qui suppose une élection et dans laquelle il met en relief la foi et le talent de l'élu. Ensuite, il lui remet, à la vue de tous, le livre où il devra lire et lui dit : *Accipe et esto lector verbi Dei,* etc., comme dans le pontifical, excepté deux légers changements.

5. Le portier (can. 9) est d'abord instruit par l'archidiacre de la conduite qu'il doit tenir dans la maison de Dieu, puis l'archidiacre le présente à l'évêque. Celui-ci prend sur l'autel les clefs de l'église et les remet à l'ordinand en disant : *Sic age quasi redditurus,* etc., comme dans le pontifical romain.

3° Le canon 10 des *Statuta antiqua* a trait aux chantres ou psalmistes. L'institution des chantres comme ordre dans l'Église n'arriva guère, dit Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v° *Chantre,* que vers le commencement du ive siècle. On établit alors des chefs de chant, *cantores canonici,* ainsi appelés parce qu'ils avaient rang parmi les clercs. Toutefois le texte des *Statuta antiqua* ne permet pas de confondre les chantres avec les clercs qui font partie de la hiérarchie d'ordre. L'office de chantre peut être confié à quelqu'un, dit le canon 10, par un simple mandat du prêtre et sans que l'évêque en ait connaissance. Pour constituer un chantre, le prêtre disait : *Vide ut quod ore cantas, corde credas ; et quod ore credis, operibus comprobes.* Cela suffit pour distinguer cette fonction du moindre des ordres mineurs, puisqu'ils ne peuvent en droit ordinaire être conférés que par l'évêque.

Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio,* t. III, col. 915-935; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. II, p. 98 sq.; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e édit., Paris, 1902, p. 363-376; Gasparri, *Tractatus de sacra ordinatione,* t. II; Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus.*

H. Moureau.

2. CARTHAGE (Concile plénier de). Voir Milève.

CARTHAGÈNE François, écrivain du xvie siècle, a publié un *Traité de la prédestination et de la réprobation des hommes et des anges,* Rome, 1581.

Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* t. I, p. 405.

E. Mangenot.

CARTIER Gall, bénédictin, théologien et canoniste, né à Porrentruy le 8 avril 1693, mort le 17 avril 1777. Il appartenait à l'abbaye d'Ettenheimmunster dans le Brisgau. Il y enseigna la théologie et y remplit les fonctions de sous-prieur. On a de lui : *Tractatus theologicus de S. Scriptura succinctam et perspicuam illius historiam, necnon præcipua quæ circa eam tradunt theologi complectens,* in-8°, Augsbourg, 1736; *Auctoritas et infallibilitas summorum pontificum in fidei et morum quæstionibus definiendis stabilita et adversus Illustr. D. Benignum Bossuet et episcopum Meldensem, necnon D. Honoratum Tournely sacræ facultatis Pari-*

siensis doctorem regium et emeritum professorem vindicata, in-4°, Augsbourg, 1738. Déjà pour défendre les prérogatives des pontifes romains, il avait publié la traduction latine d'un ouvrage d'un autre bénédictin : *Tractatus de auctoritate et infallibilitate summorum pontificum, auctore Matthæo Petit-Didier latinitate donatus,* in-8°, Augsbourg, 1727; *Universalis concionandi scientia,* 2 in-8°, Augsbourg, 1749; *Philosophia peripatetica,* in-8°, Augsbourg, 1756, il suit les opinions de Descartes; *Theologia universalis ad mentem et methodum celeberrimorum nostræ ætatis theologorum ac S. Scripturæ interpretum,* 5 in-4°, Augsbourg, 1757-1758.

[D. François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 179; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti,* 4 in-fol., Augsbourg, 1754, t. II, p. 71; t. III, p. 187, 304; t. IV, p. 64, 122, 249, 705, 706; Hurter, *Nomenclator literarius,* in-8°, Inspruck, 1895, t. II, col. 27; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 72.

B. Heurtebize.

CARUSIO Barthélemy, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Augustin né au XIIIe siècle. Pour son savoir il fut appelé à l'enseignement de la théologie à Paris et à Bologne. Clément VI le nomma évêque d'Urbin en 1347. Il mourut trois ans après sa consécration (1350). De longues années durant il s'adonna à l'étude des œuvres de saint Augustin et de saint Ambroise, et le fruit de ses veilles est contenu dans ses *Milleloquia,* que Pétrarque appelle *libri majoris operis quam gloriæ.* Dans ces recueils, selon un historien de l'ordre de Saint-Augustin, Carusio *tam D. Augustini mare, quam D. Ambrosii flumen supernatavit.* Les protestants, dans un but intéressé, publièrent sous un faux nom ses commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après les œuvres de saint Augustin, et en falsifièrent le texte. Carusio prit une part très active aux luttes de la scolastique au XIVe siècle, et combattit les opinions erronées de Guillaume Occam, et de Marsile de Padoue. On a de lui : 1° *Milleloquium S. Patris Augustini,* Lyon, 1555; Paris, 1645, 1672; 2° *Milleloquium D. Ambrosii,* Lyon, 1556; 3° *Commentarium tam in Vetus quam in Novum Testamentum ex omnibus S. Augustini lucubrationibus,* Bâle, 1542.

Ughelli, *Italia sacra,* Venise, 1717, t. II, col. 787; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Cologne, 1586, p. 217; Cave, *Historia litteraria,* t. II, p. 44; Possevin, *Apparatus sacer,* Venise, 1606, t. I, p. 185; Fabricius, *Bibliotheca latina,* t. I, p. 181; Gratianus, *Anastasis augustiniana,* Anvers, 1613, p. 47-48; Herrera, *Alphabetum augustinianum,* t. I, p. 105; Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus,* Rome, 1704, p. 92-95; Moreri, *Dictionnaire historique,* 1740, t. II, p. 87; Elssius, *Encomiasticon augustinianum,* p. 114; Oudin, *Commentaria de scriptoribus Ecclesiæ,* etc., t. III, col. 964; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 210-212; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. I, p. 1710-1711; Torelli, *Secoli agostiniani,* t. V, p. 616; *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1853, t. IV, p. 619; *Kirchenlexikon,* 1886, t. II, col. 2058; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ,* Tolentino, 1858, p. 79-80; Id., *Eremi sacræ augustinianæ pars prima,* p. 196-199; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* Milan, 1833, t. II, p. 282-283; Grossi, *Degli uomini illustri di Urbino commentario,* Urbin, 1819, p. 39-42; Crusenii, *Pars tertia monastici augustiniani,* Valladolid, 1890, p. 348; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 463.

A. Palmieri.

CARVAJAL Louis, fils unique de parents nobles en Andalousie, quitta tout pour se faire disciple de saint François chez les mineurs de l'observance. Il fut commissaire général de son ordre en Belgique. On dit qu'il avait étudié à Paris et qu'il y résida quelque temps. Plus tard il fut envoyé comme théologien participer aux travaux du concile de Trente. Il publia avant cette époque : *Apologia monasticæ religionis diluens nugas Erasmi,* Salamanque, 1528; Anvers, 1529. Érasme riposta, et on trouve dans ses œuvres complètes : *D. Erasmi Roterodami adversus febricitantis cujusdam libellum responsio,* dans *Opera,* Bâle, 1540, t. IX, p. 1374-1382. Carvajal répliqua par un autre écrit : *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicæ responsionis ad Apologiam... Ludovici Carvajali,* Paris, 1530, selon Hurter. Cette réponse fut condamnée *donec corrigatur,* mais aujourd'hui elle a disparu de l'*Index* ainsi que les œuvres de son adversaire. De la même période date la *Declamatio expostulatoria pro immaculata conceptione genitricis Dei Mariæ a fr. Lodovico Carvajalo... Dilutio quindecim argumentorum quæ adversum præfatam declamationem quidam eidem Lodovico Parisiis objecit,* in-8°, Paris, 1541. Cet opposant était le P. Barthélemy Spina, dominicain, qui fut maître du sacré-palais. Carvajal publia ensuite : *De restituta theologia liber unus. Opus recens in quo, lector, videbis theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam,* in-4°, Cologne, 1545. L'année suivante l'auteur, qui était à Rome, ajoutait à son livre six pages portant l'approbation du cardinal Mendoza et la réponse à quelques objections, Pérouse, 1546. Deux ans après il donnait une nouvelle édition de son livre, sous ce titre : *Theologicarum sententiarum liber unus...,* in-16, Anvers, 1548. A la fin se trouve avec une nouvelle pagination : *Oratio Loisii Carbaiali ordinis minorum habita in concilio Tridentino dominica secunda quadragesimæ* (1547). Il résulte de cette édition que l'auteur était rentré à Anvers le 1er mai 1548. On perd ensuite sa trace. Il avait pris une part active, attestée par les *Diarii,* aux discussions du concile en 1547.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.,* Rome, 1806; Joseph Gallardo, *Ensayo de una bibliotheca española,* Madrid, 1866, t. II, p. 266; Hurter, *Nomenclator,* t. IV, col. 1177; Seb. Merkle, *Concilii Tridentini diariorum,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I.

P. Édouard d'Alençon.

1. CARYOPHYLLES Jean, théologien grec du XVIIe siècle, né à Karya dans l'éparchie de Dercos. Élève de Théophile Corydalée, il adopta les principes luthériens de son maître. Sur les instigations de celui-ci, il écrivit un traité contre le terme de transsubstantiation; il y rejetait la doctrine de l'Église orthodoxe sur l'eucharistie (1644-1645). Le patriarche Parthène II le menaça d'excommunication s'il ne rétractait pas ses erreurs; il se soumit et anathématisa son ouvrage en 1645. Rentré dans les bonnes grâces du patriarche, après la mort de Théophile Corydalée, il fut nommé directeur (σχολάρχης) de l'école patriarcale de Constantinople (1646-1664) et grand logothète de la Grande Église. Il continua cependant à répandre les doctrines protestantes. En 1691, le patriarche Callinique II d'Acarnanie réunit un synode où l'on anathématisa les opinions hérétiques de Caryophylles sur la sainte eucharistie et on confirma de nouveau les décisions prises par le synode de Jérusalem (1672) contre les croyances de la Réforme. Jean Caryophylles, appelé devant le synode, convint que son enseignement était en contradiction avec celui de l'Église orthodoxe, et le rétracta par écrit. Un exemplaire de son ouvrage sur la sainte eucharistie fut déchiré par le patriarche en pleine église, et on prononça l'anathème contre ceux qui le garderaient ou le copieraient. Mélétios Syrigos, en 1690, et le patriarche Dosithée de Jérusalem, en 1694, publièrent des réfutations du grand logothète. Celui-ci, en 1693, fut obligé de se retirer en Roumanie où il mourut quelques années plus tard. On a de lui un ouvrage intitulé : Ἐγχειρίδιον περί τινων ἀπορίων καὶ λύσεων, ἢ περὶ ἐξετάσεως καὶ ἐπιβεβαιώσεων ἀναγκαίων τινῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων, Snagov (Roumanie), 1697; plusieurs lettres la plupart inédites, les vies de quelques Grecs du XVIIe siècle martyrisés par les Turcs et honorés dans l'Église grecque, une chronique du XVIIe siècle sous forme de journal, etc.

Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 446-448; t. XII, p. 105; Heineccius, *Abbildung der alten und neuen Kirche,* Leipzig,

1711, Anhang, p. 41-46; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. I, col. 1712; Melétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 472; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 374-376; Zavira, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 308-364; Procope, Ἐπιτομὴ ἀκριβοῦς ἱστορίας, dans Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. III, p. 486; Gédéon, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 86-92; Zerlentis, Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλου Ἐφημερίδες, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας, Athènes, 1890, t. III, p. 275-315; Dosithée de Jérusalem dans P. Kerameus, Ἀνάλεκτα, t. I, p. 301-302; Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert*, Munich, 1862, p. 245; Paranica, Παρατηρήσεις τινὲς εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Κωνσταντινουπόλεως πατριαρχῶν κατὰ τὰ 1676, 1675, 1694, Περιοδικὸν du sillogue grec, Constantinople, t. XI, p. 26-35; Mesolora, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1893, παράρτημα du t. I, p. 148-150; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1895, t. III, p. 45-50; Gröber, *Grundriss der rumänischen Philologie*, Strasbourg, 1898, t. II, p. 311; Bianu et Hodos, *Bibliografia romănescă veche*, Bucharest, 1902, p. 336-337; Lébédev, *Istoria greco-vostotchnoi tzerkti pod vlasviu Turok*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 683-687; le décret synodal des patriarches Callinicos et Dosithée contre Caryophylles est inséré dans l'ouvrage de Dosithée contre Caryophylles, Jassi, 1694, p. 98-108, et dans les *Opuscula* de Renaudot, Paris, 1709, p. 189-194; il a été réédité comme inédit par Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, p. 99-105; tes vies de néomartyrs grecs dans Nicodème, Νέον μαρτυρολόγιον, Venise, 1799.

A. Palmieri.

2. CARYOPHYLLES Jean Matthieu (en grec Καρυοφύλλης ou même Καρυόφιλος), théologien grec catholique du XVIe-XVIIe siècle. Il naquit à la Canée dans l'île de Crète, vers l'an 1565-1566. Après avoir achevé ses études d'humanités dans son pays natal, il entra au collège grec de Saint-Athanase à Rome, où il demeura durant 12 ou 14 années. Pendant 4 ans il fut diacre de la cour pontificale pour le rite grec, et le 14 juin 1595 il devint docteur en théologie et en philosophie. Ordonné prêtre, en mars 1596, par le cardinal Santorio, il fut envoyé en qualité de vicaire et d'administrateur dans le diocèse de Kissamos (Crète). Durant quatre années, il y déploya un zèle parfois excessif et eut des démêlés avec les dissidents orthodoxes. Les Grecs s'en émurent et par l'entremise du fameux théologien grec Mélétios Pigas, élu dans la suite au siège patriarcal d'Alexandrie, ils firent des instances auprès du Sénat vénitien pour que Caryophylles fût éloigné de l'île. De retour à Rome, il fut employé à la Bibliothèque vaticane et donna des leçons de grec au collège de Saint-Athanase. Son protecteur, le cardinal Louis Ludovisi, lui obtint le titre d'archevêque d'Iconium *in partibus*. Il mourut en 1635 et fut enseveli dans l'église du collège grec. Caryophylles fut un écrivain très fécond et un apologiste fougueux de l'Église romaine contre les théologiens grecs orthodoxes. M. Legrand donne la liste de ses ouvrages inédits dont plusieurs sont mentionnés par Allatius et Papadopouli-Comnène. Nous citerons seulement parmi ses œuvres imprimées, celles qui ont trait à la théologie : 1° Ἀντίρρησις πρὸς Νεῖλον τὸν Θεσσαλονίκην περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα, Paris, 1626, réimprimé par Roccaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, Rome, 1698, t. XIV, p. 477-513; réfutation des plus importantes objections de Nil, archevêque de Thessalonique (XIVe siècle), *De primatu papæ romani*, édit. de Saumaise, Hanovre, 1608; 2° *Noctes Tusculanæ et Ravennates*, Rome, 1621, série d'épigrammes et de pièces latines ou grecques sur les mystères des fêtes liturgiques de l'année, des féries du carême, et des dimanches de l'avent; 3° Ἀποδοκιμασία καὶ κατάκρισις τῆς ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐκδοθείσης ὁμολογίας τῆς πιστεως, εἴτουν ἀπιστίας τῶν Καλβινιστῶν ἡ συνῆται καὶ ἡ τῶν ἀναθεματισμῶν παρ' αὐτοῦ δὴ τοῦ Κυρίλλου πάλαι ἐκφωνηθέντων ἀπόρριψις, Rome, 1631, réfutation de la fameuse confession orthodoxe de Cyrille Lucaris, le fauteur du protestantisme dans l'Église grecque du XVIIe siècle; Caryophylles publia aussi une traduction latine de cet ouvrage : *Censura confessionis fidei seu potius perfidiæ calvinianæ quæ nomine Cyrilli patriarchæ Constantinopolitani edita circumfertur*, Rome, 1631, et une traduction en grec moderne : Κατακρισις τῆς ὁμολογίας τῆς πιστεως μαλισστα τῆς κακοπιστίας τῶν Καλβινιστῶν, ὁποῦ ἐτυπώθηκεν εἰς ὄνομα Κυρίλλου Πατριαρχου Κωνσταντινουπόλεως, Rome, 1632; 4° Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαριου τοῦ Γεργανοῦ ἀπὸ τὴν Ἄρτην, Rome, 1631, dirigé contre la Χριστιανικὴ κατήχησις de Zacarias Gerganos, métropolite d'Arte, écrivain grec du commencement du XVIIe siècle; il se termine par une élégie sur les malheurs de la Grèce et les résultats désastreux du schisme; 5° *Vita sancti Patris nostri Nili junioris scripta olim græce a contubernali ejus discipulo nunc latinitate donata, interprete Joh. Matthæo Caryophyllo, archiepiscopo Iconiensi*, Rome, 1624; 6° *Notæ ad exercitationes Isaaci Casauboni in Baronium*, insérées par le jésuite André Eudaimon Joannes dans la *Refutatio exercitationum Isaaci Casauboni*, Cologne, 1617, p. 125-135; 7° *Collationes græci contextus omnium librorum Novi Testamenti cum XXII codicibus antiquis manuscriptis ex bibliotheca Barberiniana*, insérées dans la *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum* du jésuite Pierre Possin, Rome, 1673, p. 460-528; 8° Caryophylles traduisit du grec en latin les Actes du concile de Florence : Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ Σύνοδος, 2 vol., Rome, s. d. (1629, d'après Zaviras p. 355) : le t. II contient l'apologie du concile de Florence par Joseph, évêque de Méthone, dont la traduction latine de Caryophylles est reproduite par Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1672, col. 734-824, et *P. G.*, t. CLX, col. 1109-1394. Caryophylles soutient contre Allatius que cet ouvrage n'est pas de Georges Scholarios, mais de Joseph de Méthone, *P. G.*, t. CLIX, col. 1107; t. CLX, col. 287. Ce même tome contient la traduction latine de la réponse de Grégoire protosyncelle (Mammas) à Marc d'Éphèse, réimprimée par Labbe, *loc. cit.*, col. 734-824, et des discours *De pace*, attribués à Georges Scholarios. Mansi, *Concilia*, t. XXXI, col. 1061-1120; *P. G.*, t. CLXX, col. 381-524. L'authenticité de ces discours est bien douteuse. *P. G.*, *ibid.*, col. 287. Caryophylles donna aussi une traduction en grec vulgaire de la *Defensio quinque capitum* : Ἑρμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων ὁποῦ περιέχει ἡ ἀπόφασις τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς Φλωρεντίας, καμωμένη εὐσεβῶς παλαιόθεν, καὶ μεταγγλωττισμένη εἰς τὸ ἰδιωτικὸν μέλημα διὰ κοινὴν ὠφέλειαν· ἡ ὁποία ἦτον ἑλληνικὰ τυπωμένη ψευδῶς εἰς τὸ ὄνομα Γενναδίου Πατριάρχου, Rome, 1628; 9° Allatius et Sommervogel attribuent à Caryophylles une version en grec moderne du catéchisme de Bellarmin, et la *Nouvelle biographie générale*, nous ne savons pas d'après quelles données, la traduction syriaque du même ouvrage : *Dottrina cristiana tradotta della lingua italiana nella siriaca*, Rome, 1633. Caryophylles collabora aux commentaires de Michel Ghisleri sur Jérémie. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1221.

Allatius, *Apes urbanæ*, Rome, 1633, p. 162-163; Id., *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 999; Nicius Erythraeus, *Pinacoteca imaginum illustrium doctrinæ vel ingenii laude virorum*, Cologne, 1645, p. 223-224; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 446; Dosithée (patriarche), Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1669, p. 19; Moreri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1740, t. II, p. 152; Rodota, *Storia del rito greco in Italia*, Rome, 1773, t. III, p. 165-166; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. I, col. 1675; *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1853, t. VII, p. 228-229; Papadopoulo-Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 204-205; Pichler, *Geschichte der Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert*, Munich, 1862, p. 208; Lämmer, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, Fribourg, 1864, p. X-XI; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 264-265; Démétracopoulo, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, Leipzig, 1871, p. 48-49; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. II, p. 389; t. III, p. 196-203, 226-227, 521-522; t. V, p. 226-227; Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1876, t. XI, p. 429; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jesus* Bruxelles, 1890, t. I, col. 1198; Evangélides,

Γεννάδιος Β' ὁ Σχολάριος, Athènes, 1896, p. 72-73; Lebedev, *Istoriia greko-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, 1901, t. II, p. 670; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 287, 447. Les écrits de Jean Matthieu Caryophylles en faveur de la primauté du pape eurent des contradicteurs en Grèce, tels que Maxime du Péloponèse, dont l'Ἐγχειρίδιον κατὰ παῦ σχίσματος τῶν Παπιστῶν parut à Bucharest en 1690; Bianu et Hodos, *Bibliografia românescă veche*, Bucharest, 1900, p. 297-298; 1902, p. 336-337; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche*, Leipzig, 1899, p. 103, et de Georges Corésios, Papadopoulo-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 46. A la bibliothèque Vallicellanc de Rome on trouve un ouvrage inédit de Caryophylles contre le moine calabrais Barlaam Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle bibliotheche italiane*, Milan, 1902, t. II, p. 203.

A. Palmieri.

CAS DE CONSCIENCE. — I. Notion théologique du cas de conscience et de sa solution. II. Principaux moyens de résoudre un cas de conscience.

I. Notion théologique du cas de conscience et de sa solution. — Dans un sens très réel, quoique moins usité, tout fait particulier sur la licéité ou l'illicéité duquel la conscience individuelle de chacun prononce un jugement moral, peut être appelé un cas de conscience. Car tout jugement de la conscience, suivant l'analyse de saint Thomas, *Quæst. disputatæ, De veritate*, q. XVII, a. 2; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXVI, a. 1, est une déduction d'un syllogisme particulier, dont la majeure affirme un principe général appelé jugement universel de la syndérèse, et la mineure établit un fait particulier auquel le principe est appliqué. Au sens le plus ordinaire et au point de vue strictement théologique, on peut définir le cas de conscience, un fait concret réel ou fictif, individuel ou social, pour lequel on décide, conformément aux conclusions de la science théologique, l'existence ou l'inexistence de certaines obligations morales.

1° Le fait doit être concret et pour l'apprécier justement au point de vue moral on devra le considérer : 1. dans l'objet spécifique d'où il tire sa moralité première et essentielle, moralité bonne si cet objet est conforme à la droite raison, moralité mauvaise s'il y a opposition entre l'objet et la droite raison, moralité spécifiquement indifférente si l'objet considéré en lui-même n'a aucune relation intrinsèque avec la règle de moralité. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XVIII, a. 2, 8. — 2. Dans ses circonstances objectives qui peuvent modifier la moralité première ou même y ajouter une nouvelle moralité, comme les circonstances de personnes, de moyens, de quantité, de lieu ou de durée. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, 10, 11. Circonstances aussi de fréquence, d'habitude, de scandale, ou d'occasion prochaine desquelles peuvent résulter la multiplication des péchés ou de nouvelles espèces morales, ou encore des obligations spéciales dont le confesseur doit exiger l'accomplissement. Parfois même, circonstance d'obligation concomitante ou indirecte, provenant du concours accidentel de divers préceptes, que telle particularité fait intervenir. Ainsi en soi l'entière absence de travail, pendant toute une existence humaine, n'est interdite par aucun précepte direct. Mais accidentellement elle peut facilement devenir un péché même grave, dans la mesure où elle constitue pour celui qui s'y adonne, un grave danger de commettre le péché, ou encore quand elle conduit à l'omission de stricts devoirs, comme certaines obligations de charité. — 3. Dans ses circonstances subjectives d'advertance entière, imparfaite ou nulle, et de consentement plus ou moins libre ou entièrement inexistant. Analyse toujours délicate puisqu'elle essaie de scruter les intimes secrets de la conscience, souvent très difficile dans sa complexité et en même temps souverainement importante à cause de l'influence prépondérante qu'elle peut avoir sur le verdict moral de licéité ou d'illicéité, de faute grave ou de faute vénielle.

2° C'est un fait concret *réel* ou *fictif*. Le cas réel est un cas vraiment existant dans toute sa réalité individuelle, sur lequel on sollicite une appréciation morale destinée à régler la conduite avant l'action, ou à rassurer la conscience et à éclairer autrui après l'événement. Le cas fictif peut être ou un cas réel dont on a omis par prudence quelques particularités, ou un cas absolument artificiel, méthodiquement combiné dans le but d'exercer le jugement théologique sur l'application des conclusions de la théologie morale, particulièrement de celles qui présentent de graves difficultés, à cause de la complexité des circonstances. Les décisions des Congrégations romaines répondent habituellement à des cas réels, tandis que les ouvrages de casuistique ne traitent que des cas au moins partiellement fictifs.

3° Le fait est individuel ou social. Individuel, s'il relève uniquement de la morale individuelle, comme tout ce qui se rapporte aux devoirs individuels envers Dieu, envers soi-même et envers des individus considérés isolément. Social, s'il relève de la morale sociale, comme tout ce qui concerne directement les obligations communes des citoyens envers l'État, celles de l'État vis-à-vis des sujets et même les droits réciproques des nations et leur légitime défense.

4° C'est un fait pour lequel on décide conformément aux conclusions de la science théologique. — 1. Il s'agit d'une décision vraiment théologique, pour laquelle la connaissance des principes généraux de la syndérèse, ou même la connaissance des conclusions immédiates de la loi naturelle et des principes révélés, ne saurait habituellement suffire. La connaissance des conclusions de la science morale naturelle et surnaturelle est requise, surtout dans les cas plus complexes où le conflit de plusieurs conclusions divergentes exige une connaissance plus complète et plus approfondie. — 2. Ce jugement théologique peut être aidé, du moins dans sa formation complète, par des décisions de l'Église ou des Congrégations romaines portant sur un cas particulier ou valables pour tous les cas similaires. — 3. Une décision vraiment théologique n'exclut point, surtout dans les solutions plus difficiles, le recours aux principes réflexes qui peuvent fournir la certitude nécessaire pour agir, ni l'emploi d'opinions n'ayant qu'une solide probabilité extrinsèque. A défaut d'autres moyens de se former une opinion plus directement scientifique, ceux-ci peuvent suffire. — 4. La décision pratique portée par l'autorité ecclésiastique ou donnée par un confesseur, un guide ou un conseiller suffisamment éclairé et prudent, loin d'être un obstacle au jugement individuel de la conscience, est, fréquemment du moins, son meilleur moyen de formation, soit que l'individu en pénétrant les motifs du jugement se l'assimile complètement, soit qu'il se repose entièrement sur l'autorité directrice ou sur la science prudente que possèdent ses chefs hiérarchiques ou les directeurs qu'il s'est choisis. Dans l'une et l'autre hypothèse, l'intermédiaire humain, ecclésiastique ou autre, ne faisant que déclarer la teneur d'une application de la règle divine, c'est vraiment cette règle divine qui atteint l'individu et le lie ou l'oblige moralement. S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De veritate*, q. XVII, a. 3, 4.

5° C'est un fait pour lequel on décide l'existence ou l'inexistence de certaines obligations morales. Donner justement l'une ou l'autre réponse, c'est résoudre un cas de conscience. Solution déclarative de la non-obligation d'accomplir tel acte ou d'omettre telle chose, ou inversement solution déclarative de l'une ou l'autre obligation. La déclaration de non-obligation peut être restreinte par des conditions ou limites qu'exigent d'autres préceptes entrant indirectement en jeu dans la circonstance. D'ailleurs, cette déclaration ne suppose point nécessairement dans l'opinion opposée le manque absolu de probabilité spéculative. L'on peut simplement affirmer l'absence de toute loi certaine et moralement obligatoire, conséquemment la pleine liberté morale d'agir. Il est même possible que dans des questions re-

levant directement de la justice, l'on ne nie point d'autre part l'existence de quelque droit au moins probable, pouvant autoriser à réclamer devant les tribunaux, parfois même à se compenser. En toute hypothèse, le théologien moraliste, en déclarant l'obligation inexistante, s'abstient de tout jugement sur la question de perfection, qu'il laisse tout entière à l'ascétique. Quant à la déclaration d'obligation, puisqu'elle est portée au nom de la règle divine d'où la science morale l'a déduite, elle impose, au nom de cette même règle, l'obligation de tel acte ou de telle omission. De cette obligation peuvent fréquemment résulter, par voie de conséquence, d'impérieux devoirs, la restitution ou compensation satisfactoire, la rupture avec telle occasion prochaine, l'abandon de tel avantage même considérable. L'étendue de ces obligations directes, indirectes ou conséquentes, pouvant dépendre de l'accidentelle intervention de tel autre principe ou précepte, devra être prudemment déterminée pour chaque situation concrète.

II. Principaux moyens de résoudre un cas de conscience. — 1° *Direction fournie par l'autorité des Écritures.* — 1. La doctrine morale positivement enseignée dans l'Écriture, sur les devoirs imposés par la loi naturelle ou sur les commandements qui constituent la loi chrétienne, doit servir de règle pour tous les cas nécessairement soumis à l'autorité de cette doctrine. Ainsi d'après la doctrine évangélique sur l'indissolubilité du mariage, Matth., xix, 3 sq., l'on conclura à l'absolue illicéité du divorce qui prétend rompre le lien matrimonial. — 2. L'approbation formelle, spécialement donnée par l'Écriture elle-même à tel acte particulier, permet de porter le même jugement sur un acte identique dans des conditions suffisamment similaires. Nous n'examinerons point ici ce qui, en regard de l'infaillible vérité de l'inspiration scripturaire, constitue une formelle et spéciale approbation donnée par l'écrivain sacré. Remarquons cependant que tout acte accompli par un personnage, d'ailleurs loué dans l'Écriture, n'est point, par le fait même, approuvé si l'on n'est point positivement autorisé par le contexte à le considérer comme tel. S. Augustin, *Contra mendacium*, c. ix, n. 22, *P. L.*, t. xl, col. 532. L'on doit aussi soigneusement distinguer entre une approbation positive, entraînant la licéité morale de l'acte, et une tolérance purement légale, qui n'est que l'absence de toute répression et dont on ne peut rien conclure en faveur de la légitimité morale. On sait que quelques théologiens ne revendiquent que cette tolérance légale pour la pratique du divorce chez les Juifs. — 3. Inversement, du blâme positivement porté par le texte sacré contre certains actes, l'on peut conclure leur illégitimité dans des circonstances vraiment analogues, par exemple I Reg., xiii, 13 sq.; xv, 11 sq., et beaucoup de blâmes portés par les prophètes dans l'accomplissement de leur ministère comme dans Is., iii, ou par le divin Sauveur dans ses discours publics comme dans Matth., xxiii; Luc., vi, 24 sq., ou par les apôtres dans leurs Épîtres inspirées, par exemple Jac., v, 1 sq. — 4. La réponse scripturaire à quelques questions pratiques doit diriger dans la solution de cas analogues; ainsi Matth., xii, 2 sq.; Marc., ii, 25 sq.; Luc., xiv, 5, pour le repos sabbatique; Matth., xxii, 17 sq., pour l'accomplissement de ce qui est vraiment dû à César; Matth., xv, 2, relativement à la prescription traditionnelle de la purification des mains avant le repas; Matth., xix, 3, relativement au divorce *quacumque ex causa;* Rom., xiii, sur l'obéissance due aux pouvoirs établis et les devoirs qu'elle comporte; Rom., xiv, xv; I Cor., viii, sur la manducation des viandes offertes aux idoles; I Cor., vii, pour certaines questions relatives au mariage, au célibat et à la virginité.

2° *Direction donnée par l'autorité doctrinale du souverain pontife.* — Cette direction devra être demandée : 1. Aux décisions du saint-siège condamnant de fausses solutions, laxistes ou rigoristes, témérairement données à des cas de conscience. Comme exemples de solutions laxistes ainsi réprouvées, nous citerons particulièrement la plupart des 45 propositions condamnées par Alexandre VII le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666, Denzinger, *Enchiridion*, n. 972 sq.; voir t. i, col. 730 sq.; la plupart des 65 propositions condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679, Denzinger, n. 1018 sq.; les 5 propositions relatives au duel condamnées par Benoît XIV, le 10 novembre 1753, Denzinger, n. 1343 sq.; quelques propositions condamnées dans le *Syllabus*, notamment la proposition 62e qui contient un cas de conscience relevant à la fois de la morale et du droit international. — 2. Aux décisions positives du saint-siège, relatives à des questions immédiatement pratiques, comme l'usure, encyclique de Benoît XIV, *Vix pervenit*, du 1er novembre 1745, Denzinger, n. 1318 sq.; la défense d'interroger sur le nom du complice, bref de Benoît XIV du 7 juillet 1745, Denzinger, n. 1323; le décret de Benoît XIV sur le baptême des enfants des juifs, dans sa lettre du 28 février 1747, Denzinger, 1333 sq.; voir col. 341 sq.; beaucoup d'instructions du saint-siège relatives aux mariages mixtes, pendant les deux derniers siècles.

3° *Direction provenant des Congrégations romaines.* — 1. Par la condamnation positive de telles pratiques ou de solutions erronées et de fausses interprétations d'une loi morale ou canonique; c'est le cas de nombreuses réponses du saint-office réprouvant telle pratique superstitieuse, condamnant telle coopération comme intrinsèquement mauvaise du moins dans telle circonstance, ou rejetant telle interprétation d'empêchements ecclésiastiques du mariage. — 2. Par l'explication positive de la nature, de l'extension ou de l'application d'une loi morale ou simplement ecclésiastique dans diverses circonstances. On peut citer particulièrement en ce sens de nombreuses décisions, émanant principalement du saint-office, et déterminant les devoirs strictement obligatoires dans les diverses questions de coopération avec les hérétiques ou avec les infidèles, de fréquentation des écoles proclamées neutres, de législation concernant le mariage qu'un chrétien avait antérieurement contracté dans l'infidélité, ou les empêchements matrimoniaux entre chrétiens. — 3. Parfois seulement par une décision simplement pratique ou purement permissive, donnant toute autorisation morale pour agir dans tous les cas similaires, mais sans aucune définition doctrinale qui termine toute controverse théorique. Telles sont particulièrement les réponses : *inquietandi non sunt*, ou réponses similaires. — 4. Quelquefois même par une réponse particulière pour tel cas spécial, sans que l'on soit autorisé, par le fait même et nécessairement, à l'étendre aux cas similaires; telles sont particulièrement beaucoup de décisions de la Sacrée Pénitencerie. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 2e édit., Paris, 1890, p. 25.

4° *L'autorité des Pères.* — L'histoire de la casuistique (voir ce nom) fournira quelques indications sommaires sur la manière dont les Pères ont traité les principaux cas de conscience soumis à leur appréciation. Nous nous bornerons ici à ces trois observations : 1. Le consentement moralement unanime des Pères sur des décisions pratiques données par eux comme strictement imposées par la loi chrétienne, telles que l'obligation de confesser sa foi ou celle de réparer le scandale de l'apostasie ou de garder strictement l'indissolubilité matrimoniale, est, dans les matières morales, aussi bien que dans les questions dogmatiques, strictement obligatoire pour tout catholique. Ordinairement d'ailleurs, les points sur lesquels cet accord se rencontre ainsi unanime, sont, d'autre part, suffisamment certains. — 2. Quand le consentement des Pères n'a point ce caractère d'unanimité, surtout quand les Pères, d'après

la teneur de leur exposition, parlent en leur nom personnel, leur autorité ne s'impose point nécessairement à notre acceptation. Elle n'a en réalité que la valeur inhérente aux arguments mêmes qu'ils emploient. Cette assertion est encore plus particulièrement vraie quand il s'agit de questions où se mêlait encore à cette époque beaucoup d'obscurité ou d'incertitude. — 3. Une opinion des Pères, quelle qu'elle soit et de quelques suffrages qu'elle ait été revêtue, doit être complètement écartée, quand elle a été ultérieurement contredite par des déclarations positives de l'Église ou par des réponses formelles des Congrégations romaines.

5° *L'autorité des théologiens moralistes.* — Les remarques que nous venons de faire sur la casuistique des Pères, s'appliquent également à la casuistique théologique, qui prend à partir du XIIIe siècle un développement considérable. Nous croyons même qu'elles doivent être appliquées à la casuistique probabiliste considérée dans ses articles principaux, telle qu'elle commence à se formuler vers la fin du XVIe siècle pour se systématiser plus complètement un peu plus tard. Si cette doctrine présente, dans son histoire, quelques divergences secondaires, ardemment discutées par des écoles rivales, elle contient aussi des conclusions communément admises en ce qu'elles ont de nettement opposé aux systèmes rigoristes, conclusions d'ailleurs entrées dans la vie pratique des fidèles avec une tacite approbation de l'Église, toujours vigilante gardienne de l'intégrale vérité doctrinale, dogmatique ou morale. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 84 sq. Quant aux points sur lesquels ce commun accord n'existe pas, il sera loisible de suivre les opinions que les règles théologiques du probabilisme modéré permettent de considérer comme suffisamment fondées, suivant la matière dont il s'agit dans l'espèce, et suivant la qualité des théologiens sur l'autorité desquels cette probabilité repose, pourvu qu'aucune décision postérieure des souverains pontifes ou des Congrégations romaines n'ait réprouvé ou infirmé ces opinions.

6° *Rôle de la science morale dans la solution des cas de conscience.* — Par science morale nous entendons ici la connaissance raisonnée des conclusions de la théologie morale. — 1. Cette connaissance est nécessaire pour apprécier dans son exacte vérité objective toute la moralité concrète de l'acte, surtout dans certaines questions très délicates, comme le caractère de malice ou de non-malice intrinsèque de certaines coopérations, le conflit de plusieurs préceptes positifs ou l'appréciation de certaines causes excusantes en face d'obligations graves ou de dangers sérieux, surtout quand le bien commun peut être mis en grave péril. — 2. Cette science est non moins nécessaire pour apprécier exactement les éléments subjectifs de l'imputabilité morale, la pleine connaissance et l'entière advertance, en regard des divers degrés d'ignorance et de bonne foi, ainsi que le plein et délibéré consentement, en regard des obstacles intérieurs ou extérieurs qui peuvent l'empêcher ou le diminuer. — 3. Cette science est encore nécessaire pour la prudente application à chaque individu, surtout en face de l'obligation qui peut incomber au confesseur d'avertir ou d'instruire le pénitent encore dans une entière bonne foi. — 4. Il est donc évident que si la prudence naturelle du jugement et l'expérience acquise peuvent aider considérablement dans l'application de la science morale, elles ne peuvent suffire sans elle, ni à plus forte raison prétendre se substituer à elle. On connaît les graves paroles de saint Alphonse de Liguori sur la nécessité de la science morale pour décider les cas soumis au tribunal de la pénitence. *Theologia moralis*, l. VI, n. 628; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 99 sq.; *Praxis confessarii*, n. 17 sq.

Bien que la notion théologique du cas de conscience et de sa solution ne soit point directement traitée par les théologiens moralistes ni même par les casuistes, elle se déduit suffisamment de leur enseignement sur la conscience et sur les actes humains. Nous renvoyons donc à la bibliographie de l'article CONSCIENCE. Cependant on peut particulièrement consulter : Zaccaria, *De locis moralis theologiæ*, en tête de la *Theologia moralis* de Lacroix, Paris, 1866, t. I, p. 7 sq.; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 2e édit., Paris, 1890, p. 16 sq.; Hogan, *Études du clergé*, trad. Boudinhon, Paris, 1901, p. 268 sq., et les autres ouvrages indiqués à l'article CASUISTIQUE comme traitant de la nature, du rôle et de l'apologie générale de la casuistique.

E. DUBLANCHY.

CAS RÉSERVÉS. Voir RÉSERVE.

CASAJOANA Valentin, théologien dogmatique, né à Castellgah (Barcelone) le 29 décembre 1828, entra dans la Compagnie de Jésus le 8 novembre 1850. Il enseigna la philosophie à Salamanque, à Naples, à Veruela (Espagne), à l'université grégorienne de Rome, et mourut à Barcelone le 28 mai 1889. Outre une édition du *Compendium theologiæ moralis* de Gury, enrichie de notes concernant le droit espagnol, Barcelone, 1882, on a de lui des *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ..., De religione revelata et de Ecclesia*, Barcelone, 1888; *De Deo, ibid.*, 1889; *De sacramentis, ibid.*, 1890; ouvrages estimés pour la partie scolastique.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 794; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1222; *Civiltà cattolica*, 14e série, t. I, p. 81 sq.

P. BERNARD.

CASAL Gaspar, théologien portugais, né à Santarem en 1510. Il entra dans l'ordre de Saint-Augustin en 1526, et en 1542 obtint le diplôme de docteur en théologie à l'université de Coïmbre. Pour ses vertus et son savoir, il fut nommé évêque de Funchal dans l'île de Madère (1551). Il prit part au concile de Trente, et de retour en Portugal, il fut transféré d'abord au siège de Léiria, et ensuite à celui de Coïmbre. Sa mort eut lieu en 1584. On a de lui : 1° *Primus tomus operis quadripartita justitia nuncupati continens libros tres, in quibus omnium quotquot exstant theologorum conquisitis, excussis probeque digestis sententiis, orthodoxa de justificatione nostra fides asseritur, et hæreticorum errores eliduntur*, Venise, 1563, 1565, 1668. Dans sa *Bibliotheca Lusitana*, Barbosa Machado ne tarit pas de louanges sur cet ouvrage : *Quam reconditæ theologiæ supellectilem! quam validissimorum argumentorum vim cui nemo non manus dederit, reperi. Divinum ipsum Augustinum hæreticorum flagellum, quin potius Dei Spiritum, quem et Paulus se habere fassus est, eruditissimo, sanctoque episcopo adfuisse credas!* 2° *Axiomatum christianorum libri tres ex diversis Scripturis et sanctis Patribus adversus hæreticos antiquos et modernos*, Coïmbre, 1550; Venise, 1563; Lyon, 1593; 3° *De sacrificio missæ, et sacrosanctæ eucharistiæ celebratione per Christum in cœna novissima libri tres in quibus tredecim his de rebus articuli in sacra œcumenica synodo Tridentina propositi in examen revocantur, orthodoxa fides asseritur, et adversariorum errores eliduntur*, Venise, 1563; Anvers, 1566; 4° *De cœna et calice Domini libri tres ad Pium IV pontificem maximum*, Venise, 1563; 5° *De justificatione humani generis*, Venise, 1600.

Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. II, p. 341; Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 230; Antoine de la Purification, *De viris illustribus antiquissimæ provinciæ lusitanæ ordinis eremitarum S. Augustini*, Lisbonne, 1642, p. 28-31; F. Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. I, p. 303; Gratianus, *Anastasis augustiniana*, p. 76-77; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 212-213; Moreri, *Dictionnaire historique*, t. III, p. 281; Torelli, *Secoli augustiniani*, Bologne, 1678, t. VIII, p. 258; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 275-276; Id., *Eremi sacræ augustinianæ pars altera*, Rome, 1875, p. 182-184; Crusenii, *Pars tertia monastici augustiniani*, p. 699; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, t. XLIV, p. 372-376.

A. PALMIERI.

CASARUBIOS (Antoine de), frère mineur de la régulière observance dans la province de Saint-Jacques en Espagne, surnommé le Compilateur, publia un *Compendium privilegiorum fratrum minorum necnon et aliorum mendicantium ordine alphabetico congestum*, Valladolid, 1525; in-12, Venise, 1532; Paris, 1578, 1582, 1590. L'édition de 1578 avait été publiée par les soins du P. Cheffontaines, général des mineurs de l'Observance. Peu après, le P. Jérôme de Sorbo, plus tard général des mineurs capucins, revit ce *Compendium* et le publia *reformatum secundum decreta sacri conc. Tridentini ac summ. pontificum qui a Clemente VII usque ad Clementem VIII fuere*, et il y ajouta des *Annotationes valde notabiles P. Antonii de Corduba*, in-4°, Naples, 1595; Brescia, 1599; Venise, 1603, 1609, 1617; Cologne, 1619.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Bernard de Bologne, *Bibliotheca script. ord. capuccinorum*, Venise, 1747; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca f. m. capuccinorum prov. Neapolitanæ*, Naples, 1886.

P. Édouard d'Alençon.

CASATI Paul, né à Plaisance le 23 novembre 1617, entra dans la Compagnie de Jésus en 1634, et enseigna la physique, puis la théologie au collège romain. Possédant à un degré remarquable les sciences naturelles, aussi bien que la science sacrée, il mérita d'être choisi, en 1651, pour aller à Stockholm éclairer les derniers doutes de la reine Christine et achever sa conversion au catholicisme. Il fut aussi recteur de l'université de Parme pendant plus de trente ans, et mourut dans cette ville le 22 décembre 1707. Outre des travaux relatifs à la physique, à la géométrie et à la mécanique, qui lui firent un nom honorable parmi les savants de son temps, on a de lui un traité sur les anges : *De angelis disputatio theologica*, in-4°, Plaisance, 1703.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 647; *Mémoires de Trévoux*, août 1708, p. 1453-1460; Niceron, *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. x, p. 296; Ranke, *Die Römischen Päpste... im xvi und xvii^ten Jahrhundert*, Berlin, 1836, t. iii, p. 463-466; De Backer et Sommervoget, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. ii, col. 799-808; *addenda*, p. ix; Hurter, *Nomenclator*, t. ii, col. 659; J. Burnichon, *La reine Christine*, dans les *Études*, 1880, t. xlii, p. 817 sq.

P. Bernard.

1. CASIMIR CASANI DE MARSALA appartenait à la province des mineurs capucins de Palerme, où il remplit toutes les charges y compris celle de provincial à deux reprises différentes. Il se donna ensuite tout entier à la composition des divers ouvrages qui suivent : *Dissertationes mystico-scholasticæ adversus pseudo-mysticos hujus ævi, seu contra molinosiosos larvatos, fuco purgationis passivæ decipientes animas... ostenditur etiam Deum non permittere dæmonem incubum vi opprimere virum aut mulierem omnino renuentem...*, in-4°, Palerme, 1648; cet ouvrage fut imprimé par ordre de l'Inquisition de Sicile, dont l'auteur était consulteur et qualificateur; *Crisis mystico-dogmatica adversus propositiones Michaelis Molinos ab Innocentio XI proscriptas*, 2 in-4°, *ibid.*, 1751-1752; *Tractatus de amore erga Deum, in quo impugnantur propositiones archiep. Cameracensis D. Francisci de Fénelon Salignac*, in-4°, *ibid.*, 1751; *La via di mezzo nel cammino della perfezione*, in-4°, *ibid.*, 1753; *Il mese contemplativo delle perfezioni divine*, in-4°, *ibid.*, 1756.

Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum, Rome, 1852; Hurter, *Nomenclator*, t. ii, col. 1300.

P. Édouard d'Alençon.

2. CASIMIR DE TOULOUSE, frère mineur capucin de la province monastique de Toulouse, faillit être tué par les protestants dans une bagarre à Millau, alors qu'il était encore étudiant en théologie (1663). En 1666 on le trouve lecteur de philosophie à Narbonne, puis à Montpellier et à Perpignan, où il mourut à l'âge de 40 ans en 1673 ou 1674. Le P. Casimir embrassa dans son enseignement les idées nouvelles alors en philosophie, que l'on trouve défendues dans son ouvrage : *Atomi peripateticæ, sive tum veterum tum recentiorum atomistarum placita, ad neotericæ peripateticæ scholæ methodum redacta*, 6 in-12, Béziers, 1674. Ses théories soulevèrent des controverses dans son ordre et même au dehors, car les volumes ii-vi furent condamnés par l'Index, le 26 novembre 1680, *donec corrigantur*. Il publia aussi la *Vie du duc de Modène, capucin, ibid.*, 1674, et la *Vie de sœur Jacquette Buchelier*, 1669, plusieurs fois rééditée.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis min. capuccinorum*, Venise, 1747; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ*, Rome, 1894; Id., *Toulouse chrétienne : Histoire des capucins*, 3 in-12, passim ; Hurter, *Nomenclator*, t. ii, col. 46, note 1.

P. Édouard d'Alençon.

CASIMIRI François Antoine, né à Brindisi, religieux conventuel de Saint-François, mourut dans les premières années du xviie siècle à l'âge de cinquante ans. Après avoir enseigné la théologie en divers couvents de son ordre, notamment à Naples, il avait été placé à la tête de la province de Saint-Nicolas de Bari en 1607. Nous avons de lui : *Scotus dilucidatus in secundo Sententiarum libro mirifico, brevi ac facili ordine in quo etiam omnes controversiæ inter D. Thomam et Scotum... facillime explicantur*, in-8°, Naples, 1597, 1607. Il laissait en manuscrit des *Commentaria in IV Sententiarum librum*, et un ouvrage italien : *Selva topica di materie scolastiche applicabili agli Evangeli di Quaresima*.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 224; Hurter, *Nomenclator*, t. i, p. 49.

P. Édouard d'Alençon.

CASNEDI Charles Antoine, né à Milan le 5 mars 1643, entra dans la Compagnie de Jésus le 30 juillet 1663. Il enseigna pendant quatorze ans la philosophie et la théologie à Milan, et exerça en même temps un ministère très fructueux dans les retraites. Il évangélisa ensuite l'île de Corse; puis, en 1683, suivit en Espagne D. Thomas Henriquez de Cabrera, amiral de Castille, qui l'avait demandé pour confesseur. En 1705, il se rendit à Lisbonne, où il y fit bâtir avec les libéralités de Cabrera le collège des missionnaires des Indes. Il mourut à Badajoz, le 11 mai 1725. Ses ouvrages théologiques sont consacrés à la défense du probabilisme et à la réfutation du molinosisme : *Crisis theologica, in qua selectiores et acriores hujus et elapsi sæculi controversiæ, subsecutura in elencho legendæ, discutiuntur. Tomus primus*, in-fol., ex typographia Regia Deslandesiana (sic), 1712; *Crisis theologica, in qua selectiores et acriores de probabilitate controversiæ... discutiuntur. Tomus secundus, ibid.*, 1712; *Crisis theologicæ. Tomus tertius. Duplex Gordius conscientiæ nodus, unde in incertis certitudo conscientiæ, et an satis certitudo reflexa certæ probabilitatis, perfectissima Deiparæ, et angelorum praxi, et omnium scolarum calculo solutus. Quæstio novissima contra paucos neotericos. Accedit ad calcem digressio de sacramento pœnitentiæ ad normam decretorum pontificiorum, ibid.*, 1712; *Crisis theologicæ, in qua contra Michaelem de Molinos, et recentissime exortos, et damnatos cæco-mysticos, eucharistice transubstantiatos, sublimiora theologiæ mysticæ arcana, intermixta difficiliorum a pontificibus damnatarum expositione, necnon novis et curiosis practicis digressionibus, non tentata hactenus scholastica methodo tractantur. Tomus quartus*, Lisbonne, 1719; *Crisis theologicæ, in qua pleræque difficiliores ab Alexandro VII et VIII, ab Innocentio XI et nuper-*

rime a SS. D. N. papa Clemente XI damnatæ, insertis pluribus æque arduis ac novis quæstionibus, præcipue ad utrumque judiciale internum et externum forum spectantibus, discutiuntur. Tomus quintus, Lisbonne, 1713. Le P. Casnedi, par les doctrines qu'il défendait et par le succès même de ses écrits, excita l'animosité des jansénistes. Les *Nouvelles ecclésiastiques,* année 1756, p. 197, firent une censure amère de la *Crisis theologica.*

Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium,* art. *Casnedi;* De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 810 sq.; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1244; *Réponse au livre intitulé: « Extraits des Assertions, » 3e partie,* in-4°, 1765, p. LXXII-LXXIII.

P. BERNARD.

CASSANDRE Georges, théologien belge, né en 1515 à Bruges ou dans l'île de Gassandt, mort à Cologne le 3 février 1566. Il était reçu en 1532 maître ès arts à Louvain et devenait ensuite professeur de belles-lettres à Bruges. Connaissant la théologie, le droit, les langues anciennes, il s'appliqua tout d'abord à l'Écriture sainte, puis aux controverses théologiques. Avec raison on lui a reproché de s'être montré trop conciliant envers les hérétiques de son époque et d'avoir accordé une trop grande importance à leurs ouvrages. Il méconnaissait l'autorité du concile de Trente tout en reconnaissant celle des conciles de l'antiquité. Sa principale tentative de conciliation entre les protestants et les catholiques fut celle qu'il entreprit sur les désirs de l'empereur Ferdinand Ier et de son successeur Maximilien II. Pour cette circonstance, ne pouvant prendre part aux conférences, il composa un écrit : *Consultatio de articulis religionis intra catholicos et protestantes controversis.* Cet ouvrage, où Cassandre accorde beaucoup trop aux protestants, n'était pas destiné par son auteur à être publié; il ne parut qu'après sa mort, in-4°, Cologne, 1577. Grotius en donna une édition annotée en 1642. Parmi les autres écrits de G. Gassandre on remarque : *De viris illustribus in sacris Bibliis usque ad Regum historiam,* in-8°, Cologne, 1550; *Honorii Augustodunensis de prædestinatione et libero arbitrio dialogus,* in-8°, Cologne, 1552; *B. Vigilii martyris et episcopi Tridentini opera,* in-8°, Cologne, 1555; *Hymni ecclesiastici præsertim qui Ambrosiani dicuntur,* in-4°, Cologne, 1556; *Liturgica, de ritu et ordine dominicæ cœnæ celebrandæ,* in-8°, Cologne, 1558; *Ordo romanus de officio missæ,* in-8°, Cologne, 1558; *Acta colloquii Cassandri cum duobus anabaptistis,* 1558, 1565; *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio,* ouvrage qui parut à Bâle en 1561 sans nom d'auteur et fut attaqué par Calvin qui le crut du jurisconsulte François Baudoin; Cassandre répliqua par : *Defensio traditionum veteris Ecclesiæ et SS. Patrum adversum J. Calvini criminationes,* in-4°, s. l. (1562), sous le nom de *Veranus Modestus Pacimontanus*; *De baptismo infantium testimonia veterum, de baptismo infantium doctrina catholica, de origine anabaptiscæ sectæ,* in-8°, Cologne, 1563; *De sacra communione christiani populi in utraque panis et vini specie consideratio,* in-4°, Cologne, 1564. Les œuvres de G. Cassandre auxquelles ont été ajoutées 117 lettres ont été publiées à Paris, in-fol., 1616.

Valère André, *Bibliotheca belgica,* in-8°, Louvain, 1643, p. 259; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle,* in-8°, Paris, 1703, p. 147; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 11.

B. HEURTEBIZE.

1. CASSIEN Jean. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. VIE. — Jean Cassien, le législateur et le peintre de la vie monastique dans le sud de la Gaule, naquit, probablement vers l'an 360, d'une famille pieuse et riche; sa patrie est incertaine et controversée; on le fait naître ordinairement, soit en Scythie, Gennade, *De scriptoribus eccl.,* c. LXI, *P. L.,* t. LVIII, col. 1094-1095; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles,* Paris, 1709, t. XIV, p. 740; soit dans la Gaule méridionale, Noris, *Historia pelagiana,* l. II, c. I, Florence, 1673, p. 81; Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus,* Hambourg, 1833, t. II, p. 10; Paucker, *Die Latinität des Joh. Cass.,* dans *Romanische Forschungen,* Erlangen, 1886, t. II, p. 391; Petschenig, *Corpus script. eccl. Lat.,* Vienne, 1888, t. XVII, prolegomena, p. II sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 465; Grützmacher, dans *Realencyclopädie,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 746; et, d'une façon plus précise, en Provence, sur les côtes de la Méditerranée. Luc. Holstenius, *Præf. ad regulas monachorum,* c. III; Ampère, *Hist. littéraire de la France,* 2e édit., Paris, 1867, t. I, p. 422. De nos jours, A. Hoch, *Theol. Quartalschrift,* 1900, p. 43-69, et S. Merkle, *ibid.,* 1900, p. 419-441, ont placé le berceau de Jean Cassien, celui-là en Syrie, celui-ci en Bulgarie, dans les plaines de la Dobroutschka. Bardenhewer, *op. cit.,* 2e édit. franç., Paris, 1904, t. II, p. 465, se rallie à cette dernière hypothèse. On ne sait pas au juste où Cassien avait étudié. Ce qu'il y a de sûr, c'est que son éducation fut très soignée et qu'il se familiarisa dès l'enfance avec l'antiquité classique; il se plaindra plus tard, *Coll.,* XIV, 12, *P. L.,* t. XLIX, col. 976-979, qu'au milieu des veilles sacrées, parmi les mélodies des Psaumes, quand il veut élever son âme à Dieu dans la prière, les histoires des anciens héros et les récits des poètes lui reviennent en mémoire et hantent son imagination.

Il se voua, jeune encore, à l'état monastique dans un cloître de Bethléhem, avec un certain Germain, son ami et son aîné de quelques années. Vers 385, le désir d'avancer dans la science de la perfection et dans la vertu les entraîna l'un et l'autre, comme saint Basile avant eux, dans les déserts de l'Égypte, véritable patrie du cénobitisme chrétien. Au moment du départ, leurs frères de Bethléhem, craignant pour les deux pèlerins les séductions de la Thébaïde, leur firent jurer solennellement de revenir en Palestine le plus vite possible. *Coll.,* XVII, 2, *P. L.,* t. XLIX, col. 1047. Cassien et Germain ne laissèrent pas de s'enfoncer, sept années durant, de déserts en déserts, toujours accueillis avec cordialité par les solitaires, toujours attirés plus avant par la renommée de quelque saint personnage, de quelque couvent célèbre. Puis, après être allés à Bethléhem solliciter la prorogation de leur congé, ils s'empressèrent de retourner en Égypte, et y passèrent environ trois ans. Peut-être en furent-ils chassés par l'explosion de la querelle du patriarche d'Alexandrie, Théophile, et des moines anthropomorphites du désert de Scété. *Coll.,* X, 2, *P. L.,* t. XLIX, col. 821-823. Au commencement du Ve siècle, en 401, on trouve les deux amis à Constantinople, où Cassien se fait l'élève et s'imprègne de l'esprit de saint Chrysostome, qui l'ordonne diacre. En 405, après le second bannissement de son maître, Cassien ira, au nom du clergé fidèle de Constantinople, à Rome, pour appeler la protection du pape saint Innocent Ier sur l'archevêque proscrit. C'est à Rome, ce semble, qu'il fut ordonné prêtre.

Cassien, sa mission remplie, continua-t-il d'y résider, ou voulut-il revoir encore l'Orient? Impossible de le savoir. Quelles raisons, d'ordre politique ou d'ordre personnel, l'ont ensuite décidé à se fixer dans la Provence? Autre mystère. Toujours est-il que, vers 415, le nom de Germain disparaît et que Cassien arrive à Marseille, pour n'en plus sortir. Il y ouvrit deux monastères, l'un d'hommes, l'autre de femmes, qui furent tous les deux, au milieu des dévastations des Barbares, des asiles de paix et des foyers de vie intellectuelle. Par ces deux fondations, qui n'ont pourtant pas été les premières en Occident, comme par les

ouvrages dont je vais parler, Cassien contribua puissamment à la diffusion de l'institut monastique en Gaule et en Espagne. Il mourut vers 435. Saint Grégoire le Grand, dans sa lettre à l'abbesse Respecta de Marseille, *P. L.*, t. LXXII, col. 866, et, au XIVe siècle, le pape Urbain V, dans une bulle, *Gallia christ.*, t. I, p. 118, donnent à Cassien le nom de saint. Selon le cardinal Noris, *Hist. pelag.*, t. II, p. 12, Urbain V fit aussi graver sur le vase d'argent qui contenait la tête du pieux et docte moine : *Saint Cassien*. De temps immémorial, nombre d'Églises ont honoré Cassien d'un culte. A Marseille notamment on célèbre sa fête le 23 juillet, avec octave. L'Église grecque, de son côté, fait mémoire de Cassien le 28 ou le 29 février.

II. Ouvrages. — Les deux principaux ouvrages de Cassien, composés tous les deux à la prière de saint Castor, évêque d'Apt, *Apta Julia*, pour l'instruction et l'édification du monastère que ce prélat venait de fonder, se rattachent étroitement l'un à l'autre; en retraçant tour à tour les règles de la vie extérieure du moine et celles de sa vie intérieure, de la vie contemplative qui est la plus sublime de toutes, ils forment ce qu'on peut nommer un code complet du monachisme primitif.

De ces deux ouvrages le premier, écrit entre 419 et 420, a pour titre : *De institutis cœnobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, *P. L.*, t. XLIX, col. 53-476. Les *Institutions* se composent de deux parties : l'une, en quatre livres, contient les préceptes de la vie monastique, appuyés, en général, d'exemples que Cassien emprunte aux souvenirs de ses voyages et aux annales des couvents de la Palestine et de l'Égypte; l'autre, toute morale, en huit livres, traite des huit péchés capitaux dont les moines ont à se garder, savoir, l. V, la gourmandise, l. VI, l'impureté, l. VII, l'avarice, l. VIII, la colère, l. IX, la tristesse, l. X, l'ennui, *acedia*, l. XI, la fausse gloire, *cenodoxia*, l. XII, l'orgueil. Voir Capital (*Péché*), col. 1689-1690.

Le second ouvrage, *Collationes XXIV*, *P. L.*, t. XLIX, col. 477-1328, est une suite et un supplément du premier; passant du dehors de la vie monastique à l'intime du dedans, il nous redit les entretiens de l'auteur et de son ami Germain avec les solitaires d'Égypte. Il fut écrit et publié en trois livraisons successives, ayant chacune sa préface particulière, et qui parurent, la première, *Coll.*, I-X, après la mort de saint Castor, survenue le 2 septembre 420, *Acta sanct.*, t. VI septembris, p. 249; la seconde, *Coll.*, XI-XVII, en 426 ou peu après; la troisième, *Coll.*, XVIII-XXIV, probablement après 429. Mais, dans la première livraison, l'auteur consigna les *Collationes* ou *Conférences* les plus récentes, c'est-à-dire ses impressions les plus fraiches. De sorte que, selon l'ordre chronologique, les entretiens rapportés dans les *Conférences* I-X sont postérieurs à ceux des *Conférences* XI-XXIV.

Grande a été de très bonne heure l'autorité de ces écrits de Cassien. Pour les *Institutions*, l'auteur avait eu des devanciers, saint Basile, saint Jérôme, etc. *Instit.*, præf., *P. L.*, t. XLIX, col. 56-57. Mais les *Conférences*, qui demeurent son chef-d'œuvre, n'avaient pas de modèle dans la littérature chrétienne. Plus encore que les *Institutions*, elles ont excité l'admiration des contemporains et exercé une puissante influence. Saint Benoît, *Regula monastica*, c. LXXIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 930, prescrit dans les monastères la lecture des *Conférences*, et Cassiodore, tout attaché qu'il est dans la matière de la grâce à la doctrine de saint Augustin, recommande à ses moines de consulter les *Institutions*, *De instit. divin. litt.*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXX, col. 1144, sauf, il est vrai, ce qui concerne le libre arbitre. Saint Eucher, un ami de Cassien, a fait des *Institutions* un abrégé qui nous est resté. *P. L.*, t. L, col. 867 sq. Un travail analogue de Victor Mattarinus, évêque d'Afrique au Ve siècle, a disparu. Photius, qui n'avait sous les yeux qu'une méchante traduction des *Institutions* et d'une petite partie des *Conférences*, ne laisse pas d'y trouver quelque chose de divin, θεῖον. *Cod.*, 197, *P. G.*, t. CIII, col. 661-664. Saint Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, et l'hypercritique Scaliger, au XVIe, se délasseront de leurs travaux dans la lecture des *Conférences*. Les nombreux manuscrits de ces deux ouvrages de Cassien et les vingt-neuf éditions successives qu'ils ont eues de 1485 à 1667, témoignent assez du cas que l'on en faisait. Voir Schœnemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patr. Lat.*, t. II, p. 676-693, *P. L.*, t. XLIX, col. 11-26. La littérature et l'art au moyen âge en ont gardé une forte empreinte. Ampère, *op. cit.*, t. I, p. 433 sq. Toutefois le livre des *Conférences*, à cause des erreurs qu'il contient, a été déclaré « apocryphe », c'est-à-dire suspect au point de vue de la foi, dans le décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, attribué à saint Gélase et composé à Rome dans la première moitié du VIe siècle.

Cassien prit une troisième fois la plume en 430 ou 431, à la prière de l'archidiacre romain Léon, le futur saint Léon le Grand, pour combattre l'hérésie nestorienne. De là les sept livres *De incarnatione Domini contra Nestorium*, *P. L.*, t. L, col. 9-272. L'auteur y dénonce le pélagianisme comme la source de l'hérésie de Nestorius, appuie sur l'Écriture le titre de la très sainte Vierge au nom de Mère de Dieu, θεοτόκος, et fait voir que le nestorianisme va droit au renversement du dogme de la Trinité, ou plutôt de toute la religion. Dans une péroraison chaleureuse, où Cassien épanche sa reconnaissance et sa vénération pour saint Chrysostome, il adjure les habitants de Constantinople de ne pas trahir leur foi. Les bollandistes inclinent à croire que ces sept livres furent écrits d'abord en grec.

L'*Epistola S. Castoris ad Cassianum*, *P. L.*, t. XLIX, col. 53-54, est regardée aujourd'hui comme apocryphe. M. Petschenig, *op. cit.*, p. CXI sq.

III. Doctrine. — Cassien, le pieux ascète, le grand théoricien de la vie monastique dans le sud de la Gaule, l'adversaire décidé de Pélage aussi bien que de Nestorius, n'a pas laissé, quoi qu'en aient dit ses apologistes, anciens ou modernes, de toucher sur l'écueil du semipélagianisme; ce nom toutefois ne date que du moyen âge. Cassien a déposé les germes de son erreur dans ses *Institutions* et dans ses *Conférences*, notamment dans la IIIe, la Ve, et plus encore la XIIIe; c'est là que saint Prosper, dans son opuscule *Adversus collatorem*, *P. L.*, t. LI, col. 213-276, les a dénoncés et combattus. On tient même généralement Cassien pour le père de l'hérésie semipélagienne. La droiture des intentions du prêtre de Marseille et son renom de sainteté sont ici hors de cause. L'Église n'avait rien statué, et saint Augustin, qui lui-même avait donné sur cet écueil avant son élévation à l'épiscopat, traite les semipélagiens en frères abusés, non pas en ennemis. L'état de la théologie au commencement du Ve siècle sur les questions de la grâce, le manque d'idées claires et précises touchant la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, le caractère propre et le rôle providentiel de la grâce divine, la prédestination, etc., l'effervescence des esprits qui des derniers écrits de l'évêque d'Hippone évoquaient, faute peut-être d'éclaircissements, le spectre du dualisme et du fatalisme manichéen, tout explique la chute de Cassien dans l'erreur. La trempe d'esprit et de caractère du prêtre de Marseille, son éducation théologique et ses préventions personnelles ne l'y prédisposaient d'ailleurs que trop. Le génie métaphysique et, avec l'enchaînement rigoureux des idées, l'exactitude sévère du langage ne sont pas du tout le fait de Cassien; c'est à la pratique des vertus qu'il attache le plus de prix; ce qui le préoccupe, c'est l'intérêt moral. Il ne se pouvait guère que le peintre enthousiaste de la vie religieuse ne courût pas le risque

d'exagérer la puissance de la volonté humaine. Comme les auteurs mystiques et ascétiques des monastères de l'Égypte, les Macaire le Grand, les Nil, les Isidore de Péluse, Cassien ne se défendra pas de relever le libre arbitre et d'en reconnaître, au moins quelquefois, l'initiative dans l'affaire du salut. Saint Chrysostome, en face des gnostiques et des manichéens, avant que saint Augustin, le *docteur de la grâce,* n'eût approfondi cette difficile matière, s'était plu, avec tous les Pères grecs, à mettre en relief le rôle de la liberté. Or, tandis que Cassien s'imprégne passionnément des pensées de saint Chrysostome, à tel point que ses apologistes, sans tenir assez compte des différences de vues et de dates, font du maître le garant de l'orthodoxie de l'élève, pas un instant il ne se sent attirer et fasciner par le génie de saint Augustin. Lorsqu'il en appellera, dans sa polémique contre Nestorius, aux docteurs les plus éminents de l'Église, il ne citera saint Augustin qu'en dernière ligne et sans nul autre titre d'honneur que celui d'*Hipponæ Regiensis oppidi sacerdos, Contra Nestorium,* l. VII, c. XXVII, *P. L.,* t. L, col. 260; on dirait qu'il le cite un peu malgré lui, et seulement à cause du prestige du nom d'Augustin en Occident. La puissance irrésistible de la grâce et la prédestination absolue que saint Augustin énonça dans son écrit *De correptione et gratia, P. L.,* t. XLIV, col. 915-916, choquèrent et alarmèrent Cassien. Dans la théorie augustinienne, le prêtre de Marseille crut voir un démenti à l'ancienne doctrine des Pères, en même temps qu'un acheminement au fatalisme et un danger pour toute vertu. Soucieux de ne pas resserrer l'action de la grâce et de ne pas empiéter sur la liberté, de ne pas sacrifier en un mot l'un ou l'autre des deux termes du problème, il voulut trouver un juste milieu entre les deux opinions contraires, entre Pélage et saint Augustin. En somme, faute de logique et de synthèse, il échoua.

Cassien, d'abord, écarte le naturalisme de Pélage. Il ne nie point le péché originel, sauf toutefois, à l'exemple de saint Chrysostome, *In Rom.,* v, 19, homil. x, 2, 3, *P. G.,* t. LX, col. 476-478, à le tenir pour une simple peine, non pour un péché ni même une dette héréditaire. Outre le secours extérieur d'en haut, outre les dons divins de l'intelligence et de la libre volonté, de l'Évangile et de la loi positive, du baptême au sens particulier de Pélage, etc., il admet une action immédiate, sinon peut-être surnaturelle, de Dieu, pour nous réconforter et opérer en nous le changement de nos mœurs, *Inst.,* XII, 18; *Coll.,* III, 17; il admet une grâce intérieure, qui s'empare de l'homme, pénètre sa volonté comme son entendement, l'éclaire et le soutient. Avec l'existence de cette grâce, Cassien en reconnaît aussi la nécessité; car, visiblement, notre volonté ne suffit pas à l'œuvre du salut; impossible, sans la coopération de la grâce, de résister aux révoltes des sens, d'obtenir le pardon de nos péchés, d'atteindre à la sainteté et à la béatitude. *Coll.,* III, 2, 12, 16; XIII, 6. La grâce, d'ailleurs, ne nous est pas accordée nécessairement en raison de nos mérites, ce qui serait enchaîner la puissance et la libéralité de Dieu.

Cassien cependant ne va pas jusqu'au bout de ses idées. Le parti pris de sauver la liberté humaine soi-disant menacée et l'esprit de réaction contre la théorie de saint Augustin l'aveuglent et l'égarent. Pour avoir méconnu le véritable caractère des prérogatives d'Adam innocent et confondu entre eux ses deux états, l'un naturel, l'autre surnaturel, avec les deux buts correspondants de son activité, Cassien se persuade qu'après la chute le libre arbitre n'est pas incapable de tout bien dans l'ordre du salut, et que l'âme conserve toujours, quoique blessée, les « semences de vertu », que Dieu, en la créant, y a déposées. *Coll.,* XIII, 12. Le libre arbitre, au regard de la grâce, n'est donc pas une *potentia obedientiæ passiva,* mais une *potentia activa.* Du point de vue surnaturel, on l'a dit avec justesse, pour saint Augustin l'homme en ce monde est mort, pour Pélage il est sain, pour Cassien il est malade.

Par voie de conséquence, Cassien professe que la grâce, qui nous est indispensable pour arriver à la sainteté, ne nous est pas indispensable pour désirer la sainteté; qu'elle nous accompagne et nous escorte dans toutes les phases de notre perfectionnement moral, mais qu'elle n'enflamme que l'étincelle préexistante, qu'elle ne féconde que le travail commencé. Ainsi, tandis que nos bonnes œuvres sont le fruit partiel de la grâce, nos aspirations, nos soupirs vers le bien n'émanent que de nous; tandis que la grâce fortifie notre foi, elle n'a rien à voir avec l'*initium fidei,* avec le *pius credulitatis affectus,* qui est exclusivement notre affaire. *Coll.,* XIII, 7-9. Il se peut donc que les bons sentiments qui naissent dans notre nature, que nos pieux désirs soient pour Dieu un motif d'accorder librement sa grâce; de sorte que souvent la grâce précède et qu'il advient aussi qu'elle suive un élan de notre cœur vers le bien. *Coll.,* XIII, 11.

De là deux corollaires inévitables, qui rejettent Cassien, malgré qu'il en ait, en plein pélagianisme et impliquent tous les deux de sa part une contradiction : l'un, que Cassien après tout endosse une thèse contre laquelle il s'était d'abord élevé et que Pélage avait désavouée lui même au concile de Diospolis, à savoir que la grâce est la récompense, le salaire des mérites de l'homme; l'autre, que Cassien, non seulement fait à notre volonté la meilleure part dans l'œuvre du salut, mais encore pose à la base de cette œuvre essentiellement et totalement surnaturelle un acte purement naturel, celui de la volonté libre. En aucun cas, du reste, non pas même dans la vocation de saint Matthieu et de saint Paul, Cassien ne veut entendre parler de l'irrésistibilité de la grâce; tenons pour indubitable que Dieu n'abolit jamais notre liberté. Cassien, enfin, se révolte contre l'idée augustinienne de la prédestination *ante prævisa merita ad gratiam et ad gloriam* et de l'impeccabilité des élus. « On ne peut prétendre sans un énorme sacrilège, dit-il, *Coll.,* XIII, 7, que Dieu ait voulu sauver, non tous les hommes, mais une partie des hommes. » Dieu veut sincèrement le salut du genre humain tout entier; ceux-là seuls ne sont pas sauvés, qui ne le veulent point. Mais, en étendant à tous les hommes sans exception la volonté salvifique de Dieu, Cassien se donne le tort de nier l'amour, le regard spécial de Dieu pour les élus. De plus la prédestination, selon lui, ne peut s'appuyer que sur la prescience, non, comme le veut saint Augustin, sur la prévision de ce que Dieu lui-même fera, mais sur la prévision du concours conditionnel de l'homme à la grâce, c'est-à-dire, en définitive, sur la prévision de la foi naturelle de l'homme et des premiers mouvements de son cœur.

Entre les diverses thèses de ce système incohérent et imprécis, quelques-unes sont orthodoxes, d'autres sont équivoques, et la plupart, plus ou moins attentatoires à la nécessité comme à la gratuité de la grâce, tombent, sans que le nom de l'auteur soit prononcé, sous les anathèmes du IIe concile d'Orange (529). Hefele, *Hist. des conc.,* trad. Leclercq, 1908, t. II, p. 1093.

On doit une édition des œuvres complètes de Cassien au bénédictin Gazet (Alardus Gazæus), Douai, 1616; Paris, 1682; Francfort, 1722; Leipzig, 1733; Migne l'a reproduite, *P. L.,* t. XLIX-L. L'édition la plus récente et la meilleure est celle de M. Petschenig, t. XIII-XVII du *Corpus* de Vienne, 1886-1888. Le P. Hurter a aussi édité les *Collationes, Opuscula selecta SS. PP.,* 2e série, Inspruck, 1887, t. III. Sur le mauvais état du texte des *Collationes,* voir Refferscheid et Petschenig, *Ueber die textkritischen Grundlagen im 2 H. von Cassians Collationes,* dans *Sitz. Ber. der Wiener Akademie,* t. CIII, p. 491-519. L'abrégé des *Instituta* se trouve en grec, *P. G.,* t. XXVIII, col. 849-906; nouvelle édit. par K. Wotke, Vienne, 1898; et en latin, *P. L.,* t. L, col. 867-894. Une traduction allemande des trois écrits de Cassien a été faite par A. Abt et K. Kolhund, dans *Bibliotek der Kirchenvater,* 2 vol., Kempten, 1879. Il y a aussi des versions françaises des

ouvrages de Cassien, *P. L.*, t. XLIX, col. 9-52; t. L, col. 311-372. *Acta sanct.*, t. V juhi, p. 458 sq.; Tillemont, *op. cit.*, t. XIV, p. 157 sq.; Wiggers, *De Joanne Cassiano...* (progr.), Rostock, 1824-1825; Id., *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, Hamburg, 1833, t. II, p. 8-183; Baehr, *Gesch. der rœm Litter.*, Suppl., 1837, t. II, p. 362 sq.; Lombard, *Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Strasbourg, 1863; A. Ebert, *Hist. générale de la litt. du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 369-375; Paucker, *op. cit.*, t. II, p. 391-448; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2e édit. franç., Paris, 1904, t. II, p. 465-468; Petschenig, *Prolegomena*, dans le *Corpus*, Vienne, 1888, t. XVII, p. I-CXVI; A. Hoch, *Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1895; Fr. Worter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898; L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900, p. 306-319, 851-856; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 394-395; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2021-2025; *Realencyclopädie*, t. III, p. 746-749.

P. GODET.

2. CASSIEN Jules, Κασσιανός, hérétique du IIe siècle, inconnu en Occident, car ni saint Irénée, à Lyon, ni saint Hippolyte ou l'auteur des *Philosophumena*, à Rome, ni Tertullien, à Carthage, ne le nomment parmi les hérétiques de leur temps; mais signalé en Orient, non seulement comme le chef des docètes, τῆς δοκήσεως ἐξάρχων, par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1192, mais encore comme le plus violent doctrinaire de l'encratisme par le même Clément et par saint Jérôme qui l'appelle *encratitarum vel acervimus hæresiarches. In Gal.*, l. III, c. VI, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. Il vécut vraisemblablement à Alexandrie ou dans les environs; mais on ignore la date exacte de sa mort comme celle de sa naissance.

Il partagea l'erreur docète du Juif alexandrin Cérinthe au point de passer, à son époque, pour le chef du docétisme. Il regardait le corps de Jésus comme un pur fantôme, contrairement à l'enseignement si formel de saint Ignace d'Antioche et de saint Polycarpe de Smyrne. En outre, il donna dans l'encratisme et composa pour soutenir ses tendances d'ascétisme absolu des Ἐξηγητικά, traité en plusieurs livres, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 820, dont la Χρονογραφία, utilisée par Clément, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 13, *P. G.*, t. XX, col. 548, pourrait bien n'être qu'une partie, S. Jérôme, *De vir. ill.*, 38, *P. L.*, t. XXIII, col. 653; il composa également un Περὶ ἐγκρατείας ou Περὶ εὐνουχίας, dont Clément d'Alexandrie cite de courts passages. *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1192.

Ces ouvrages étant perdus, il est difficile de se faire une idée de son exégèse ainsi que du fond de son système; on ne peut que l'entrevoir. Certains passages de saint Paul sur l'excellence de la virginité et d'autres sur l'εὐνουχία spirituelle durent lui fournir des arguments; mais il les interprétait mal ou les exagérait dans un sens opposé à celui de l'enseignement traditionnel. C'est ainsi que le texte : « Celui qui sème dans sa chair ne recueillera de sa chair que la corruption, » Gal., VI, 8, lui servait à condamner tout commerce charnel, y compris celui du mariage, comme une source de corruption réprouvée par l'apôtre. S. Jérôme, *In Gal.*, l. III, c. VI, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. Son évangile était l'Évangile κατ' Αἰγυπτίους, véritable code d'ascétisme. Clément, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193. Dans cet évangile, en effet, on prêtait à Jésus ce langage : « Je suis venu pour supprimer les œuvres de la femme. » On y trouvait des propositions dans le genre de celles-ci : « Le temps viendra où le vêtement de honte, le corps, sera foulé aux pieds, » et où « il n'y aura plus ni mâle ni femelle ». Cf. Nestle, *N. T. supplementum*, Leipzig, 1896, p. 72 sq. C'est que, d'une part, il plaçait, avec certains gnostiques, le mal dans la matière, et que, d'autre part, il croyait à la préexistence des âmes, pensée par trop platonicienne, comme la qualifie Clément d'Alexandrie, πλατωνικώτερον, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193, et qu'Origène devait embrasser. A ses yeux, l'âme est divine dans son principe; mais, efféminée par l'ardeur de ses désirs, elle ne vient sur la terre que pour faire œuvre de génération et de corruption. *Ibid.* Aussi, conformément à cette vue, prétendait-il que les tuniques de peau dont se revêtirent Adam et Ève après la chute n'étaient autre chose que le corps; interprétation repoussée par Clément d'Alexandrie. *Strom.*, III, 14, *P. G.*, t. VIII, col. 1196. Réprouver ainsi tout rapport sexuel comme un crime, traiter le mariage et la procréation des enfants d'invention diabolique, imposer la continence absolue comme le devoir par excellence et la seule source du salut, c'était dépasser de beaucoup l'Évangile et l'enseignement de l'Église; c'était placer les conseils évangéliques au même niveau que les préceptes et faire de l'héroïsme la règle ordinaire. De tels excès de rigorisme n'étaient pas sans danger et trop souvent ne servaient qu'à dissimuler l'immoralité de ceux qui les prônaient.

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 38, *P. L.*, t. XXIII, col. 653; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 201; Leipzig, 1897, t. II, p. 535; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1888-1892, t. II, p. 632; Smith et Wace, *Dictionary of christian Biography*, Londres, 1877-1887, art. *Cassianus*; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2025-2026; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 82-83; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, col. 400.

G. BAREILLE.

CASSIODORE. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Influence.

I. VIE. — Magnus Aurelius Cassiodorius Senator naquit, probablement vers l'an 477, d'après Usener pas avant l'année 481, à Squillace en Calabre, d'une vieille et illustre famille, qui, depuis trois générations surtout, s'était fort distinguée dans la carrière politique, au service du pays. Cassiodore, ou, comme on l'appelait de son temps, Senator, alliait dans sa personne de beaux talents et un noble caractère, la passion de la vie intellectuelle et l'esprit de gouvernement, une rare habileté de plume et de parole et une vaste érudition. De bonne heure le roi Théodoric, dont il avait composé le panégyrique avant Ennodius de Pavie, lui témoigna une faveur marquée. Cassiodore avait à peine vingt ans qu'il devenait questeur et, par là, secrétaire particulier du roi, je devrais dire, ministre de l'intérieur. Successivement questeur, préfet du prétoire, patrice comme Clovis et Charlemagne, il exercera en 514 la charge de consul. Il continuait cependant ses fonctions et son œuvre dans le cabinet du roi; sujet fidèle de la royauté ostrogothe et fils dévoué de l'Église catholique, médiateur intelligent et courageux entre les conquérants barbares et la population conquise, qu'il travaillait, selon la pensée du souverain, à rapprocher et à unir. C'est à lui qu'il faut attribuer la plus belle part dans le grand règne de Théodoric. Après la mort de ce prince en 526, il conserva tout son crédit durant la régence de la reine Amalasonthe, mère du jeune Athalaric. Les rois Théodat et Vitigès le recherchèrent ensuite ou le ménagèrent à l'envi. « Le dernier homme d'État des Romains » ne laissait pas de s'intéresser en même temps aux questions d'éducation, et, soucieux de conjurer les périls de cette rhétorique toute païenne qui causait une admiration sans réserve à Ennodius, il entreprenait, avec l'aide du pape saint Agapet, de fonder à Rome, par souscription, des écoles chrétiennes où l'étude des lettres sacrées occuperait une place et couronnerait l'enseignement. Le malheur des temps ne lui permit pas d'exécuter son entreprise.

Vers 540, alors que nulle disgrâce ne le menaçait, le vieux ministre quitta la cour de Ravenne et, à plus de soixante ans, alla s'enfermer dans le monastère de Viviers, *Vivarium*, qu'il avait construit sur le domaine de ses pères, à l'extrémité de la Calabre et aux bords du golfe de Squillace. Séjour ravissant, que Cassiodore a décrit avec amour, *De instit. divin. litt.*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXX, col. 1141, et qu'il se plut à enrichir d'une im-

mense bibliothèque. Ceux de ses disciples qui aspiraient à vivre en anachorètes, trouvaient sur les flancs du mont Castellum, au-dessus du monastère, des cellules isolées, pour y goûter le bonheur de la retraite absolue. Dans le cloître, sous la conduite et à l'exemple de l'abbé, qui n'était autre que Cassiodore, les cénobites se vouaient à l'étude des sciences et des lettres aussi bien qu'aux exercices de la vie religieuse. On ne sait trop quelle règle Cassiodore avait adoptée. On reconnaît tout au moins entre la règle de saint Benoît et celle qui était en vigueur à Viviers, une profonde analogie. Cassiodore, sans doute, fait du travail de l'esprit, et non du travail des mains, le premier, le plus rigoureux devoir de ses moines; le travail des champs et des jardins est le partage de quiconque ne saurait étudier ou transcrire les manuscrits. Mais, à Viviers et dans les cloîtres bénédictins, même sollicitude affectueuse envers les voyageurs, les pauvres et les malades du voisinage; même préoccupation du bien-être temporel et spirituel des paysans des terres monastiques; même culte pour la psalmodie nocturne et quasi perpétuelle, etc.

Après avoir tout disposé et mis en branle, Cassiodore résigna son titre d'abbé et vécut, simple moine, à Viviers. Il y mourut en odeur de sainteté, vers 570 (ou 575), à l'âge de quatre-vingt-treize ans. Le martyrologe romain n'a pourtant pas enregistré son nom.

II. Ouvrages. — Avant et surtout pendant sa retraite à Viviers, Cassiodore a laissé nombre d'ouvrages, qui reflètent moins l'originalité du génie que le savoir encyclopédique de l'auteur, et qui, sans avoir tous survécu, témoignent de son zèle infatigable pour maintenir l'éducation publique et la vie intellectuelle en Italie. On peut les distinguer en : 1° ouvrages profanes; 2° ouvrages religieux.

1° *Ouvrages profanes.* — Le premier en date des ouvrages de Cassiodore est une courte *Chronique, Chronicon ab Adamo usque ad annum 519, P. L.*, t. LXIX, col. 1214-1248, dédiée à Eutharic, le gendre de Théodoric et le mari d'Amalasonthe, consul en 519 pour l'Occident. On dirait, d'après le titre, une chronique universelle. En réalité, ce n'est qu'une liste des consuls de Rome, avec une préface qui rattache la liste à la création du monde. Cassiodore y met d'abord à profit des travaux antérieurs, notamment ceux d'Eusèbe, de saint Jérôme et de saint Prosper; mais, à partir de 496, il ne puise plus que dans ses souvenirs personnels. Tout respire le désir de réconcilier la race victorieuse et la race vaincue.

Le même esprit animait un autre ouvrage bien plus étendu et plus important, *De origine actibusque Getarum sive Gothorum*. Cette histoire des Goths en XII livres, écrite sur les instances du roi Théodoric, entre 526 et 533, ne nous est pas parvenue. Nous n'en avons qu'un abrégé très imparfait par l'Alain Jornandès (551), *P. L.*, t. LXIX, col. 1251-1296, réédité par Mommsen, *Monumenta Germaniæ. Auct. antiquiss.*, t. V, p. 53-138. Des panégyriques de Cassiodore en l'honneur « des rois et des reines des Goths », il ne nous reste que des fragments suspects.

Par contre nous possédons, sous le titre de *Variæ (epistolæ)*, le recueil, en XII livres, des ordonnances que Cassiodore avait rédigées, soit comme questeur ou *magister officiorum*, au nom de Théodoric et de ses successeurs, soit comme préfet du prétoire, en son propre nom. *P. L.*, t. LXIX, col. 501-880. Ce recueil, dont l'intérêt historique saute aux yeux, contient environ quatre cents pièces. L'auteur le publia, entre 534 et 538, à la prière de ses amis. Les digressions auxquelles il s'y abandonne sur toute sorte de terrains, sur ceux de la politique, de la science, de l'art, voire des arts mécaniques, ne datent probablement, du moins en grande partie, que de la publication du recueil.

A quatre-vingt-treize ans, Cassiodore écrivait encore, sur la demande et pour les besoins des moines de Viviers, un traité *De orthographia, P. L.*, t. LXX, col. 1239-1270. Pure compilation, sans ordre systématique.

M. Holder a retrouvé en 1877, dans la bibliothèque de Carlsruhe, un fragment important d'une page à peine, débris d'un opuscule de Cassiodore, aujourd'hui perdu et qui renfermait, avec une généalogie de l'auteur, le catalogue de ses œuvres et celles de ses amis. Voir Usener, *Anecdoton Holderi*, Bonn, 1877; cf. Boëce, col. 920.

2° *Ouvrages religieux.* — L'opuscule *De anima, P. L.*, t. LXX, col. 1279-1308, qui suivit de très près les *Variæ*, semble comme un pont jeté entre les deux phases de l'activité littéraire de Cassiodore. Le vieil homme d'État, devenu philosophe, sans cesser d'être un esprit pratique, y étudie la nature de l'âme, qu'il tient pour immatérielle, puis les vertus de l'âme, son origine, son siège ici-bas et son immortel avenir. L'influence de saint Augustin et de Claudien Mamert est partout visible. En plus d'une page et spécialement vers la fin, Cassiodore laisse percer ses aspirations à la vie contemplative dans le silence du cloître. D. de Sainte-Marthe, *La vie de Cassiodore*, Paris, 1695, p. 354-361, a vengé son héros du soupçon d'avoir reculé au jour du dernier jugement la vision béatifique des élus et les souffrances de l'enfer.

Les *Institutiones divinarum et sæcularium lectionum* ou *litterarum*, publiées en 544, furent le premier fruit de la retraite de Cassiodore à Viviers. L'auteur, imprégné de la lecture du traité de saint Augustin, *De doctrina christiana, P. L.*, t. XXXIV, col. 15-122, proclame l'union de la science sacrée et de la science profane, pour former un enseignement complet et véritablement chrétien. Faute de pouvoir appliquer ces idées à Rome, comme il l'avait rêvé, il voulait du moins, en les consignant par écrit, laisser dans une certaine mesure un maître et un guide aux moines de Viviers. L'ouvrage se compose de deux livres. Le Ier, *P. L.*, t. LXX, col. 1105-1250, dont Richard Simon, *Hist. critique du Vieux Testament*, l. III, c. X, Rotterdam, 1685, n'a pas contesté le mérite, nous offre une introduction à l'étude de la théologie, partant à celle de l'Écriture sainte sur laquelle la théologie repose, en même temps qu'un catalogue des ouvrages latins ou traduits en latin, nécessaires à l'acquisition de la science théologique. Le IIe livre, qui, dans la plupart des éditions, porte son titre spécial, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum, P. L.*, t. LXIX, col. 1149-1220, n'est qu'un résumé concis, pour l'éducation générale des moines peu lettrés, des sept arts libéraux, grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie.

En écrivant ses *Institutiones*, Cassiodore avait déjà sur le métier son volumineux commentaire des Psaumes, *Complexiones in Psalmos, P. L.*, t. LXX, col. 9-1056, qu'il ne termina que longtemps après. Il s'y est inspiré surtout des *Enarrationes* de saint Augustin, son maître préféré, non sans puiser aux autres sources que lui ouvrait son érudition. Il y explique toujours plusieurs versets à la fois; d'où le titre de l'ouvrage. La large place réservée à l'exégèse allégorique, au sens mystique des nombres et aux figures de rhétorique dont les Psaumes fourmillent, fait l'originalité et l'intérêt de ce travail. Notker le Bègue, *De interpret. div. Script.*, c. II, *P. L.*, t. CXXXI, col. 995, y retrouve toute la sagesse du siècle et loue la douceur et la variété du style.

Les *Complexiones in Epistolas et Acta apostolorum et Apocalypsin, P. L.*, t. LXX, col. 1321-1418, datent aussi de Viviers. Malgré la mention que l'auteur en a faite dans la préface de son traité *De orthographia*, n. 6, cette explication courte et claire des Épîtres, des Actes et de l'Apocalypse de saint Jean est restée inconnue du moyen âge. Scipion Maffei l'a retrouvée dans la bibliothèque du chapitre de Vérone et publiée pour la première fois à Florence, en 1721. Le commentaire

attribué à Cassiodore sur le Cantique des cantiques, *P. L.*, t. LXIX, col. 436 sq., n'est pas de lui. Le *Liber titulorum de divina Scriptura collectus*, que Cassiodore appelle encore *Memorialis*, *De orthographia*, praef., *P. L.*, t. LXX, col. 1241, devait être le recueil des sommaires analytiques placés par lui en tête de chacun des livres, dans son édition de la Bible.

Cassiodore n'a pris qu'une part secondaire à la célèbre *Historia ecclesiastica tripartita*, en XII livres, *P. L.*, t. LXIX, col. 879-1214. Jaloux de compléter et de poursuivre la version et la continuation par Rufin de l'*Histoire* d'Eusèbe, il avait chargé l'un de ses amis, Épiphane, de traduire en latin Socrate, Sozomène et Théodoret; après quoi, il fondit ensemble les trois textes et en composa un seul ouvrage, laissant la parole tantôt à l'un tantôt à l'autre des trois historiens, retouchant et complétant, avec les deux autres récits, le récit préféré. La traduction d'Épiphane ne vaut pas grand'chose; le travail de Cassiodore non plus, tant il est superficiel et précipité! L'*Historia tripartita* est bien moins une histoire qu'un centon historique, *cento historiarum*. Wattenbach, *Deutschlands Geschichts-Quellen im Mittelalter*, 6e édit., t. I, p. 65-72.

Il n'est pas sûr que l'opuscule *De computo paschali*, *P. L.*, t. LIX, col. 1249, soit de Cassiodore.

Plusieurs ouvrages de l'infatigable érudit se sont perdus, entre autres, une explication de l'*Epître aux Romains*, où naturellement le fervent disciple de saint Augustin battait en brèche le pélagianisme.

III. Influence. — Cassiodore partage avec Boèce et avec saint Grégoire le Grand la gloire d'avoir sauvé du naufrage les restes de la civilisation et de la littérature gréco-romaines; on l'a proclamé, non sans raison, le héros et le restaurateur de la science au VIe siècle. Il a donné, dans sa retraite de Viviers, l'un des premiers et des plus illustres modèles de l'alliance de la vie religieuse avec la vie intellectuelle; il a ouvert le chemin dans lequel les bénédictins, notamment, ont marché sur ses traces. Les bibliothèques et les écoles des cloîtres, qui demeurèrent, au milieu des flots montants de la barbarie, les asiles de la science, sont les fruits de l'initiative de Cassiodore et comme un legs de l'abbaye de Viviers à tout l'ordre monastique.

Au rayonnement de l'exemple du monastère de Viviers s'est joint, pour en augmenter et en prolonger la puissance, le rayonnement des écrits du fondateur. Ici et là, même but et même succès. Le style des *Variæ*, sans ombre de monotonie et d'une élégance non exempte de recherche, transportait d'admiration les contemporains; il servira de modèle, selon le désir de l'auteur, dans le haut moyen âge, à toutes les chancelleries. Raban Maur, au IXe siècle, empruntera presque littéralement son traité *De anima*, *P. L.*, t. CX, col. 1109-1120, à l'opuscule de Cassiodore sur le même sujet. Au-dessus des *Institutiones*, les écoles du moyen âge ne mettront rien; les *Institutiones* seront le code de l'éducation monastique et le programme de l'éducation intellectuelle des peuples nouveaux; l'un des ouvrages les plus importants de Raban Maur, le *De clericorum institutione*, *P. L.*, t. CVII, col. 293-420, s'en inspirera très largement. L'*Historia tripartita* sera aussi le principal manuel d'histoire ecclésiastique au moyen âge; Frékulf y puisera, pour sa *Chronique* universelle, *P. L.*, t. CVI, col. 919-1258, à pleines mains, et, dans sa *Vie* de sainte Hélène, le moine de Hautvilliers, Almann, ne se fera pas faute de la mettre à profit. Grandes furent également la vogue et l'autorité des *Complexiones in Psalmos*; elles ont fourni à Remi d'Auxerre en particulier nombre de matériaux pour son commentaire des Psaumes. Jean de Salisbury, au XIIe siècle, recommandera l'étude de Cassiodore en même temps que celle des classiques païens; et l'on verra, deux siècles après, les écrits de Cassiodore figurer, avec ceux de saint Fulgence et de Sidoine Apollinaire, dans le programme des leçons du collège de Navarre.

Édition des œuvres complètes de Cassiodore par le maurliste J. Garet, Rouen, 1679; 2 in-fol., Venise, 1727; Migne, *P. L.*, t. LXIX-LXX, l'a reproduite, en l'enrichissant des trouvailles de Sc. Maffei et du cardinal Mai. Th. Mommsen a publié à part le *Chronicon* dans *Abhandl. der philol.-hist. Classe der K. Sachs. Ges. der Wiss.*, Leipzig, 1861, t. III, p. 547-696, et dans *Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss.*, Berlin, 1894, t. XI, p. 120-161; les *Variæ*, dans *Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss.*, Berlin, 1894, t. XII. Le chapitre de la Rhétorique dans le IIe livre des *Institutiones* a été réédité par C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 493-504. Traube a édité les *Cassiodori orationum reliquiæ*, dans *Monumenta Germ. Auct. antiquiss.*, t. XII, p. 459-484.

Sur la vie de Cassiodore voir *P. L.*, t. LXIX, col. 425-500; préface de Mommsen, dans les *Monum. Germ. Auctor. antiquiss.*, Berlin, 1894, t. XI, p. 111-119; t. XII, p. V sq; A. Olleris, *Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine*, Paris, 1841; P. P. M. Alberdingk Thijm, *Jets over M. A. Cassiodorus Senator en zijne eeuw*, Amsterdam, 1857; 2e édit., 1858; A. Thorbecke, *Cassiodorus Senator* (progr.), Heidelberg, 1867; A. Franz, *M. A. Cassiodorus Senator*, Breslau, 1872; J. Ciampi, *Cassiodori nel ve e nel vie secolo*, Imola, 1876; Hodgkin, *The letters of Cassiodorius, being acondensed translation of the Variæ*, Londres, 1886; G. Minasi, *M. A. Cassiodoro Senatore*, Naples, 1895; A. Ebert, *Hist. générale de la litt. du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 529-552; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2e édit. franç., Paris, 1904, t. III, p. 164-170; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Insprück, 1903, t. I, col. 523-527; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2026-2030; *Realencyclopädie*, t. III, p. 749-750. Pour une bibliographie plus développée, voir A. Potthast, *Bibl. hist. medii ævi*, 2e édit., t. I, p. 197 sq. Sur les commentaires exégétiques et les Bibles de Cassiodore, voir Batiffol, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 337-340; cf. t. I, col. 482.

P. Godet.

CASSITO Louis Vincent, dominicain napolitain, né en 1765, mort le 1er mars 1823. *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, 4 in-8°, Naples, 1816.

S. Gatti, *Elogio di F. Luigi V. Cassito*, Naples, 1822; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 746.

P. Mandonnet.

CASTAÑEDA (François de), théologien et orateur espagnol de l'ordre des augustins, né à Burgos au XVIIIe siècle. En théologie, on a de lui : *Tractatus de purissima conceptione beatæ Virginis*, Madrid, 1614.

Elssius, *Encomasticon augustinianum*, p. 202; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 1739; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 316; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 217; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1882, t. III, p. 454.

A. Palmieri.

CASTELL Antoine, franciscain, né à Calatayud en 1655, mort le 15 février 1713, lecteur au couvent de Saragosse, était docteur de l'université de cette ville, examinateur synodal, gardien et provincial d'Aragon. Il a publié une exposition *Super primum librum Sententiarum... Petri Lombardi...; super secundum...*, etc.; *super librum quintum ad cujus calcem adjuncta est expositio seu parergon de sacrosancto œcumenico ac generali Tridentino concilio accuratissime locupletata...*, 5 in-4°, Saragosse, 1698-1703. Les volumes ne parurent pas suivant leur ordre de numération; pressé par les instances des lecteurs, le P. Castell publia les deux derniers avant le second. Réédité à Madrid en 1756, dit Hurter. Il avait déjà donné un *Atheneum minoriticum novum et vetus, scholarum subtilis, seraphicæ et nominalium nonnullas exhibens quæstiones*, in-4°, Saragosse, 1697. Après sa mort parut : *Franciscogium sacrum, opus anacrologicum historico-positivum, Christum Dominum et seraphicum P. N. S. Franciscum... exaltans*, in-fol., *ibid.*, 1613.

Diccionario enciclopedico hispano-americano, Barcelone, 1888, t. IV; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 652.

P. Édouard d'Alençon.

CASTELLANA (André de), ainsi désigné en religion du nom de son pays, dans les Pouilles, se nommait Scalimoli. Entré chez les mineurs conventuels, dans la province de Saint-Nicolas de Bari, il y remplit les fonctions de provincial, et il fut en outre missionnaire avec la dignité du préfet apostolique en Transylvanie. Il eut aussi la charge de visiteur dans la province de Lithuanie. En 1642 il avait achevé la composition d'un ouvrage intitulé : *Missionarius apostolicus a S. C. de Propaganda fide instructus quomodo debeat inter hæreticos vivere, pravitates eorum convincere et in fide catholica proficere per Germaniam, Poloniam, Ungariam et per omnes partes ubi vigent blasphemiæ lutheranæ,* in-8°, Bologne, 1644. Ce livre, fruit de l'expérience de l'auteur, se rencontre rarement.

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* in-fol., Rome, 1650, p. 18; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 36; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum,* Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 412, note.

P. Édouard d'Alençon.

CASTELLINI Luc, né à Faenza où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs; maître en théologie en 1611, et procureur général de l'ordre; il remplit à plusieurs reprises les fonctions de vicaire général, et fut premier professeur de théologie à l'université romaine de la Sapience; évêque de Catanzaro, 7 novembre 1629, il mourut au mois de janvier 1631. — 1° *De electione et confirmatione canonica prælatorum quorumcumque præsertim regularium tractatus,* in-fol., Rome, 1625; 2° *Tractatus de certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum,* in-fol., Rome, 1628; 3° *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizatione,* in-4°, Rome, 1629; 4° *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum elucidatorium theologicum,* in-4°, Naples, 1630.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 471.

P. Mandonnet.

CASTILENTO (Jean-Marie a), frère mineur conventuel, originaire de Castilenti dans les Abruzzes et religieux de la province de cette région, dite de Saint-Bernardin, où il exerça la charge de lecteur et porta le titre de custode. Hurter le dit mort en 1653 et écrit qu'il publia seulement le premier volume de son ouvrage : *Seraphica theologiæ moralis polyanthea, ordine alphabetico in singularum materiarum titulos digesta, quodlibetarum pro omnium fere casuum conscientiæ difficultatum decisione resolutiones, ex seraphici ordinis doctorum viridariis decerptas complectens,* in-fol., Venise, 1652.

Nicolas Toppi, *Bibtioteca Napotetana,* Naples, 1678, p. 147; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 496.

P. Édouard d'Alençon.

CASTILLO VELASCO (François de), religieux franciscain de l'observance, était originaire de Madrid et appartenait à la province monastique de Castille dont on le voit custode en 1638, date de l'approbation de l'ouvrage qui suit. Il y est encore dit, et il prend le même titre sur le frontispice, qualificateur de la sacrée inquisition en Espagne et lecteur jubilaire d'Alcala. Il publia : *Subtilissimi Scoti doctorum super tertium Sententiarum librum, tomus I, De incarnatione Verbi divini, et præservatione Virginis Mariæ ab originali; tomus II, De tribus virtutibus theologicis fidei, spei et charitatis,* 2 in-fol., Anvers, 1641. Sbaralea lui attribue en outre : *Cynosura salutis sive patrocinii B. V. Mariæ obtinendi praxes optimæ,* Ypres, 1644.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum,* Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 374.

P. Édouard d'Alençon.

1. CASTRO (Alphonse de), qu'on trouve quelquefois nommé à tort François Alphonse (*frater Alphonsus* et non *Franciscus Alphonsus*), était originaire de Zamora dans la province de Léon en Espagne. Entré tout jeune chez les mineurs de la régulière observance dans la province de Saint-Jacques, il fut pendant trente ans lecteur à Salamanque; pendant quarante-trois ans il prêcha avec succès, même auprès de la cour; Philippe II le nomma conseiller royal après l'avoir conduit avec lui en divers voyages, notamment en Angleterre, quand il épousa Marie, fille d'Henri VIII. Le Père de Castro assista, comme théologien du cardinal Pacheco, aux premières sessions du concile de Trente et il rédigea en particulier un extrait des conciles et des décrétales qui prouvent le péché originel. Archives du Vatican, *Concil. Trident.,* t. LXII, fol. 238 sq. Il avait été proposé pour le siège archiépiscopal de Compostelle, mais avant d'avoir été préconisé il mourut à Bruxelles, le 13 février 1558, âgé de 63 ans; il en avait passé 48 en religion. Ses ouvrages sont les suivants : *Adversus omnes hæreses libri quatuordecim,* in-fol., Paris, 1534, 1541, 1543, 1560, 1564; Cologne, 1539, 1540, 1543; Lyon, 1546, 1555; Venise, 1546, 1555; Anvers, *ex tertia auctoris recognitione,* 1556, 1565, 1568; *De justa hæreticorum punitione libri tres,* in-fol., Salamanque, 1547; Venise, 1549; Lyon, 1556; Anvers, 1568; *De potestate legis pœnalis libri duo,* in-fol., Salamanque, 1550; Lyon, 1556; Anvers, 1568. Ces trois ouvages réunis parurent à Paris, 1571, in-fol. Le Père Alphonse avait publié auparavant *25 homiliæ in Ps. L,* in-8°, Salamanque, 1537, 1568, et *24 homiliæ in Ps. XXXI, ibid.,* 1540, 1568. Réunies aux trois ouvrages contre les hérétiques, elles furent rééditées par le P. François Feuardent, cordelier : *Opera omnia duobus tomis comprehensa: inter quæ 49 Homiliæ, quibus... Psalmos XXXI et L... eleganter copioseque explicavit. Accessit appendix ad libros contra hæreses in tres libros distributa,* 2 in-fol., Paris, 1578. Le P. Feuardent, croyons-nous, avait donné l'édition de 1571 et il est l'auteur de cet appendice où il traite des hérésies omises ou nouvelles. On attribue aussi au P. Alphonse des *Commentaria in XII prophetas minores,* Majenciæ (?), 1617, et une dissertation *De validitate matrimonii Henrici VIII Angliæ regis et Catharinæ conjugis.* Roccaberti, *Bibliotheca pontificia maxima,* Rome, 1698, t. II, a reproduit le l. XII, *De papa,* du traité contre les hérésies; les c. XIII-XVI du l. I, *De justa punitione : de impia sortilegarum, maleficarum et lamiarum hæresi, earumque punitione,* se retrouvent dans le *Malleus maleficarum,* Lyon, 1669, t. II, p. 188-219; les c. VI-VII du l. III du même ouvrage sont dans la *Collectio quorumdam gravium authorum qui S. Scripturarum in vulgarem linguam tractationem damnarunt,* Paris, 1661. Il s'était occupé spécialement de cette question au concile de Trente. Enfin, on trouve dans un libelle protestant un programme de discussion entre Johannes Gottlieb Mollerus et Nicolas Richter, *De Clementis Romani I ad Corinthios epistola, Alphonsi a Castro testimonio de ignorantia paparum,* etc., in-4°, Rostock, 1693, p. 10-19. On devine que c'est un abus de fragments extraits des livres du P. de Castro.

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.,* Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator,* t. IV, col. 1184; *Diccionario enciclopedico hispano-americano,* Barcelone, 1888; Merkle, *Concilii Tridentini diariorum,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I.

P. Édouard d'Alençon.

2. CASTRO (Louis de). Voir Chasteau (Louis de).

3. CASTRO PALAO (Ferdinand de), théologien moraliste, né à Léon en Espagne, en 1581, admis dans la Compagnie de Jésus en 1597. Il enseigna la philosophie à Valladolid, puis la théologie morale à Compostelle et à Salamanque, au milieu d'une affluence extraordinaire d'auditeurs, et tout en remplissant les fonctions de qualificateur et de consulteur de la sacrée inquisition, il

sut mener à bien la publication d'un cours complet de théologie morale : *R. P. Fernandi Castro Palao... Operis moralis de virtutibus et vitiis contrariis, in varios tractatus de conscientia, de peccatis, de legibus, de fide, spe, charitate, etc.; Pars prima*, in-fol., Lyon, 1631; *Pars secunda. De virtute religionis et ei annexis, ibid.*, 1635; *Pars tertia, ibid.*, 1639; *Pars quarta. De sacramentis, ibid.*, 1647; *Pars quinta. De matrimoniis et sponsalibus, ibid.*, 1647; *Pars sexta. De censuris, ibid.*, 1647; *Pars septima. De justitia et jure*, Lyon, 1651; Venise, 1702, 1721. L'auteur, qui est probabiliste, fait preuve dans tout cet ouvrage d'une science profonde et d'une pondération qu'on ne saurait trop louer. Saint Alphonse le tenait en très haute estime et il est juste de le ranger au nombre des moralistes devenus classiques. Castro Palao gouverna, vers la fin de sa vie, les colléges de Compostelle et de Medina, et mourut avec la réputation d'un saint, le 1er décembre 1653. On a également de lui : *Manual del christiano de varias consideraciones para el exercicio santo de la oracion*, in-4°, Valladolid, 1633.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 203; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1783-1788, t. I, p. 372; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 867 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 364.

P. Bernard.

CASTRONOVO (Antoine de), religieux augustin, né en Sicile, dans la seconde moitié du XVIe siècle, mort l'an 1593. On a de lui : *Liber adversus antiqua schismata*, Rome, 1582.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 221; Mongitore, *Bibliotheca sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 59; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 115.

A. Palmieri.

CASTROVOL (Pierre de), appelé aussi de Castrobel, nous dit lui-même sur le titre d'un de ses livres qu'il appartenait à l'ordre des frères mineurs, qu'il était maître en théologie et né à Mayorga, dans le royaume de Léon, en Espagne. Il était provincial des conventuels d'Aragon en 1489-1491. C'est tout ce que nous savons de lui. Ses ouvrages sont les suivants : *Commentum seu scriptum super libros Yconomice secundum translationem Leonardi Aretini*, in-fol., Pampelune, 1486;... *super libros Politicorum, ibid.*;... *super libros de celo et mundo*, in-fol., Lérida, 1488;... *in libros de generatione et corruptione, ibid.*;... *in libros meteorum, ibid.*;... *in libros de anima, ibid.*; *Tractatus super libros phisicorum*, 1489;... *super libros ethicorum, ibid.* Copinger lui attribue un *Tractatus formalitatum*, in-4°, 1468. Il publia en outre : *Tractatus vel si mavis expositio in simbolum Quicunque vult una cum textu... rursus Tholose revisus diligenter fideliterque examinatus*, in-4°, Pampelune (1490).

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hayn, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, n. 4648-4656; B. J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española*, Madrid, 1866; Copinger, *Supplement to Hain's repertorium*, Londres, 1898, n. 1480-1482.

P. Édouard d'Alençon.

CASTRUCCIUS Raphael, né à San-Cassiano, mort à Florence le 11 avril 1574. Il fit profession sous la règle de saint Benoît le 15 août 1524 et fut successivement prieur du Mont-Cassin, de Sainte-Flore d'Arezzo et de Notre-Dame de Florence. En 1557, il fut nommé abbé titulaire de Saint-Julien d'Alepria. On a de lui : *Il doppio martirio di S. Cipriano*, in-8°, Florence, 1567; *Harmonia del Vecchio e Novo Testamento*, in-4°, Venise, 1570; *Della verita del corpo di Giesu Christo*, in-fol., Venise, 1570; *Molti sermoni*, in-4°, Florence, 1572.

Armellini, *Biblioth. benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1732, t. II, p. 164; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 58; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 185.

B. Heurtebize.

CASUEL. — I. Définition. II. Historique. III. Réglementation. IV. État présent du casuel en France, depuis la Révolution de 1789 et le concordat de 1801. V. Légitimité.

I. Définition. — Le mot *casuel*, indiquant en général ce qui arrive indépendamment de la volonté et sans être soumis à l'influence du temps, signifie ce qui se produit accidentellement, par cas fortuit. Ici, dans l'espèce, il est opposé à traitement fixe, et désigne les honoraires que les paroissiens ou les fidèles donnent aux curés, desservants, vicaires ou chapelains, à l'occasion de certaines fonctions de leur ministère, telles que baptêmes, mariages, relevailles, bénédictions diverses, enterrements, etc. Ces rétributions s'appellent aussi *droits d'étole, jura stolæ*, parce que le prêtre est revêtu de l'étole, quand il exerce les fonctions ainsi rétribuées. Le terme *presbyterium* a souvent aussi été employé dans ce sens. Cf. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis... illustrati*, 12 in-fol., Venise, 1724-1729, t. V, p. 57, 58; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, revu et édité par Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, v° *Presbyterium*, t. V, p. 433, col. 3 et p. 434; Muratori, *Antiquitates italicæ... ab inclinatione Romani imperii usque ad annum 1500*, 6 in-fol., Milan, 1738-1743, t. I, p. 108.

II. Historique. — L'usage du casuel remonte à la plus haute antiquité. La loi mosaïque contient à ce sujet de nombreuses prescriptions. Lev., II, 3, 10; VI, 16, 18; VII, 8, 9, 14, 33; Num., XVIII, 9, 15, 18, 28; Deut., XVIII, 1, 3, 7, 8; XXIV, 4; Eccli., VII, 34, etc. Notre-Seigneur, en envoyant les apôtres prêcher la bonne nouvelle du royaume de Dieu, leur recommanda de ne porter ni or, ni argent, ni de quoi manger, parce que, ajouta-t-il, celui qui travaille mérite qu'on le nourrisse, *dignus enim est operarius cibo suo*. Matth., X, 10; Luc., X, 7. Le divin Maître n'a pas dédaigné d'être, même sous le rapport de cette dépendance à l'égard des fidèles, le modèle de ses prêtres. Pendant qu'il annonçait l'Évangile, en compagnie de ses disciples, il permit que de saintes femmes le suivissent pour fournir à la dépense et l'entretenir de leurs biens. Luc., VIII, 3. Dans ses Épîtres, saint Paul mentionne à diverses reprises l'usage du casuel, et en fait ressortir à la fois la nécessité et la légitimité, tant au point de vue du droit naturel que du droit divin. Si les ouvriers de l'Évangile vous prodiguent les biens spirituels, dit-il, ne devez-vous pas, de votre côté, les assister dans leurs besoins temporels? Rom., XV, 27. N'avons-nous pas, nous aussi, le droit de manger et de boire?... Quel est donc le soldat qui endure les fatigues de la guerre à ses propres dépens?... Qui plante une vigne et n'en goûte pas le fruit?... Qui mène paître un troupeau et ne se nourrit pas de son lait? C'est écrit dans votre Loi : Celui qui laboure un champ, comme celui qui foule le grain, doit avoir part à la récolte... Pour nous, dans vos sillons, nous avons jeté une abondante semence de biens célestes; est-ce exorbitant de recueillir une minime partie de vos moissons d'ici-bas? Ignorez-vous donc que ceux qui travaillent dans le sanctuaire vivent des trésors du sanctuaire, et ceux qui servent à l'autel participent aux offrandes déposées sur l'autel? De même, le Seigneur a ordonné que ceux qui annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile. I Cor., IX, 4-14. Et ailleurs : Celui à qui l'on enseigne la parole divine doit faire part de tous ses biens à celui qui l'enseigne. *Communicat autem is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat, in omnibus bonis*. Gal., VI, 6; I Tim., V, 18.

Le droit et le devoir sont corrélatifs. S'il y a droit strict chez les ministres de l'Évangile, il y a devoir rigoureux pour ceux qui profitent de leur ministère. Les fidèles l'ont compris à toutes les époques de foi, et il a fallu les calomnies, les sophismes et les sarcasmes de l'impiété, pour obscurcir dans leur esprit la connaissance d'une vérité aussi manifeste.

Au commencement et pendant les siècles de persécution, les chrétiens, quoique appauvris par les confiscations et traqués de tous côtés par les tyrans, subvenaient spontanément à l'entretien de leurs prêtres. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, IV, IX; *De eleemos.*, c. XV, *P. L.*, t. IV, col. 111, 120, 613; concile d'Elvire, tenu en 305, c. XXVIII, Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1672, t. I, col. 598; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 20; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers*, 5 in-fol., Paris, 1679-1681, part. I, l. III, c. II, III, t. I, p. 332-337.

Ils étaient tellement convaincus de leurs devoirs à ce sujet, que l'Église n'avait pas encore senti le besoin de promulguer des lois pour régulariser la perception de ces redevances. Tout était laissé à l'inspiration et à la charité de chacun. L'Église n'entassait pas, mais distribuait, soit aux pauvres, soit à ses ministres, les ressources, au fur et à mesure qu'elles lui arrivaient. Ce n'est guère, en effet, que dans le cours du IIIe siècle, qu'elle posséda quelques biens immeubles dont les revenus furent affectés à assurer l'avenir de ses œuvres. Cf. Lactance, *De morte persecutor.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. VII, col. 267; Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, l. II, c. XXXV-XLI, *P. G.*, t. XX, col. 1013-1017. Quand la paix lui fut rendue, ces acquisitions se multiplièrent; des biens-fonds furent constitués, et des revenus fixes lui appartinrent. Le casuel devint alors beaucoup moins nécessaire pour l'entretien des ministres des autels, à mesure que le patrimoine ecclésiastique se formait, grâce à la protection des empereurs chrétiens. Ils voulurent eux-mêmes y contribuer puissamment, soit par leurs largesses, soit par leurs édits, qui reconnaissaient à l'Église le droit de posséder et de recevoir des donations testamentaires, en même temps qu'ils permettaient de réglementer les perceptions d'autres redevances régulières, comme celles des prémices et des dîmes. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. III, c. II-XI, t. I, p. 335-357; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 947. Le droit romain à cette époque abonde en prescriptions de ce genre. Cod. Justin., l. I, tit. III, c. XX; Cod. Theodos., l. V, tit. III, c. I; l. XVI, tit. II, c. XX, XXVII, XXVIII; Novel., V, XXXVII, XLIII, I; CXXXI, V. Les terres de l'Église étaient même exemptées d'impôts. Cod. Justin., l. I, tit. XXII; Cod. Theodos., l. II, tit. I, c. I; l. XVI, tit. I, c. I, II, VIII, X, XIX, XXI, XXIV, XXIX, XXX, etc.

L'Église, d'ailleurs, avait toujours été extrêmement circonspecte pour autoriser ses prêtres à recevoir un casuel proprement dit, c'est-à-dire une rétribution à l'occasion des sacrements. Tout en admettant et en proclamant la légitimité de cet usage, elle craignait que, par un effet de l'infirmité humaine, plusieurs de ses ministres ne fussent exposés par là à tomber dans le crime de simonie. Les fidèles peu éclairés, ou les ennemis de notre foi n'auraient pas manqué de s'en prévaloir pour répéter que l'on pouvait vendre et acheter les sacrements à prix d'argent. Aussi, suivant que le danger de simonie était plus ou moins probable, et que les ressources fixes des diocèses étaient plus ou moins considérables, les coutumes à cet égard varièrent, soit avec les temps, soit avec les lieux. Nous allons indiquer succinctement les principales phases par lesquelles passa la discipline en ce qui concerne le casuel, soit par rapport à la collation des sacrements, soit par rapport aux autres fonctions ecclésiastiques.

1° *Casuel du baptême.* — Dans plusieurs églises, entre autres celles d'Espagne, d'Italie et d'Afrique, la coutume s'était introduite de donner quelques pièces d'argent en recevant le baptême. Si l'on considère combien, dans ces siècles reculés, la ferveur était grande et la foi était pure, on ne peut douter que ces dons ne fussent pleinement volontaires. Les saints Pères qui mentionnent cet antique usage, n'y découvrent pas la moindre ombre de simonie. Cf. S. Ambroise, *De sacramentis*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 431; S. Augustin, *Epist.*, LIV, *ad Januar.*, c. VII, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204. Mais avec le cours des années, la coutume devint comme une sorte de loi obligatoire, et ce qui avait été d'abord libre parut nécessaire. Trop de prêtres s'habituèrent à regarder ces libéralités comme le paiement d'une dette. Ainsi, par la malice des hommes, une pratique d'abord innocente fut entachée de simonie. Les conciles jugèrent alors à propos de l'abolir, surtout dans les pays où le clergé avait d'autres ressources pour son entretien.

Cette question du casuel du baptême fut agitée dans un concile régional, quelques années même avant que Constantin eût rendu la paix à l'Église. Ce fut au concile tenu à Elvire, en 305. Dans son canon 48e sur la discipline, il défendit même les dons volontaires, car non seulement il n'autorisa pas les ministres des sacrements à exiger quoi que ce fût, mais il empêcha les nouveaux baptisés de jeter de l'argent dans le tronc ou trésor de l'Église : *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concham non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videatur.* Labbe, *Sacr. concilia*, t. I, p. 598; Mansi, *Concil.*, t. II, col. 13; Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. II, p. 20, col. 2; Guérin, *Les conciles généraux et particuliers*, 3e édit., Paris, 1868, t. I, p. 41.

La raison de cette sévérité, qui paraîtra excessive, était le grave abus par lequel les pauvres différaient de recevoir ce sacrement de la régénération ou de le procurer à leurs enfants, sous prétexte qu'ils n'avaient pas de quoi faire à l'Église le présent que la coutume commandait d'offrir à l'occasion du baptême. Malgré les prescriptions si formelles du concile d'Elvire, ils continuèrent à ne pas s'en croire dispensés, tant une coutume invétérée plonge de profondes racines dans les cœurs. D'ailleurs, il faut l'avouer, ils étaient entretenus dans cette persuasion par la conduite coupable de certains prêtres mercenaires, qui trop souvent se refusaient à baptiser les enfants dont les parents n'avaient rien à leur donner. Cette avarice sordide avait été la cause de la perte éternelle de ces âmes infortunées.

Plus de deux siècles après le concile d'Elvire, en 573, le IIIe concile de Braga, en Portugal, défendit encore, sous les peines les plus sévères, de rien réclamer. Il permit cependant d'accepter les dons volontaires, can. 7 : *Hi qui infantes suos ad baptismum offerunt, si quid voluntarie pro suo offerunt voto, suscipiatur ab eis; si vero, per necessitatem paupertatis, aliquid non habent quod offerant, nullum illis pignus violenter tollatur a clericis, nam multi pauperes hoc timentes, filios suos a baptismo retrahunt.* Mansi, t. IX, col. 840; Labbe, t. VI, col. 580.

Ainsi, quoique cet abus si déplorable n'eût pas cessé, le concile de Braga crut néanmoins devoir mitiger les prescriptions trop absolues du concile d'Elvire. Il en fut de même dans la suite. Une foule de conciles, tout en défendant de rien exiger pour le baptême, permirent pourtant de recevoir ce qui serait spontanément offert. Cette coutume devint dès lors générale et se maintint à travers les siècles, car on n'y vit jamais la moindre trace de simonie. Entre autres textes de lois disciplinaires, de ces temps reculés, citons le 9e canon du concile de Mérida, en Portugal (666) : *Quod si quis offerat per bonam voluntatem, accipiat grate.* Mansi, t. XI, col. 80. Le 8e canon du XIe concile de Tolède (675) défend sous peine d'excommunication de rien prendre, excepté ce qu'on offre volontairement. Le texte de cette loi a donné lieu à une discussion qui ne manque pas d'intérêt. Dans la plupart des manuscrits, on lit : *Quicumque pro baptizandis... pretia quælibet vel præmia,* NISI VOLUNTARIE OBLATA, *susceperit, si presbyter est, trium mensium*

excommunicatione plectatur; si diaconus, quatuor; subdiaconus vero, vel clericus, his cupiditatibus serviens, et competenti verbere et debita excommunicatione plectatur. Mansi, t. XI, col. 142. Dans d'autres manuscrits, beaucoup moins nombreux, il est vrai, le mot *nisi* est omis. Il en résulterait que la défense atteignait même les offrandes volontaires. Mais cette omission est très probablement une faute de copiste, car les offrandes volontaires sont autorisées par tant d'autres conciles antérieurs et postérieurs à celui de Tolède, qu'il n'y a pas lieu de douter que le texte authentique de celui-ci ne soit celui que nous avons donné.

Les abus ne disparurent pas cependant. Vers la fin du VIIIe siècle, saint Hérébert, archevêque de Cologne, dut baptiser lui-même l'enfant d'un homme pauvre, auquel tous les curés de cette grande ville avaient refusé de conférer le baptême à cause de la pauvreté de son père. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. III, c. XV, n. 10, t. III, p. 408. Ce simple fait nous révèle la vénalité de certains prêtres de cette époque. Aussi les défenses et les menaces se renouvelèrent dans de nombreux conciles de ce siècle et des siècles suivants. On les trouve même dans les capitulaires de Charlemagne : *Ut nullus presbyter sacrum officium sive baptismatis sacramentum aut aliquid donorum spiritualium pro aliquo pretio vendere præsumat, ne vendentes et ementes in templo columbas imitentur; ut pro his qui adepti sunt gratiam divinam non pretia concupiscant terrena, sed solam regni cælestis gloriam promereantur accipere. Capit. regum Francorum*, édit. Boretius, Hanovre, 1882, t. I, p. 106-107. *Ut nulla pretia de baptizandis consignandisque fidelibus exigantur. Quod si qui perpetraverint, honoris sui sint periculum subituri.* Benoît Lévite, l. III, 183, *P. L.*, t. XCVII, col. 769. Ces prescriptions du pouvoir civil étaient l'écho de la voix des évêques et du pape. Conciles d'Aix-la-Chapelle (836), c. I, can. 5, Mansi, t. XIV, col. 675; de Bourges (1031), can. 12, Mansi, t. XIX, col. 504; de Reims (1044) sous la présidence du pape saint Léon IX, can. 5, Mansi, t. XIX, col. 742; de Plaisance (1095), can. 13, Mansi, t. XX, col. 806; de Londres (1138), can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511, etc.

Tout en frappant d'excommunication ceux qui trafiquaient ainsi des choses saintes, la plupart de ces conciles ne désapprouvaient pas cependant les coutumes louables. Ils ne voulaient pas néanmoins que les laïques fussent chargés de faire rentrer ces revenus; les prêtres devaient s'adresser à l'évêque ou à un dignitaire de la curie épiscopale : *Ne quis in atriis ecclesiarum, præter episcopum et ejus ministrum quaslibet consuetudines exigere præsumeret.* Concile de Reims (1049), can. 4, Mansi, t. XIX, col. 742. Cf. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, t. IV, p. 170.

L'exemple de deux provinces voisines nous montrera combien la pratique variait, à ce sujet, de diocèse à diocèse, et à la même époque. Au commencement du XIIIe siècle, Eudes de Sully, évêque de Paris, tint un synode dans sa ville épiscopale. Les statuts qu'il y promulgua furent si sages qu'ils ont mérité d'être introduits dans la collection des conciles. Ce sont, en outre, les plus anciens canons de l'Église de Paris qui soient parvenus jusqu'à nous. Au c. II, n. 2, le prélat rappelle d'abord qu'il est absolument interdit de rien exiger *avant le baptême;* puis il ajoute qu'on pourra néanmoins, *après l'avoir conféré*, recevoir, et même exiger ce que permet une louable coutume : *Pro baptismo nihil omnino* ANTE *exigatur; sed* POST *laudabilis consuetudo exigi potest.* Concile de Paris (1212), Mansi, t. XXII, col. 841. Or, un concile tenu à Tours, quelques années auparavant, en 1163, avait été bien plus sévère. Dans son canon 6e, il avait défendu de rien demander, sans que, pour s'autoriser à le faire, on pût alléguer une coutume, qui, selon lui, loin de justifier cette infraction à la loi, ne tendait qu'à l'aggraver, attendu que le long usage d'une chose illicite rend cet abus plus déplorable encore. Mansi, t. XXI, col. 1178. Comment expliquer des ordonnances si opposées sur la même matière, à peu près à la même époque et dans des diocèses si voisins? C'est que, dans les riches plaines de la Touraine, les dîmes et les prémices fournissaient aux curés des paroisses d'abondantes ressources, largement suffisantes pour leur entretien; tandis que ces revenus réguliers manquaient dans la ville de Paris, où cependant, pour bien des causes, les besoins étaient plus grands et les frais de tout genre plus considérables. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. IV, l. III, c. V, n. 4, t. V, p. 469.

Chose remarquable, la sévérité du concile de Tours fut confirmée par le IIIe concile œcuménique de Latran, tenu quelques années après, par Alexandre III, en 1179, tandis que l'indulgence du concile de Paris fut approuvée par le IVe concile œcuménique de Latran, présidé par Innocent III, en 1215. Voici, en effet, le 7e canon du IIIe concile de Latran : *Nihil exigatur..., horribile nimis est quod ille qui indiget sacramentis, ista non possit percipere, nisi manum implere curaverit largitoris. Putant plures ex hoc sibi licere, quia legem mortis de longa invaluisse consuetudine arbitrantur; non satis, quia cupiditate cæcati sunt, attendentes, quod* TANTO GRAVIORA SUNT CRIMINA, QUANTO DIUTIUS ANIMAM INFELICEM TENUERUNT ALLIGATAM. Mansi, t. XXII, col. 275. Voici maintenant le 76e canon du IVe concile œcuménique de Latran :... *Et pravas exactiones super his fieri prohibemus, et pias consuetudines præcipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiatica sacramenta, sed per episcopum loci, veritate cognita, compescantur laici qui (fermento hæreticæ pravitatis) malitiose nituntur, sub prætextu canonicæ pietatis, laudabilem (pia devotione fidelium introductam) consuetudinem immutare.* Mansi, t. XXII, col. 1054. Cette loi si importante fut insérée dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. III, c. XLII, *Ad audientiam.* C'est donc une loi encore en vigueur dans les pays où elle est applicable.

Il n'y a pas de contradiction dans les ordonnances de ces conciles. Les unes réprouvent des coutumes répréhensibles; les autres maintiennent des coutumes louables. C'est ce qu'exprime le 14e canon du synode de Saram (1217) : *Sicut præcipimus pravas exactiones super his non fieri, ita pias et laudabiles consuetudines præcipimus observari.* Mansi, t. XXII, col. 1085. Un autre concile tenu à Tours, en 1236, renouvela, dans son 4e canon, les prescriptions du 66e canon du IVe concile de Latran, en défendant de rien exiger *avant* la réception du sacrement, mais autorisant à exiger ensuite ce que permettent les louables coutumes, ajoutant que, si les sujets s'y refusaient, l'évêque devait les y forcer par les censures ecclésiastiques, *subditos ad hoc per prælatos censura ecclesiastica compellendo.* Mansi, t. XXIII, col. 412.

Par ce canon, comme par le 4e du concile de Reims, cité plus haut, nous voyons se dessiner le rôle que l'Église attribue à l'évêque dans les affaires de ce genre. C'est lui qui a la mission de faire respecter les droits des curés et d'assurer leur subsistance. Cette sage mesure a pour objet, tout en maintenant les louables coutumes, de sauvegarder la réputation des ministres des autels, qui doivent être désintéressés et le paraître. Si ceux-ci exigeaient eux-mêmes avec trop de rigueur ce qui leur est dû, ils pourraient donner lieu de soupçonner qu'ils ont plus à cœur leurs avantages matériels que le salut éternel de leurs ouailles. Ce danger n'existe point, quand ils remettent leur cause au soin de l'évêque, leur supérieur. L'évêque, en effet, est également chargé des pasteurs et des fidèles. Il doit veiller à ce que les uns reçoivent les sacrements qui entretiennent en eux la vie

surnaturelle, et à ce que les autres ne manquent pas du nécessaire dans les exigences quotidiennes de la vie terrestre, suivant la parole du Maître lui-même : *Dignus est operarius cibo suo.* Matth., x, 10. Il doit donc s'opposer, avec une égale vigueur, aux diverses sortes d'abus qui peuvent si facilement se glisser en des matières si délicates, soit à cause de l'avarice de quelques ecclésiastiques trop attachés aux biens de ce monde, soit à cause de l'ingratitude des peuples, trop portés à oublier les bienfaits reçus.

Ces prescriptions si sages et si modérées à la fois, car elles furent inspirées et par la justice et par la charité, furent reproduites, sans modifications sensibles, par les conciles des siècles suivants. On les retrouve dans ceux des XIVe, XVe et XVIe siècles, en particulier dans les célèbres conciles de Milan, tenus, en 1565 et 1569 par saint Charles Borromée, ce gardien fidèle de tous les droits, et ce ferme appui de la discipline, à une époque troublée, où l'esprit d'indépendance et de critique acerbe, sous l'influence du protestantisme naissant, se glissait de plus en plus dans tous les rangs de la société. Cf. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis a S. Carolo cardinali archiepiscopo condita,* 2 in-fol., Padoue, 1754; Labbe, *Sacr. concilia,* t. XIV, p. 242 sq.; t. XV, p. 367 sq. Voir col. 853-854.

2° *Casuel de la confirmation et du saint chrême.* — En traitant du baptême, nous avons dû nécessairement parler du casuel des sacrements en général, la raison étant la même pour tous. Afin d'éviter les redites, nous n'indiquerons maintenant que ce qu'il y aura de particulier à chaque sacrement. L'idée vint de bonne heure de demander une rétribution pour le sacrement de confirmation, comme on le faisait pour celui du baptême. Le document le plus ancien qui réprouve cette coutume est du Ve siècle. C'est une lettre du pape saint Gélase Ier. *Epist.,* XI, Mansi, t. VIII, col. 38; Labbe, t. V, col. 119. Cette coutume fut aussi condamnée dans les siècles suivants, par le 2e et le 4e canons du concile de Braga, en Portugal (572), Mansi, t. IX, col. 839; par le 2e canon du concile de Barcelone (599), Mansi, t. X, col. 482; par le 8e canon du XIe concile de Tolède (675), Mansi, t. XI, col. 142; par le 12e canon du concile de Châlons (813), Mansi, t. XIV, col. 96; par le 16e du concile de Reims (1049), Mansi, t. XIX, col. 742; par le 13e du concile de Plaisance (1095), Mansi, t. XX, col. 806; par le 1er du concile de Londres (1138), Mansi, t. XXI, col. 511; par le 6e du concile de Tours (1163), Mansi, t. XXI, col. 1178.

Certains évêques, pour se donner une apparence de raison, et justifier ces exactions simoniaques, les décoraient de noms pompeux : tantôt ils les appelaient *cathédratique,* tantôt offrande pascale, tantôt coutume épiscopale. C'est ce que le pape Alexandre III, en 1180, reproche à plusieurs évêques d'Angleterre : *Audivimus quod nummos pro chrismate extorquetis, quos nunc cathedraticum, aliquando paschalem præstationem, interdum episcopalem consuetudinem appellatis. Quia vero hoc simoniacum esse cognoscitur, mandamus, quatenus prætextu alicujus consuetudinis præscriptos denarios nullatenus exigatis;... quod si hoc præsumpseritis, periculum ordinis et dignitatis poteritis non immerito formidare.* Decretal., l. V, tit. III, c. 16, *Audivimus.* En 1213, le pape Innocent III dut fulminer encore contre cet abus qui avait pris une autre forme. Ne pouvant plus, depuis le décret d'Alexandre III, réclamer les *denarios chrismales, vel paschales,* les évêques d'Angleterre avaient pensé tourner la difficulté en changeant l'époque de la perception. Ils exigeaient la même somme, mais à la mi-carême, et ils appelaient cette exaction *consuetudinem mediæ quadragesimæ.* Le pape en écrivit à l'archevêque de Cantorbéry, pour qu'il fît rentrer ses suffragants dans la voie du devoir : *Correctionem eludere cupientes, tempus faciendæ solutionis anticipant, recipientes in media quadragesima, quod recipere consuevere post Pascha; et ut causam recipiendi dissimulent, nomen denariorum variant, denarios, quos prius chrismales, secundo paschales dicebant, consuetudinem mediæ quadragesimæ nuncupantes. Sed nominum variatio non excusat, ut ait Lactantius,* l. I, c. V. Decretal., l. V, tit. III, c. XXXVI, *In tantum.*

3° *Casuel de la pénitence.* — L'Ancien et le Nouveau Testament présentent les aumônes comme un moyen efficace d'expier les péchés. Daniel, IV, 24; Ps. XLVIII, 9; Prov., XIII, 8, etc. Pour satisfaire à la justice divine, on a donc aussi les aumônes, outre les prières, les pèlerinages, les jeûnes, les abstinences, les flagellations volontaires et les autres austérités. Quand, vu les circonstances, quelqu'une de ces œuvres satisfactoires est impossible, on peut la remplacer par une autre qui, par son abondance, supplée à celles qui manquent. Il est vrai que les canons pénitentiaux de la primitive Église, Mansi, t. I, col. 49 sq., n'ont jamais indiqué que tel péché pourrait être expié par telle somme d'argent fixée à l'avance, comme les amendes dans une loi pénale. Ils n'ont jamais dit formellement non plus qu'il serait loisible de commuer en aumônes les jeûnes, les veilles et les macérations. Ils prescrivaient seulement les années de pénitence publique qu'exigerait chaque crime, et laissaient à l'évêque le soin de veiller sur les pénitents, et de modifier en plus ou en moins, suivant les cas, la rigueur de leur pénitence. Rien d'étonnant que, parfois, l'évêque, voyant les pénitents dans l'impuissance de s'adonner aux jeûnes, aux veilles et aux mortifications corporelles, songeât à les en dispenser, mais en leur imposant par des aumônes une juste compensation. Si ce n'était pas suivant la lettre des canons pénitentiaux, c'était, du moins, conforme à leur esprit. D'ailleurs ces commutations ne furent jamais laissées au choix du pénitent, mais toujours au jugement de l'évêque, auquel l'Église s'en rapportait pour l'interprétation de ses lois. On en comprend facilement la raison. Les macérations sont des peines médicinales; elles portent dans la plaie béante le fer et le feu, pour extirper jusqu'aux racines du mal. Les aumônes, au contraire, ne sont que la privation d'un bien extérieur elles affectent beaucoup moins l'individu et ne le touchent pas dans ce qu'il a de plus sensible : sa propre chair, son être même. Si l'on pouvait toujours racheter ses péchés par de l'argent, on achèterait pour ainsi dire la faculté de pécher, et, tandis que l'on donnerait à pleines mains, on n'en resterait pas moins attaché à toutes sortes de vices.

Dans ces commutations, les évêques usèrent donc de prudence, tout en condescendant à la faiblesse humaine. Ce n'est que peu à peu que l'on en vint à admettre, comme une règle à peu près générale, que l'on pût racheter par des aumônes les peines corporelles auxquelles les chrétiens relâchés n'avaient plus le courage de se soumettre.

C'est vers le IXe siècle que cette coutume s'introduisit, et que l'on chercha à préciser par quelle quantité d'aumônes les peines canoniques de chaque péché seraient rachetables. Un des premiers exemples d'une législation de ce genre est celle du concile de Tribur, près de Mayence (895), auquel assistèrent les archevêques de Mayence, de Cologne et de Trêves, avec une vingtaine d'évêques et beaucoup d'abbés. Les 58 canons qui y furent promulgués, tendent presque tous à réprimer les violences et à punir les crimes. Arnoul, roi de Germanie, y assista, et promit l'appui de son autorité pour l'observation des lois édictées par les prélats.

Les canons 54 et 55, Mansi, t. XVIII, col. 156-157, déterminèrent la pénitence pour un homicide volontaire : interdiction pendant sept ans d'user d'aliments gras, de vin et de fromage. Il y avait cependant un

tempérament à cette abstinence si rigoureuse. Pendant la première année, pour cause de maladie ou de voyage; puis, sans ces motifs, durant les deux années suivantes, le coupable pourrait racheter la pénitence du mardi, du jeudi et du samedi, en versant la somme d'un denier, ou en nourrissant trois pauvres : *Licitum sit ei tertiam feriam, quintam et sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo.* Can. 56. Durant les quatre dernières années il devait faire trois carêmes : l'un avant Pâques, l'autre avant la Saint-Jean, et le troisième avant Noël. En outre, il devait jeûner les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine, mais avec la faculté de racheter de la même façon le lundi et le mercredi. Cet argent, s'il ne servait pas à la nourriture des pauvres, devait être employé à la rédemption des captifs, ou en œuvres pies. Can. 58, Mansi, t. XVIII, col. 157.

La législation du concile de Tribur nous montre en même temps et la loi et la gradation que l'on suivait d'abord pour la mitigation des peines canoniques. Plus tard, on autorisa le rachat d'une grande partie de la pénitence; puis, de la pénitence entière, au jugement de l'évêque, ou selon l'avis du confesseur.

Est-ce de là que tira son origine l'usage, bientôt répandu, de faire, à cette occasion, une offrande au confesseur lui-même? C'est fort probable; mais ce qui est certain, c'est que cet usage existait dans le courant du XIe siècle, puisque le concile de Bourges, tenu en 1031, défend, par son canon 12e, de rien prendre pour le sacrement de pénitence, en dehors de ce que les fidèles donneraient de plein gré : *Nullus pretium pro pænitentia danda accipiat, nisi quod fideles sponte dare vel offerre voluerint.* Mansi, t. XIX, col. 504. Cet usage, innocent dans le principe, devint un danger pour les confesseurs. A moins d'être complètement insensibles aux présents, ils étaient exposés à ne pas proportionner la pénitence au crime commis. Aussi, dans les siècles suivants, les conciles se montrèrent-ils très sévères pour les confesseurs, et leur défendirent-ils de demander quoi que ce fût, surtout de l'argent, pour le sacrement de pénitence : *Pro pænitentia nullum omnino pretium exigatur.* Concile de Londres (1125), can. 9, Mansi, t. XXI, col. 330. Un autre concile, tenu dans la même ville sept ans après (1132), renouvela par son 1er canon la même défense, en frappant d'excommunication les délinquants. Mansi, t. XXI, col. 511. En 1180, le pape Alexandre III écrivit encore à ce sujet aux évêques d'Angleterre pour leur rappeler que leur devoir était de déraciner du sein de leur clergé un abus aussi intolérable. Cette lettre pontificale fut insérée dans le *Corpus juris canonici,* et devint ainsi une loi rigoureuse pour l'Église entière. Decretal., l. V, tit. III, c. 14, *Nemo presbyterorum.* Le pape Lucius III, l'année suivante, dut encore insister sur un point si grave. Decretal., l. V, tit. III, c. 24, *Ad aures nostras.*

L'Angleterre n'avait pas le triste monopole de parcils désordres. En France, la plaie n'était pas moins profonde; aussi l'Église prit-elle des moyens énergiques, non seulement pour l'empêcher de s'étendre, mais encore pour la faire totalement disparaître. Le concile tenu à Paris, en 1200, sous la présidence de l'évêque de cette ville, Eudes de Sully, rapporte, c. IV, n. 12, que les confesseurs imposaient souvent, comme pénitence aux fidèles, l'obligation de faire dire des messes; mais il leur défendit expressément de célébrer eux-mêmes les messes qu'ils auraient ainsi imposées. *Nullus missas quas injunxerit, celebret, nec tricenarium, nec annuale; et pro minus triennale et quinquennale.* Mansi, t. XXII, col. 841. Une prescription de ce genre se trouve dans le concile de Tours (1294), can. 3, Mansi, t. XXIV, col. 947.

En Allemagne, comme en Italie, il fut nécessaire de combattre ce mal, qui persista longtemps encore, puisque, jusque vers la fin du XVIe siècle, les conciles provinciaux de diverses nations durent fulminer contre ces abus coupables. Concile de Freisingen (1440), can. 20, Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 231; Ier concile de Cologne (1536), part. XIII, c. VIII, Guérin, t. III, p. 322; IIe concile de Cologne (1549), tit. *De officiorum perfunctione,* c. 4, Guérin, t. III, p. 525; concile de Capoue (1569), c. V, Guérin., t. III, p. 590, Mansi, *Suppl.,* t. V; Ier concile de Milan (1565), c. XV, *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* t. I, p. 15. Il fut même défendu aux confesseurs qui fixeraient des aumônes pour pénitence, de se charger eux-mêmes de les distribuer aux pauvres ou aux œuvres pies, afin que nul ne pût les soupçonner d'être intéressés dans leurs sentences. IIIe concile de Milan (1573), tit. VIII, *De pænitentia,* Labbe, t. XV, p. 383.

Ainsi, tout en permettant de changer quelquefois en aumônes les pénitences publiques ou privées, l'Église avait grand soin que ces peines pécuniaires n'apportassent jamais le moindre profit personnel à ceux qui les ordonnaient. Elle ne voulait pas qu'elles devinssent un danger pour les confesseurs, tandis qu'elles ne devaient être qu'un moyen de salut pour les pénitents.

4° *Casuel de l'eucharistie.* — Le canon 23e du concile *in Trullo,* tenu à Constantinople, en 680, porta cette défense : *Nullus, sive episcopus, sive presbyter, sive diaconus, immaculatam præbens communionem, ab eo qui communicat, ejus participationis gratia, obolos, vel quamnam aliam speciem exigat.* Mansi, t. XI, col. 954. Cette coutume existait donc déjà depuis longtemps, puisqu'elle dut être réprouvée d'une façon aussi générale et aussi sévère, car le concile punit de la dégradation les délinquants. Elle se maintint néanmoins, et jusqu'au XVIe siècle nous voyons des conciles revenir sur ce sujet, et menacer de l'excommunication ceux qui voudraient tirer un profit, en distribuant le corps et le sang de Notre-Seigneur. Concile de Reims, présidé par saint Léon IX (1049), can. 5, Mansi, t. XIX, col. 742; concile de Londres (1138), can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511; de Westminster (1142), Mansi, t. XXI, col. 579-580; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones,* t. IV, p. 170; concile de Capoue (1569), can. 17, Mansi, *Suppl.,* t. V; Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 591.

A cette question se rattache celle du casuel de la messe. Voir HONORAIRES DE MESSE.

5° *Casuel de l'extrême-onction.* — A la suite des troubles et des désordres de tout genre causés par la querelle des investitures, l'esprit surnaturel s'était tellement affaibli, chez un trop grand nombre des membres du clergé, pendant et après le Xe siècle, que l'Église dut défendre, à diverses reprises, de rien exiger pour la visite des malades et pour le sacrement des mourants. *Ne quis pro... infirmorum visitatione quidquam exigat.* Concile de Reims, présidé par saint Léon IX (1049), can. 5, Mansi, t. XIX, col. 742. *Sanctorum Patrum canonica instituta sequentes, auctoritate apostolica interdicimus, ut pro oleo, pro visitatione infirmorum, seu unctione, nullum omnino pretium exigatur: quod qui præsumpserit, excommunicationi subjaceat.* Concile de Londres (1138), présidé par le légat d'Innocent II, et auquel assistèrent dix-sept évêques, can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511. Le concile de Reims (1148), présidé par Eugène III, et auquel se rendirent, avec les évêques de France, ceux d'Espagne, d'Allemagne et d'Angleterre, formula dans son canon 16e une défense semblable : *Præcipimus ut pro olei sacri acceptione, nullum pretium exigatur.* Mansi, t. XXI, col. 717. Le concile de Tours de 1163 fit de même, dans son canon 6e. Mansi, t. XXI, col. 1178.

6° *Casuel de l'ordre.* — Comme le sacrement de l'ordre est la source de toutes les dignités ecclésiastiques, il était à craindre que le casuel demandé à son

occasion ne dépassât les bornes permises; ce danger était bien plus à redouter pour ce sacrement que pour tous les autres. L'Église l'avait prévu, même au temps, où, pauvre sur la terre, elle n'avait pas de grandes richesses à offrir à ses ministres. Dès lors, elle prit des précautions, pour que, dans la communication du sacerdoce, aucun intérêt humain ne fût en jeu. Elle voulut que là surtout fût appliquée la parole du Maître : *Quod gratis accepistis, gratis date.* Matth., x, 8. Les canons apostoliques 30e et 31e contiennent déjà des prescriptions très formelles à ce sujet : *Si quis episcopus, aut presbyter, aut diaconus, per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur; et ipse, et ordinator ejus, a communione abscindatur, sicut Simon Magus a Petro.* Mansi, t. I, col. 53, 54.

Parmi les nombreux conciles qui eurent à s'occuper des ordinations simoniaques, nous citerons seulement les plus importants : le concile de Chalcédoine (451), can. 2, Mansi, t. VI, col. 1170; Labbe, t. IV, col. 1682; le IIe concile d'Orléans, sous Clotaire, fils de Clovis (553), can. 2, Mansi, t. VIII, col. 836; Labbe, t. V, col. 927; le IIe concile de Tours (566), can. 27, Mansi, t. IX, col. 805; le IIIe concile de Braga, en Portugal (572), can. 3, Mansi, t. IX, col. 775; le concile de Barcelone (599), can. 1, Mansi, t. X, col. 481.

Les empereurs chrétiens d'Orient confirmèrent par leurs lois ces ordonnances des conciles. Cod. Justin., l. I, XLI; Novel., VI, I, § 9; Novel., LVI, I; Novel., CXXIII, III; Novel., CXXXVII, II, etc.

En Occident, saint Grégoire (590-604) en fit souvent le sujet de ses lettres : il ne voulait pas que, pour recevoir les saints ordres, on eût à donner une somme d'argent, quelle qu'elle fût. *Epist.*, l. V, epist. XXIII, LII-LV, LVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 752, 781, 783 sq., 787, 788 sq., 791; l. VI, epist. VIII; l. IX, epist. LXXV, *ibid.*, col. 800 sq., 1009. Après lui, les conciles ne cessèrent de revenir sur cette matière : VIe concile de Tolède (638), can. 4, Mansi, t. X, col. 664; concile de Chalon-sur-Saône (650), can. 16, Mansi, t. X, col. 1192; XIe concile de Tolède (675), can. 8, Mansi, t. XI, col. 142.

A la fin du VIIIe siècle, Adrien Ier (772-795) écrivait à Charlemagne qu'il n'ordonnerait aucun évêque, sans l'obliger sous la foi du serment, et par écrit, de ne jamais rien recevoir de ceux à qui il conférerait les ordres : *sub jurejurando in scriptis respondeant, se nunquam aliquid accepturos de manus impositione. P. L.*, t. XCVI, col. 1210; t. XCVIII, col. 427. Pour répondre aux désirs du pape, l'empereur, par un de ses capitulaires, prêta l'appui de son autorité aux prescriptions du pontife. *Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii*, l. I, c. XIX. Cf. Cabassut, *Synopsis conciliorum*, 5e édit., in-fol., Venise, 1729, t. II, p. 131.

Les conciles reproduisirent très souvent, dans la suite, ces sages dispositions des papes et des empereurs : concile de Limoges (1031), can. 3, Mansi, t. XIX, col. 503; de Rome, sous Clément II (1047), Mansi, t. XIX, col. 553; de Rome, sous saint Léon IX (1049), Mansi, t. XIX, col. 721; de Mayence (1049), Mansi, t. XIX, col. 749; de Reims (1049), can. 2, Mansi, t. XIX, col. 742; de Toulouse (1046), can. 1, Mansi, t. XIX, col. 847; de Rome, sous Nicolas II (1059), Mansi, t. XIX, col. 907; de Rome, sous Alexandre II (1063), Mansi, t. XIX, col. 1024; de Rome, sous saint Grégoire VII (1078), décret Ier, Mansi, t. XX, col. 517; de Rome, sous Pascal II (1099), can. 18, Mansi, t. XX, col. 964; de Poitiers (1100), Mansi, t. XX, col. 1123, 1124; Ier concile œcuménique de Latran (1123), sous Calixte II, can. 1, Mansi, t. XXI, col. 282; de Reims (1148), can. 10, Mansi, t. XXI, col. 716; de Tours (1163), Mansi, t. XXI, col. 1178; Decretal., l. V, tit. III, c. 8, *Prohibemus;* de Tours (1165), can. 5, Mansi, t. XXII, col. 275; IIIe concile œcuménique de Latran, sous Alexandre II (1179), can. 7, Mansi, t. XXII, col. 274; Decretal., l. V, tit. III, c. 9, *Cum in Ecclesia;* de Paris (1212), part. IV, can. 12, 13, Mansi, t. XXII, col. 841, 842; IVe concile œcuménique de Latran, sous Innocent III (1215), can. 63, Mansi, t. XXII, col. 1054; de Palence, en Espagne (1322), can. 19, Mansi, t. XXV, col. 714-715.

Au XVIe siècle, cette matière fit encore l'objet des délibérations du Ve concile de Latran, tenu sous Jules II et Léon X (1512-1517). Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. I, p. 610. Le concile de Trente, dans sa XXIe session (1562), résuma l'enseignement de l'Église, par son can. Ier : *Quoniam ab ecclesiastico ordine omnis avaritiæ suspicio abesse debet, nihil pro collatione quorumque ordinum, etiam clericalis tonsuræ, nec pro litteris dimissoriis, aut testimonialibus, nec pro sigillo, nec alia quacumque de causa,* ETIAM SPONTE OBLATUM, *episcopi, et alii ordinum collatores, aut eorum ministri, quovis prætextu accipiant.*

Le Ier concile de Milan, présidé par saint Charles Borromée (1565), rappela aux évêques, dans son canon 9e, l'obligation rigoureuse qu'ils avaient d'observer exactement ce décret du concile de Trente, et de ne rien recevoir, ni pour eux, ni pour leurs employés, même ce qui serait spontanément offert. Ils devaient également veiller sur leurs domestiques pour les empêcher de rien recevoir : *Ne episcopus et eorum ministri quidquam, etiam sponte, quavis de causa, datum, accipiant... et a suis cubiculariis cæterisque familiaribus servandum curent. Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, t. I, p. 11 sq. A propos des domestiques des palais épiscopaux et de leurs exigences indiscrètes à l'occasion des ordinations, se trouvaient déjà, dans le concile de Paris de 1212, des détails fort intéressants et instructifs : *Familiam habeant episcopi humilem, non superfluam, sed moderatam, ne exactiones indebitas faciant... Camerarius, buticularius, panetarius, cocus, marescallus, janitor, senescallus, vel eorum servientes, pecuniam, vel aliam rem quam solent quasi pro consuetudine accipere de cætero inhoneste non extorqueant. Janitores liberales et discretos habeant... et præcipue ut ordinandis nihil prorsus exigant.* Mansi, t. XXII, col. 840.

Pour ce qui concerne la France en particulier, notons que ces décrets du concile de Trente furent en vigueur dès le commencement. L'assemblée générale du clergé de France, en 1574, en fit le 14e des articles qu'elle présenta au roi. Quelques années après, le roi Henri III l'inséra dans l'ordonnance de Blois de 1579 (art. 20). Cf. Louis de Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane*, 3 in-fol., Paris, 1743, t. I, p. 99; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. IV, l. III, c. IX, n. 9, t. V, p. 494; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 12, 104-106, 166, 403; Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. XI, p. 493 sq. Voir col. 851.

7° *Casuel du mariage.* — Pour ce sacrement, l'Église permit de prendre ce qui serait spontanément offert; mais elle défendit de rien exiger. Dans ses lettres, *P. L.*, t. LXXVII, col. 707, le pape saint Grégoire le Grand témoigne de cette ancienne pratique. Elle se maintint à travers les siècles, et l'Église continua à l'autoriser, mais toujours avec les mêmes réserves : *pro desponsatione mulierum, nullum omnino pretium exigatur; quod qui præsumpserit, excommunicationi subjaceat.* Concile de Londres (1138), can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511. Non seulement les conciles provinciaux, mais aussi les conciles œcuméniques renouvelèrent ces prescriptions : *ne pro benedictionibus nubentium aliquid exigatur.* IIIe concile de Latran, sous Alexandre III (1179), can. 7, Mansi, t. XXII, col. 275. Le pape Innocent III, en 1212, alla même jusqu'à ordonner la restitution des sommes indûment perçues, à l'occasion des mariages, et cette prescription fut insérée dans le *Corpus juris canonici,*

Decretal., l. V, tit. III, c. 29, *Suam nobis*. Ce pape n'entendait pas cependant condamner par là les louables coutumes, comme il s'en exprima clairement dans le canon 63e du IVe concile œcuménique de Latran, en 1215. Mansi, t. XXII, col. 1054.

8° *Casuel des sépultures.* — Dans l'antiquité chrétienne, les funérailles étaient absolument gratuites : défense était faite de rien exiger, même pour le lieu de la sépulture. On aurait cru se déshonorer, en demandant le prix du morceau de terre qui devait recouvrir le corps des défunts, et en cherchant à spéculer sur le deuil du prochain. Ce sont les paroles mêmes du pape saint Grégoire : *Grave nimis et procul est a sacerdotis officio pretium de terra concessa putredini quærere, et de alieno velle facere luctu compendium. Epist.*, l. IX, epist. III, *ad Januarium Caralitanum episcopum, P. L.*, t. LXXVII, col. 940. Il ne pouvait supporter que les chrétiens fussent plus intéressés dans ces circonstances que des païens, tels que les fils de Heth, et, en particulier, Éphron, fils de Seor, qui voulaient céder gratuitement à Abraham la caverne dans laquelle celui-ci désirait ensevelir le corps de sa femme Sara. Gen., XXIII. Ce grand pape affirme, dans cette même lettre, avoir déraciné cet abus de l'Église de Rome, dès le commencement de son pontificat. Tout ce qu'il permet, c'est qu'on reçoive les offrandes librement faites; mais à la condition expresse que rien ne sera exigé, ni même demandé, afin de ne donner aucune occasion à la malignité de s'exercer, en laissant supposer que les ecclésiastiques se réjouissent de la mort des autres, parce qu'ils en tirent profit. *P. L.*, t. LXXVII, col. 941; *Epist.*, l. VIII, epist. III, *ad Donum episcopum Messanensem, ibid.*, col. 907-908. Cf. *Decretum Gratiani*, part. II, dist. XIII, q. II, c. 12-16. Cette défense persista longtemps, car nous la trouvons reproduite, en 1208, dans une lettre écrite par Innocent III à l'évêque de Montpellier. Decretal., l. III, tit. XXVIII, *De sepulturis*, c. 13, *Abolendæ*.

En Orient, le code de Justinien assigna une rente de 70 livres d'or à la grande église de Constantinople, afin que tous les enterrements fussent gratuits, et il punit d'une amende de 50 livres d'or ceux qui auraient violé cette loi : *Constitutio assignat magnæ ecclesiæ Constantinopolitanæ septuaginta librarum auri reditum, ut exequiæ sine sumptu et gratis fiant in urbe Constantinopolitana. Statuit contra delinquentes pœnam quinquaginta auri librarum.* Cod. Justin., I, II, 18; Novel., XLIII, LIII, LX, etc. Ce même empereur régla le nombre de ceux et de celles auxquels les économes de l'Église devaient faire des distributions d'argent pour leur assistance aux funérailles : *laborantibus circa funerum exequias, decanis, ascetriis, canonicis fœminis, acolythis*, etc. L'empereur ajoutait que ceux qui désireraient un plus grand nombre d'assistants, ou qui voudraient des ornements plus précieux et des litières plus magnifiques, devraient donner de leurs biens propres une somme en proportion.

L'ancienne pratique de l'Église touchant les sépultures est donc bien caractérisée, soit par ces règlements qu'elle inspira aux empereurs eux-mêmes, soit par les lois qui émanèrent des papes, et dont plusieurs ont été insérées dans le Décret de Gratien, part. II, dist. XIII, q. II, c. 6-20. La sépulture des fidèles y est montrée comme un devoir de religion et une obligation du ministère des clercs. Elle n'y voulut donc souffrir, pas plus que dans l'administration des sacrements, rien de ce qui présenterait l'apparence d'une spéculation et d'un trafic. Elle permit seulement qu'on acceptât ce que les parents ou les amis du défunt voudraient spontanément offrir. C'est dans ce sens que s'exprimèrent les nombreux conciles, qui, dans la suite, eurent à s'occuper de cette matière, dans laquelle aussi, par l'effet de la malice humaine, bien des abus pouvaient se glisser. IIe concile de Châlons (813), can. 12, Mansi, t. XIV, col. 96; concile de Meaux (845), can. 62, Mansi, t. XIV, col. 836; concile de Tribur, près de Mayence (895), can. 16, Mansi, t. XVIII, col. 140; de Ravenne (997), présidé par Gerbert, qui devint pape sous le nom de Sylvestre II, can. 3, Mansi, t. XIX, col. 221; de Bourges (1031), can. 12, Mansi, t. XIV, col. 504; de Reims (1049), can. 4, Mansi, t. XIX, col. 742; de Plaisance (1095), can 3, 13, Mansi, t. XX, col. 805, 806; de Reims (1148), can. 16, Mansi, t. XXI, col. 717; de Tours (1163), can. 6, Mansi, t. XXI, col. 1178; IIIe concile œcuménique de Latran (1179), can. 7, Mansi, t. XXII, col. 275; IVe concile œcuménique de Latran (1215), can. 63, Mansi, t. XXII, col. 1054. Notons, en outre, diverses prescriptions faites, vers la même époque, par le pape Innocent III, et insérées dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. III, c. 29, *Suam nobis*; c. 41, *Audivimus*; dans les temps plus modernes, concile de Narbonne (1551), can. 41, Bail, *Summa conciliorum*, t. II, p. 642; concile de Capoue (1569), can. 17, Mansi, *Suppl.*, t. V; Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 588-591; concile de Malines (1570), tit. XIX, c. XII, Bail, *Summa conciliorum*, t. II, p. 717.

L'Église eut à s'occuper aussi de la répartition des offrandes : ce n'était pas la question la moins complexe, ni celle qui devait soulever le moins de difficultés. Dès le VIe siècle, il fut statué par le concile de Braga (563), can. 11, qu'on mettrait en réserve ce qui était offert par les fidèles à l'occasion des funérailles; qu'on en composerait une masse commune et qu'on la partagerait ensuite entre tous les membres du clergé, une fois ou deux par année, afin d'éviter les murmures qui naîtraient de l'inégalité des distributions, si chacun n'avait dû recevoir que ce qui était offert durant sa semaine. Mansi, t. XI, col. 779. Ailleurs cependant, la règle de répartition ne fut pas aussi uniforme. Le concile de Bourges (1031), dans son canon 13e, reconnaît que les prêtres peuvent garder ce qui leur est offert aux funérailles, ainsi que les cierges qu'ils portent à la main : *presbyteri oblationes et luminaria quæ eis ad manus offeruntur, tanquam propria sua habeant.* Mansi, t. XIX, col. 505. Mais, pour avoir droit aux émoluments, ils devaient assister personnellement aux obsèques; il ne leur suffisait pas de s'y faire représenter, même par des ecclésiastiques. IVe concile de Milan (1576), part. II, tit. XII, Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 576.

Cette question de la répartition du casuel des sépultures fut féconde en conflits de tout genre, non seulement entre individus, mais aussi entre églises particulières et communautés. Bien des fois, l'autorité supérieure dut intervenir pour sauvegarder les droits de la justice et les règles de l'équité.

Déjà, au siècle précédent, saint Léon le Grand avait écrit, en 450, une lettre à tous les évêques d'Italie, pour fixer, à ce sujet, les droits respectifs des églises et des monastères. Il n'admettait point, par exemple, que des religieux, poussés par une cupidité inavouable, attirassent les séculiers, afin que leurs monastères héritassent de tous les biens que ces fidèles voulaient laisser pour le repos de leur âme, et que, par suite, il n'en vînt pas la moindre parcelle à l'église paroissiale dans laquelle ils avaient reçu le baptême, la pénitence, l'eucharistie et le pain de la parole divine. Il ordonna donc que la moitié de ces dons reviendrait à la paroisse : *præcipimus atque jubemus, ut omnium rerum ac possessionum quas pro salute animæ suæ disponi decreverit, medietatem ecclesiæ, cui ipse pertinere dignoscitur, relinquat.* Decretal., l. III, tit. XXVIII, *De sepulturis*, c. 2, *Relatum est.*

Les fidèles avaient bien le droit de choisir leur sépulture dans un monastère, dont souvent ils embrassaient la règle au moment de leur mort, afin que, par cette profession religieuse *in extremis*, ils eussent part aux suffrages de la communauté. Toute liberté leur était donnée sur ce point; mais, une fois qu'ils s'étaient décidés d'eux-

mêmes à faire des largesses, le pape ne voulait point qu'ils oubliassent les paroisses dans lesquelles ils avaient reçu la grâce de la régénération spirituelle. Il ne leur imposait donc pas l'obligation de donner; mais, dans l'intérêt de l'ordre général, il intervenait pour régler leurs offrandes.

Environ quatre siècles plus tard, saint Léon III renouvela ces prescriptions, en l'an 810 : *Nos, instituta majorum considerantes, nulli neganus propriam eligere sepulturam, et etiam alienam. Dominus enim et Magister alienam elegit, ut propriam. Sed quia dignus est operarius mercede sua,* Luc., x, 7, *TERTIAM PARTEM sui judicii illi ecclesiæ dari censenius, in qua cælesti pabulo refici consuevit, ut juxta Apostolum,* I Cor., I, 7, *sint consolationum socii, ut fuerunt passionum. Aliter ne fiat, auctoritate Domini nostri, qui per prophetam locutus est, dicens : Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui,* Prov., XXII, 28, *sub anathematis vinculo detestamur et contradicimus.* Decretal., l. III, tit. XXVIII, c. 1.

Cette portion due à l'église paroissiale est ce qu'on appelait la *canonica portio*. Au IXe siècle, elle n'était donc plus que le tiers, tandis qu'au Ve siècle elle atteignait la moitié de l'ensemble des biens laissés. Cette proportion, du reste, varia encore avec le temps et suivant les endroits. Souvent elle ne fut que du quart. Comme ce n'était pas sans motifs, l'Église approuva ces variations, et, vers la fin du XIIe siècle, Clément III ordonna, en 1190, de s'en tenir sur ce point aux coutumes locales : *secundum rationabilem consuetudinem regionis, ista portio circa medietatem, vel tertiam, aut quartam partem attendatur.* Decretal., l. III, tit. XXVIII, c. 9, *Certificari voluisti;* l. V, tit. XL, *De verborum significatione,* c. 31, *Ex parte.*

Mais quelle que fût la proportion fixée par la coutume, la *canonica portio* était un droit réel pour la paroisse. Ceux qui lésaient la paroisse dans ce droit, outre les censures qu'ils encouraient, étaient tenus à restitution. Concile de Londres (1102), can. 25, Mansi, t. XX, col. 1153; Decretal., l. III, tit. XXVIII, c. 3-6, 8, 10. Voir aussi, dans le texte de Boniface VIII, les lois ecclésiastiques faites à ce sujet, durant le XIIIe siècle, tit. XII, c. 1-5, in 6o; et, pour le XIVe siècle, les Clémentines, tit. VII, c. 2; Extrav. commun., tit. VI, c. 2. Le concile de Nogaro (1303), can. 9, ordonne que les corps de ceux qui auront choisi leur sépulture, hors de la paroisse, soient néanmoins portés tout d'abord à l'église paroissiale, et que, sous peine d'interdit, on paye à celle-ci les droits fixés par la coutume, Mansi, t. XXV, col. 111. Le concile de Lavaur (1368), par ses canons 65e et 66e, rappelle la même obligation. Mansi, t. XXVI, col. 503. Elle est remise en vigueur, au XVIe siècle, par le concile de Trente, sess. XXV, c. XII, et, après lui, par une foule de conciles provinciaux, parmi lesquels nous pouvons citer, pour la France, celui de Bourges (1584), tit. XVI, c. 10, 19. Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 631. Voir col. 851-852.

9o *Casuel de certaines fonctions épiscopales.* — Pour la consécration des églises, il fut toujours défendu aux évêques de rien exiger; les canons cependant leur permettaient, plus facilement que pour les ordinations, d'accepter ce qui était spontanément offert : *quoties ab aliquo fidelium ad consecrandas ecclesias, episcopi invitantur, non quasi ex debito aliquid exquirant; sed si ipse aliquid ex suo voto obtulerit, non respuatur.* IIIe concile de Braga (512), can. 5, Mansi, t. IX, col. 839; IIe concile de Châlons (813), can. 16, Mansi, t. XIV, col. 97; IIe concile d'Aix-la-Chapelle (836), c. I, can. 5, Mansi, t. XIV, col. 675; de Reims (1119), présidé par Calixte II et composé de plus de 200 évêques, can. 1, Mansi, t. XXI, col. 235.

On offrait quelquefois au consécrateur des chapes, des tapis, des aiguières, des bassins, des linges d'autel, etc., mais il ne devait pas les exiger : *Non cappæ, non tapeta, non manutergia, non bacilia, et nihil omnino, nisi sponte oblatum fuerit, penitus exigatur.* Concile de Londres (1125), can. 3, Mansi, t. XXI, col. 330; concile de Londres (1138), can. 3, 4, Mansi, t. XXI, col. 511. Le IIe concile de Latran, sous Innocent II (1139), par son canon 2e, condamne même le repas que l'on imposait à cette occasion : *et nec pro pastu, nec sub obtentu alicujus consuetudinis, ante vel post a quoquam exigatur.* Mansi, t. XXI, col. 526. Il faut ajouter à ces défenses celle d'Alexandre III, faite en 1181, et insérée dans le *Corpus juris canonici.* Decretal., l. V, tit. III, c. X, *Cum sit Romana.* Voir aussi les canons 12 et 13 du concile de Paris, tenu en 1212. Mansi, t. XXII, col. 842.

La même règle existait pour la bénédiction des vierges consacrées à Dieu, Mansi, *loc. cit.,* et pour la bénédiction que les abbés devaient recevoir aussi des évêques, et qui devait être absolument gratuite. IVe concile de Latran (1215), can. 63, Mansi, t. XXII, col. 1054; Decret., l. V, tit. III, c. 39, *Sicut.*

10o *Casuel des chancelleries épiscopales.* — Les mutations de personnel ne donnaient droit à aucune perception d'émoluments : *Pro mutatione titulorum, aliquid exigere non præsumat.* IIe concile d'Aix-la-Chapelle (836), can. 1, n. 5. Mansi, t. XIV, col. 675. *Nulli census a presbyteris, loco muneris, ad introitum, ut aiunt, ecclesiarum, exquirantur, aut vi aliqua extorqueantur.* Concile de Vienne (892), can. 4, Bail, *Summa conciliorum,* t. II, p. 539; Nimes (1036), can. 1, Mansi, t. XIX, col. 553; Poitiers (1100), can. 8, 9, Mansi, t. XX, col. 1123; Oxford (1222), can. 3, Mansi, t. XXII, col. 1151; Decretal., l. V, tit. III, c. 36, *In tantum;* c. XLI, *Audivimus.* Une ordonnance d'Alexandre III (1180) spécifie ces défenses pour le changement des vicaires. Decretal., l. V, tit. III, c. 21, *Ad nostram;* Extravag. comm., tit. I, c. 2. Le concile de Bâle (1435) renouvela ces prescriptions dans sa session XXIe, Mansi, t. XXIX, col. 105; mais, en ces matières aussi on pouvait s'en tenir aux louables coutumes. Concile de Trente (1545-1563), sess. XXIV, c. XIV, et concile de Reims (1583), tit. XIII, c. 4. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. IV, l. III, c. X, n. 14, t. V, p. 502.

Les droits de sceau, en général, étaient nuls : *prohibemus ne prælati, vel eorum ministri, ratione sigilli aliquid exigant.* Concile de Paris (1212), part. IV, c. XIII, Mansi, t. XXII, col. 841. C'était commandé depuis longtemps pour les lettres d'ordination : *Episcopi munus non accipiant, sicut pro scribendis nominibus ordinandorum solebant scriptores pretium accipere.* Concile de Limoges (1031), can. 3, Mansi, t. XIX, 507. Cette pratique à laquelle fait allusion le concile était très ancienne. C'est celle que saint Grégoire le Grand avait condamnée, dès l'année 604 : *Sicut episcopum non decet manum quam imponit vendere, ita minister ejus, vel notarius, non debet in ordinatione ejus vocem suam vel calamum venumdare.* Cette ordonnance fut insérée dans les Decretal., l. V, tit. III, c. 1. *In ordinando.* Ce pape cependant ajoutait que si, après l'expédition des lettres, quelque chose était donné, on pouvait le recevoir comme une offrande volontaire, *si neque exactus, neque petitus, post acceptas chartas aliquid cuilibet ex clero, gratiæ tantummodo causa dare voluerit, hoc accipi nullo modo prohibemus, quia ejus oblatio nullam culpæ maculam ingerit, quæ non ex ambientis petitione processit.* Cf. Extravag. commun., tit. I, c. 1, Cette défense vient de ce que les notaires ecclésiastiques étaient des bénéficiers, et que l'Église fournissait abondamment à leur entretien, de sorte qu'ils n'avaient nul besoin de ce casuel. De nos jours, les conditions ont évidemment bien changé; mais on comprend que la subsistance des employés des chan-

celleries épiscopales étant alors assurée, beaucoup de conciles leur aient défendu avec tant de sévérité et d'insistance de prélever un casuel à l'occasion de leurs fonctions. Concile d'Oxford (1222), can. 3, Mansi, t. XXII, col. 1511. Le concile d'Angers (1279), par son canon 2e, prononce contre les délinquants la peine de suspense, s'ils sont dans les ordres sacrés, et la peine d'excommunication, s'ils sont laïques ou simplement clercs. Guérin, *Les conciles*, t. II, p. 553. Citons également le concile de Palence, en Espagne (1322), can. 19, Mansi, t. XXV, col. 714; le concile de Bâle (1435), sess. XXI, c. I, Mansi, t. XXIX, col. 105; de Tolède (1473), can. 25, Guérin, t. III, p. 249; de Cologne (1536), part. I, c. XXVIII, Guérin, t. III, p. 312; le concile de Trente (1545-1563), sess. XXI, c. I; le Ier concile de Milan (1565), c. XXXII, Guérin, t. III, p. 555, etc. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. IV, l. III, c. XI, n. 8, t. V, p. 508 sq.

Quant aux dispenses, quelles qu'elles fussent, elles devaient être rares et gratuites. Il était, en particulier, défendu aux prélats de rien prendre pour les dispenses des bans de mariage. Concile de Paris (1212), part. IV, can. 13, Mansi, t. XXII, col. 842. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XVI, n. 5-7, t. II, p. 380.

III. Réglementation du casuel. — De tout ce qui précède, il résulte que, suivant la pratique constante de l'Église, on ne devait rien exiger, soit avant d'administrer les sacrements, soit avant de faire les autres fonctions ecclésiastiques; toutefois, après avoir accompli ces fonctions ou conféré ces sacrements, non seulement il était permis d'accepter ce qui était spontanément offert, mais on pouvait demander les droits ordinaires établis par de pieuses et louables coutumes.

Une coutume, pour être légitime, doit être approuvée par l'autorité compétente. Ici, pour tant de coutumes diverses concernant tant de pays différant par les habitudes, les climats, les ressources, il ne pouvait être question de les faire approuver toutes par l'autorité supérieure du souverain pontife, qui s'occupe de préférence des lois générales atteignant l'Église dans son ensemble. C'est donc à l'évêque du lieu qu'étaient réservés l'examen de ces coutumes et leur approbation.

L'histoire des conciles, en effet, nous présente souvent des évêques assemblant leur clergé, ou des archevêques réunissant leurs suffragants, pour fixer le casuel qui serait réglementaire dans leur diocèse, ou dans leur province. Concile de Ravenne (1311), can. 32, Mansi, t. XXV, col. 450; de Palence, en Espagne (1322), can. 19, Mansi, t. XXV, col. 715; de Tolède (1347), can. 4, Mansi, t. XXVI, col. 126; Ier concile de Milan (1565), part. II, tit. XXX, Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 559.

A titre d'exemple, nous rapporterons ici la réglementation édictée par le concile provincial de Trèves, tenu en 1549, et auquel assistèrent, avec l'archevêque électeur de Trèves, les représentants des évêques de Toul, Metz et Verdun :

Ut omnium in hoc uniformis observantia in nostra diœcesi constituatur, maturo consilio statuimus et ordinamus, ut deinceps in nostra civitate et diœcesi Trevirensi, curatis exigere liceat :

1. *Pro licentiatorio, seu dimissoriis litteris,... duodecim albos rotatos;*

2. *Pro educendis, seu benedicendis puerperis,... duodecim denarios;*

3. *Pro eo tempore quo sacrosanctum eucharistiæ sacramentum ad infirmos defertur,... quatuor denarios;*

4. *Extremæ vero unctionis sacramentum,... duodecim denarios;*

5. *Pro offertorio quatuor festivitatum pro qualibet,... unum denarium;*

Ultra tamen nullus curatus exigere præsumat; datum tamen aut oblatum liberaliter, recipere potest.

6. *Pro baptismi aut pœnitentiæ sacramentis nihil exigat; liberaliter oblatum recipere potest.*

7. *In nuptiis vero celebrandis, sacerdos, juxta consuetudinem loci, cibarius missis a nuptiis, debet contentus esse, nihil ultra exigendo. Si vero copulati pro eis cibarius pecuniam largiri vellent, numero octo alborum excedere non debent.*

8. *In funeralibus vero aut exequiis defunctorum, aut tertio, septimo et tricesimo, expensis et duobus albis, aut deficientibus expensis, ultra tres albos sacerdotes exigere non præsumant, sed liberaliter oblata recipere possunt* Cf. Bail, *Summa conciliorum*, t. II, p. 723.

L'évêque n'a pas seulement le droit de fixer le casuel; c'est lui, en outre, qui a la charge de le faire rentrer. Il doit soutenir en cela les justes droits du curé, et, quand il y a de la résistance, contraindre les paroissiens, même au moyen des censures ecclésiastiques, si c'est nécessaire. Ces fonctions lui ont été solennellement attribuées par le IVe concile de Latran, sous Innocent III (1215), can. 66, Mansi, t. XXII, col. 1054, et cette prescription a été officiellement insérée dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. III, c. 42, *Ad apostolicam*. Beaucoup de conciles particuliers sont revenus sur ce point spécial de la discipline. Concile de Tours (1236), can. 4, Mansi, t. XXIII, col. 412. Trois ans après, un autre concile tenu également à Tours, en 1239, rappela cette mission de l'évêque, dans son canon 4e, Mansi, t. XXIII, col. 498. Au XVe siècle, on retrouve ces prescriptions dans le concile de Freisingen (1440), can. 20, Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 231; dans le IIe concile de Milan (1569), c. XVII, etc. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. IV, l. III, c. VI, t. V, p. 475.

Pour atteindre ce but, les évêques étaient même autorisés à demander l'appui du pouvoir séculier, et à recourir aux magistrats civils. Ce droit et ce devoir leur furent reconnus, même quand les protestants commencèrent à s'élever contre le casuel des curés, récriminations qu'ils ont si souvent renouvelées depuis. Le concile d'Augsbourg (1548), c. XX, veut encore, comme les anciens canons du XIIIe siècle, qu'il y ait action contre les laïques qui refuseraient de donner ce que prescrivent les louables coutumes, *quantum de jure est, astringi volumus atque compelli;* cf. Thomassin, *op. cit.*, t. V, p. 474; Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 521; concile de Cambrai (1565), tit. XVI, c. VII, Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 548; concile de Capoue (1569), c. XVII, Mansi, *Suppl.*, t. V; de Malines (1570), tit. XIX, c. XII, Bail, *Summa conciliorum*, t. II, p. 717; de Rouen (1581), tit. III, c. XXVI, Bail, t. II, p. 649. Le concile de Tours, tenu en 1589, Bail, t. II, p. 658, se réfère à l'ordonnance royale de 1576, donnée par le roi Henri III aux États généraux convoqués à Blois, qui sanctionne les droits des curés à cet égard et commande aux juges de les faire respecter. Par cette ordonnance royale et d'autres semblables, le clergé de France était soutenu par l'autorité civile, et était assuré de l'appui des tribunaux pour la perception des taxes légales. Ainsi, par exemple, l'arrêté du 17 juillet 1582 déclare que les curés ont action en justice pour recouvrer leurs droits casuels, en particulier ceux des inhumations. Un siècle plus tard, le 6 juillet 1685, était renouvelée la même déclaration. L'ordonnance la plus importante, pour ces matières, est l'édit royal de Louis XIV, daté du mois d'avril 1695, et qui fut en vigueur jusqu'à la grande révolution (art. 27). Il est rapporté *in extenso* par André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, 2 in-4°, Paris, 1845, v° *Juridiction*, § 4, t. II, col. 363-376. Cf. Frain, *Mémoires et plaidoyers avec les arrêts du parlement de Bretagne, annotés par Hévin*, 3e édit., 2 in-4°, Rennes, 1684, c. IX, t. I, p. 51 sq.; Jousse, *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695, concernant la juridiction ecclésiastique, avec un recueil des principaux édits, ordonnances et déclarations rela-*

tifs à la matière, 2 in-12, Paris, 1757, 1767; *Recueil chronologique des ordonnances, édits et arrêts de réglement,* in-12, Paris, 1757; *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux et autres juges d'église, tant en matière civile que criminelle,* in-12, Paris, 1769; *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses,* in-12, Paris, 1769; Papon, *Recueil d'arrêts notables des cours souveraines de France,* in-fol., Lyon, 1556.

IV. État présent du casuel en France, depuis la révolution de 1789 et le concordat de 1801. — Les droits casuels des curés de campagne furent supprimés par l'Assemblée nationale : décrets du 12 août 1789, art. 8; du 12 juillet et du 24 août 1790, tit. III, art. 12. Elle déclara que, vu le traitement qui leur était assuré, les évêques, les curés et les vicaires exerceraient gratuitement leurs fonctions. Ces règles faites sans l'assentiment de l'autorité ecclésiastique, et imposées par la violence, étaient, devant la conscience et devant Dieu, nulles de plein droit. C'était l'intrusion du pouvoir civil dans l'Église. Le 7 septembre 1792, l'Assemblée nationale décréta que les ecclésiastiques *salariés* par l'État, et qui recevraient un casuel, sous quelque dénomination que ce fût : mesures, ménage, moissons, passion, prestation, etc., seraient condamnés, par les tribunaux du district, à perdre leur place et leur traitement.

Le Comité chargé de préparer les lois lit à propos des décrets de 1789 et de 1790, les déclarations suivantes, le 21 janvier 1791 : « En supprimant le casuel des ecclésiastiques fonctionnaires publics, l'Assemblée nationale n'a point entendu les contraindre à remplir d'autres fonctions que celles qui sont strictement du ministère ecclésiastique, telles que l'administration des sacrements, les inhumations, le service divin des fêtes et dimanches. Quant à l'acquit des fondations particulières, l'Assemblée s'en occupera incessamment. Jusqu'ici rien n'a été innové. Le maire de Villiers-le-Bel n'a pas eu le droit d'imposer aux prêtres de la paroisse l'obligation de dire des messes gratuites, à la volonté des habitants. Sa proclamation, à cet égard, doit être comme non avenue. »

Ces déclarations étaient faites après les décrets sur la Constitution civile du clergé. On y sent la main mise de l'État laïque sur les églises et les sacristies. Quelques jours après, le 25 janvier 1791, le même Comité ayant à répondre aux administrateurs du département des Basses-Alpes, pour trancher une difficulté de même nature, leur disait : « Les messes de *Requiem* ne peuvent pas être regardées rigoureusement comme des fonctions curiales, puisque l'on peut enterrer et que l'on enterre très souvent des morts sans dire de messes. Elles ne sont donc pas comprises dans les dispositions de l'article 12 du décret sur la Constitution civile du clergé. Les curés et les vicaires ne peuvent pas être forcés de les dire sans rétribution. L'esprit de la loi et l'intention du législateur sont seulement qu'ils usent de ce droit avec la plus grande modération. » Ce n'est pas une des particularités les moins intéressantes de l'histoire du droit canonique que celle qui nous montre les révolutionnaires, donnant des leçons de grande modération aux membres du clergé civil.

Quand, de concert avec le pape Pie VII, Napoléon Ier rétablit le culte catholique en France, il n'assura, par l'art. 14 du concordat, un traitement qu'aux évêques et aux curés; il ne voulut pas se charger d'en faire un aux desservants et aux vicaires. Cependant, comme on ne pouvait se passer de la coopération des desservants et des vicaires, et que le gouvernement, marchant encore dans les voies tracées par l'Assemblée nationale, ne voulait pas autoriser expressément le casuel; pour leur trouver des moyens de subsistance, il tourna la difficulté, en changeant le nom de casuel en celui d'oblation Ainsi le casuel fut maintenu, en même temps que les lois précédentes qui l'abolissaient. Les articles organiques, annexés frauduleusement au concordat par Bonaparte, déclarèrent donc (art. 5) que toutes les fonctions ecclésiastiques seraient gratuites, sauf les oblations qui seraient autorisées et fixées par le règlement. Puis, l'art. 68 porta cette disposition : « Les vicaires et desservants seront choisis parmi les ecclésiastiques pensionnés en exécution des lois de l'Assemblée constituante. Le montant de ces pensions et le produit des oblations formeront leur traitement. » Enfin, pour achever ces dispositions, l'art. 69 fut ainsi libellé : « Les évêques rédigeront les projets de règlement relatifs aux oblations que les ministres du culte sont autorisés à recevoir pour l'administration des sacrements. Les projets de règlement rédigés par les évêques ne pourront être publiés, ni autrement mis à exécution, qu'après avoir été approuvés par le gouvernement. » Cette dernière clause était une violation flagrante du droit incontestable des évêques. Les réglements promulgués par les évêques obligent les fidèles avant même l'approbation du gouvernement, et, celui-ci les rejetât-il, ces réglements n'en garderaient pas moins leur force devant le tribunal de la conscience; mais pour obtenir que les tribunaux civils les fassent exécuter, dans les cas de conflit, il faut nécessairement que le gouvernement les ait précédemment sanctionnés. Cf. décret du 27 mars 1903, art. 3.

D'après les articles organiques, seuls les vicaires et desservants étaient autorisés à percevoir les oblations (art. 68). Mais plus tard, un décret du 17 novembre 1811 statua que les curés pouvaient légalement aussi les recevoir. Le décret du 30 décembre 1809 avait déjà reconnu ce droit aux fabriques. En même temps, s'établit l'usage général par lequel les évêques en perçoivent pour les dispenses et les autres expéditions de leur secrétariat. Non seulement le gouvernement ne protesta point contre cet usage, mais il le favorisa plutôt en le faisant entrer dans l'évaluation des revenus épiscopaux. Cf. Avis du Conseil d'État des 12 et 19 avril 1900.

Ainsi, dans l'état présent en France, il y a deux sortes de casuel : l'un est pour les ministres du culte; l'autre, pour le culte lui-même. Celui-ci entre dans les revenus de la fabrique, et, d'après le décret du 30 décembre 1809 art. 1, 36, modifié depuis en bien des manières, c'est elle qui en a l'administration. Nous n'en parlerons pas ici. Voir Fabrique. Nous ne pouvons non plus nous arrêter à tous les détails des réglements diocésains, approuvés ou non par le gouvernement. Cf. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ecclésiastique,* 3 in-4°, Paris, 1849, v° *Tarif,* t. III, col. 850-859.

Nous indiquerons seulement ici, parce qu'elle a une portée générale pour toute la France, la disposition prise pour le partage des cierges employés aux enterrements et aux services funèbres. Elle a été réglée, en grande partie, par un décret impérial du 26 décembre 1813, et dont voici l'art. 1er : « Dans toutes les paroisses de l'empire, les cierges qui, aux enterrements et services funèbres, seront portés par les membres du clergé, leur appartiendront; les autres cierges placés autour du corps et à l'autel, aux chapelles ou autres parties de l'église, appartiendront, savoir, une moitié à la fabrique, et l'autre moitié à ceux du clergé qui y auront droit; ce partage sera fait en raison du poids de la totalité des cierges. » Décisions ministérielles du 31 mars 1837 et du 23 septembre 1869. Dans beaucoup de diocèses, pour les paroisses qui ont plusieurs vicaires, les statuts synodaux règlent que la moitié qui revient au clergé de la paroisse est partagée entre le curé d'une part et les vicaires de l'autre. Cf. *Nouveau traité pratique de la comptabilité publique des fabriques, d'après la loi du 26 janvier 1892 et les décrets des 27 mars 1893 et 18 juin 1898,* in-12, Cambrai, 1899, p. 30, 31,

Les cierges offerts à l'occasion des baptêmes, mariages, relevailles, etc., ne sont pas visés par ce décret. Comme ils sont donnés à l'occasion d'un sacrement ou d'une bénédiction, ils sont censés offerts à celui qui confère ce sacrement, ou accomplit cette cérémonie. Quant aux cierges offerts à l'occasion de la première communion, suivant une coutume universelle, ils appartiennent, de droit, au clergé paroissial. Cf. Prompsault, *op. cit.*, v° *Cierges*, t. I, col. 867-869; Bost, *Encyclopédie du contentieux administratif et judiciaire des conseils de fabrique*, in-8°, Paris, 1869, v° *Cire*, p. 312-315.

Voici quelques autres dispositions aussi générales et réglées par divers décrets ministériels. Les offrandes faites par les fidèles, quand ils viennent vénérer une image ou une relique, appartiennent au curé, tant que dure la cérémonie à laquelle il préside; mais celles qui sont faites ensuite, quand l'image ou la châsse restent exposées sur l'autel ou ailleurs, reviennent à la fabrique. Décision du ministre des cultes du 16 janvier 1845. Les offrandes faites au baiser de paix appartiennent également au curé.

Peu après le concordat, et en vertu d'anciennes coutumes, le curé avait droit de prélever un tiers, ou une autre quantité des offrandes déposées dans les troncs, ou recueillies dans l'église par les marguilliers. Ce privilège a été enlevé aux curés par une décision ministérielle du 18 septembre 1835, qui a statué en même temps que ces offrandes reviendraient uniquement à la fabrique. Cf. Dechampeaux, *Code des fabriques et de l'administration paroissiale*, 2 in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 193.

Les tarifs rédigés par les évêques, pour être présentés à l'approbation du gouvernement, doivent comprendre plusieurs classes, afin que les fidèles aient la faculté de choisir celle qui convient le mieux à leur situation et à leur fortune. Ils doivent établir la proportion de ce qui revient au clergé, à la fabrique et aux employés de l'église. Décision ministérielle du 16 novembre 1807. A diverses époques, le Conseil d'État avait exprimé l'avis que des règlements distincts et séparés fussent dressés pour les ministres du culte et pour la fabrique. Mais ces dispositions n'ont jamais été considérées comme obligatoires, et le plus souvent il n'existe qu'un tarif pour déterminer les droits respectifs de la fabrique et du clergé. Avis du Conseil d'État du 29 décembre 1837; du Comité de l'Intérieur du 18 mai 1838, etc. Cf. Dechampeaux, *Code des fabriques et de l'administration paroissiale*, t. I, p. 195-213.

Notons enfin que, devant la législation française, les frais d'enterrement constituent une dette privilégiée, Code civil, art. 2101, 2104, 2271, 2272; mais elle se prescrit dans l'espace d'une année, et même, selon plusieurs jurisconsultes, en six mois seulement. Cf. Sabatier, *Traité pratique de l'administration temporelle et spirituelle des paroisses*, 2 in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 551. Voir aussi le Code civil, art. 1134, 1710, 1780.

V. Légitimité. — Il résulte clairement de ce qui précède que le casuel est fondé sur le droit naturel, interprété par les droits divin et ecclésiastique et reconnu par le droit civil. Sa légitimité est donc suffisamment prouvée. Cependant, comme elle est souvent méconnue ou même battue en brèche, nous allons répondre aux objections courantes contre le casuel.

1re objection. — De nos jours, on entend assez souvent les ennemis de l'Église, protestants ou incrédules, lui reprocher de vendre les sacrements. Le casuel, disent-ils, est comme le paiement d'une marchandise quelconque. La religion est une entreprise financière, une affaire d'argent.

Réponse. — En acceptant le casuel nécessaire à leur entretien, les prêtres ne vendent pas plus les choses saintes, qu'un médecin ne vend à un malade la santé, en recevant des honoraires. Un magistrat vend-il la justice, ou un professeur la science, parce qu'ils perçoivent un traitement? Peu importe, en effet, que la rétribution soit fixe ou accidentelle; qu'elle provienne du gouvernement ou des individus; qu'elle soit à titre de pension annuelle ou de casuel; qu'elle soit attachée à une place occupée d'une manière stable ou à chaque fonction accomplie. Cela ne change rien à sa nature, et cette rétribution n'est pas simplement le prix d'un travail, car les services de ce genre ne sont pas estimables à prix d'argent. On n'a pas la prétention de les payer en proportion de leur valeur intrinsèque, comme on le ferait d'une marchandise vulgaire ou d'un travail manuel. On a simplement l'intention d'assurer la subsistance des personnes occupées, soit par le public, soit par un particulier, à procurer à d'autres personnes des avantages d'un ordre supérieur. Aussi la diversité du talent ou du mérite personnel n'implique-t-elle pas, en général, une différence dans l'honoraire qu'on leur offre.

2e objection. — L'Église s'avilit, en tendant la main : le casuel est une aumône.

Réponse. — Celui qui reçoit une aumône n'y a d'autre titre que sa propre misère et la charité de celui qui volontairement pourvoit à ses besoins. Au contraire, celui qui reçoit des honoraires y a un droit de justice. Le droit naturel exige que l'on accorde les moyens de vivre honorablement à un militaire qui porte les armes pour sa patrie, à un professeur qui communique la science, à un magistrat qui rend la justice, à un avocat qui défend une cause et soutient un procès. De même, le droit naturel exige que l'on assure la subsistance du prêtre, dont le ministère est, plus que tout autre, utile et nécessaire au corps social. Si le prêtre était libre de choisir, il préférerait certainement un traitement fixe et suffisant, provenant soit de l'État, soit de fondations pieuses, à la triste nécessité de percevoir des honoraires à l'occasion de ses fonctions. Le casuel a varié suivant les lieux et suivant les temps, selon que les dotations plus ou moins abondantes des églises particulières permettaient aux ministres du culte de s'en passer, en tout ou en partie. Mais, dans la mesure où il est nécessaire à la subsistance des ouvriers de l'Évangile, il devient pour les fidèles un devoir de stricte justice. On pèche, sans doute, en ne faisant pas l'aumône à un pauvre; mais on n'est pas tenu à restitution. Refuser des honoraires à un homme qui a rempli des fonctions dont on profite, c'est manquer à la justice; et, comme par cette faute un droit est lésé, l'obligation de réparer cette injustice n'est pas contestable. Un prêtre n'est pas un miséreux qui tend la main et ne peut réclamer qu'une aumône de la charité des passants. Quand il prie ou célèbre le saint sacrifice; quand il administre les sacrements ou remplit une des fonctions de son ministère en faveur d'une ou plusieurs personnes; quand il est occupé à cause d'elles et pour elles, il a droit à un honoraire pour sa propre subsistance.

Saint Augustin fait remarquer à ce propos que c'est au peuple chrétien à prévenir les besoins des ministres de l'Évangile, et les fidèles doivent se persuader que c'est pour eux un plus grand avantage de donner que pour le clergé de recevoir. *In Ps. CXLVI*, 16, 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1909, 1910.

1° Pour la partie historique consulter les collections des conciles, principalement aux nombreux endroits indiqués au cours de cet article : Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 18 in-fol., Paris, 1672; Hardouin, *Acta conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum*, 12 in-fol., Paris, 1715; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence, 1759-1798; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726; Cabassut, *Synopsis conciliorum seu notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum inter se collatarum*, 3e édit., in-fol., Lyon, 1690; 3 in-8°, Paris, 1838; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, *Acta ecclesiæ Me-*

diolanensis a S. Carolo cardinali archiepiscopo condita, 2 in-fol., Padoue, 1754; Roisselet de Sauclières, *Histoire chronologique et dogmatique des conciles*, 6 in-8°, Paris, 1844-1855; Guérin, *Les conciles généraux et particuliers*, 3e édit., 3 in-4°, Paris, 1868.

2° Pour la partie doctrinale : Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738; 11 in-4°, Rome, 1845; l. III, tit. XXX, *De decimis, primitiis et oblationibus*, § 5, n. 79-99, t. III, p. 329-331; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium libros*, 2 in-fol., Venise, 1758, t. III, tit. XXX, § 4, n. 51 sq., t. I, p. 390 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 5 in-fol., Venise, 1775; Paris, 1864; Rome, 1831, l. III, tit. XXX, § 9, n. 171-195, t. III, p. 455-458; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1781; Paris, 1884, v° *Oblationes*, t. VI, p. 341-350; Devoti, *Institutiones canonicæ*, 2 in-8°, Gand, 1836, t. I, p. 711-718; t. II, p. 313-318; R. de M., *Institutiones juris canonici publici et privati*, 2 in-8°, Paris, 1853, part. II, l. IV, c. II, a. 1, § 1, t. II, p. 356 sq.; Bouix, *De parocho*, in-8°, Paris, 1855, part. IV, c. IX-X, p. 478-502; Maupied, *Juris canonici universi compendium*, 2 in-4°, Paris, 1861, part. III, l. IV, sect. I, c. XVII, § 4, t. I, col. 1548 sq.; part. III, l. XII, c. II, § 1, t. II, col. 639-644; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX cxactæ*, 4 in-8°, Rome, 1878-1889, t. III, tit. XXX, n. 5, t. II, p. 69 sq.; Tilloy, *Traité théorique et pratique du droit canonique*, 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 276; t. II, p. 163 sq., 417 sq.

3° Pour les rapports entre le droit canonique et la législation française en matière de casuel ecclésiastique : Papon, *Recueil d'arrêts notables des cours souveraines de France*, in-fol., Lyon, 1556; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers, évêques, archevêques, primats, archidiacres, archiprêtres, curés*, etc., 5 in-fol., Paris, 1679-1688; Frain, *Mémoires et plaidoyers avec les arrêts du parlement de Bretagne, annotés par Hévin*, 3e édit., 2 in-4°, Rennes, 1684; Du Rousseau de la Combe, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, in-8°, Paris, 1748, 1755, 1771; *Arrêts et règlements notables du parlement de Paris et autres cours souveraines rendus de 1737 à 1741*, in-4°, Paris, 1743; Louis de Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et analyse des livres du droit canonique conféré avec les usages de l'Église gallicane*, 3 in-fol., Paris, 1743; Jousse, *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695, concernant la juridiction ecclésiastique, avec un recueil des principaux édits, ordonnances et déclarations relatifs à la matière*, 2 in-12, Paris, 1757, 1767; *Recueil chronologique des ordonnances, édits et arrêts de règlement*, in-12, Paris, 1757; *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux et autres juges d'église, tant en matière civile que criminelle*, in-12, Paris, 1769; *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses*, in-12, Paris, 1769; Bouchené-Lefer, *Droit public et administratif français*, 4 in-8°, Paris, 1830-1840, t. II, p. 865 sq.; André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, 2 in-4°, Paris, 1844-1845, t. I, col. 400 sq.; Dupin, *Manuel du droit public ecclésiastique français*, Paris, 1845 (à l'index); Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, 3 in-4°, Paris, 1849, v° *Casuel*, t. I, col. 711-721; v° *Clerge*, t. I, col. 867-869; v° *Tarif*, t. III, col. 850-860; Dieulin, *Guide des curés*, 4e édit., 3 in-8°, Paris, 1849, t. I, p. 108 sq.; t. II, p. 58-63; Dechampeaux, *Code des fabriques et de l'administration paroissiale*, 2 in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 193-213; t. II, p. 327-333; Affre, *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, 7e édit., revue par Me Darboy, in-12, Paris, 1863, p. 156 sq.; Bost, *Encyclopédie du contentieux administratif et judiciaire des conseils de fabrique*, in-8°, Paris, 1869, p. 240, 310 sq., 640 sq.; Sabatier, *Traité pratique de l'administration temporelle et spirituelle des paroisses*, 2 in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 173-178, 548-551; t. II, p. 59-64; Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, p. 431; Dufour, *Traité de la police des cultes*, p. 66; *Nouveau traité pratique de la comptabilité publique des fabriques, d'après la loi du 26 janvier 1892 et les décrets des 27 mars 1893 et 18 juin 1898*, in-8°, Cambrai, 1899, p. 28 sq., 81 sq.; *Manuel des conseils de fabrique par un ancien employé supérieur du ministère des finances*, 11e édit., in-12, Paris, 1900, p. 43, 55, 91; Tilloy, *Nouveau traité pratique et usuel de l'administration des fabriques et de la police du culte*, in-12, Paris, 1903, p. 137, 185.

T. Ortolan.

CASUISTIQUE. — I. Notion. II. Méthode et limites. III. Réponse aux objections. IV. Aperçu historique.

I. Notion. — La casuistique naturelle n'est que l'application pratique des connaissances morales que possèdent communément tous les hommes. La casuistique scientifique, la seule qui nous occupe présentement, a pour objet immédiat l'application des conclusions théologiques à des cas déterminés et concrets, dans le but de décider pratiquement ce qui reste permis, du moins en vertu de principes réflexes, et ce qui est défendu, surtout sous peine de faute grave.

1° L'objet de la casuistique scientifique est l'application des conclusions de la théologie morale à des cas déterminés et concrets tels que nous les avons définis à l'article Cas de conscience, surtout aux cas les plus habituels ou les plus difficiles. La connaissance spéculative des principes de la morale surnaturelle positive et même de toutes les conclusions de la théologie morale ne saurait suffire pour diriger pratiquement tous nos actes vers leur fin dernière surnaturelle. Un jugement pratique doit intervenir, qui applique cette connaissance aux cas particuliers, pour mettre en évidence leur conformité ou leur opposition avec la règle morale. Que ce jugement soit directement porté par l'intéressé lui-même ou qu'il soit communiqué par quelque conseiller éclairé et prudent, il doit toujours être suffisamment perçu par la conscience individuelle de la personne agissante. Ce n'est que de cette perception que peut provenir l'obligation subjective d'accomplir tel acte ou d'omettre tel autre, ou inversement la faculté morale d'agir en toute liberté. Quant aux moyens d'éclairer ce jugement pratique, nous les avons indiqués à l'article Cas de conscience, col. 1817-1819.

2° La casuistique scientifique, n'étant qu'une science d'application, doit s'appuyer sur des principes et sur des conclusions déjà solidement établis dans d'autres parties de la théologie morale, soit dans la morale apologétique qui démontre les premières bases de la morale naturelle et surnaturelle, ou dans la morale surnaturelle positive qui affirme comme autant de principes révélés toutes nos obligations chrétiennes, soit dans la théologie morale spéculative ou spéculative pratique qui, des principes naturels ou surnaturels, déduit, au moins avec quelque sérieuse probabilité, toutes les conclusions morales, même les plus éloignées. Conséquemment, si les conclusions de la science morale n'ont de vérité objective que dans la mesure où elles sont réellement conformes à la loi éternelle, règle suprême de toute moralité, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIII, a. 3, il est non moins vrai que les applications faites par la casuistique ne sont justes que dans la mesure où elles sont objectivement conformes à cette même loi éternelle, que la théologie spéculative et la casuistique ne font qu'interpréter et appliquer.

3° Attentive à son but spécial, l'existence ou l'inexistence pratique de telle obligation morale, la casuistique scientifique s'abstient de tout jugement sur ce qui, dans la circonstance, peut être plus opportun, ou recommandé comme conseil de perfection. Elle laisse ce jugement à d'autres sciences, particulièrement à la théologie pastorale et à l'ascétique. C'est d'ailleurs le devoir d'un casuiste prudent de tenir compte, dans ses conseils pratiques, de l'enseignement de ces sciences. Si ce devoir n'est point observé, la faute ne peut être attribuée à la casuistique elle-même.

4° De cette définition de la vraie casuistique, nous pouvons conclure quel jugement l'on doit porter sur une casuistique arbitraire ou trop autonome, qui tendrait à s'affranchir de la direction de la théologie morale spéculative, ou qui s'appuierait le plus souvent sur des conclusions ou des opinions dépourvues de toute valeur scientifique. Observons, dès maintenant, que les abus qui ont pu exister, qui même, de fait, ont existé en ce genre, ne compromettent aucunement la casuistique véritable.

II. Méthode et limites. — 1° La casuistique scienti-

fique doit, comme toute science théologique digne de ce nom, s'appuyer premièrement et principalement sur l'autorité de la révélation chrétienne, telle qu'elle est manifestée par l'Écriture et la tradition. S. Thomas, *Sum. theol.*, 1ª, q. 1, a. 8, ad 2ᵘᵐ. Elle doit, pour la même raison, rester dans une absolue dépendance vis-à-vis de l'autorité doctrinale du saint-siège ou des Congrégations romaines. Nous avons rappelé à l'article CAS DE CONSCIENCE, quelle doit être l'étendue de cette nécessaire dépendance. Nous avons également indiqué quelle déférence le casuiste doit ou peut accorder en ces matières à l'autorité unanime ou simplement probable des Pères et des théologiens.

2° La casuistique scientifique doit s'appuyer sur des déductions théologiques suffisamment indiquées. Puisque la moralité de nos actes consiste essentiellement dans leur conformité ou non-conformité avec la règle divine intimement manifestée par notre conscience, nous ne pouvons légitimement prononcer la licéité ou l'illicéité d'un acte qu'autant que nous la déduisons suffisamment de cette règle divine, clairement manifestée par les définitions ou déclarations de l'autorité doctrinale de l'Église ou par nos propres déductions théologiques prudemment conduites. Quelle part la casuistique doit-elle accorder à ces déductions théologiques? Leur développement doit-il avoir quelque ampleur, ou suffit-il qu'elles soient brièvement indiquées sous la forme sentencieuse de principes que l'on rappelle sommairement au ressouvenir du lecteur? Il est difficile d'établir une règle absolument uniforme. Des cas plus complexes où divers principes doivent prudemment se combiner, peuvent requérir un plus long exposé de principes ou de conclusions théologiques certaines. D'ailleurs, pour des esprits familiarisés avec la discussion de ces questions pratiques, un exposé scientifique très complet et minutieusement détaillé n'est pas toujours nécessaire. Il est cependant souverainement désirable que les manuels de casuistique, où l'enseignement doit être consigné sous sa meilleure forme, mettent toujours dans un relief assez puissant les déductions théologiques sur lesquelles s'appuient leurs solutions. C'est le meilleur moyen de conduire efficacement les lecteurs à appliquer eux-mêmes ces principes dans des circonstances quelque peu différentes. On rencontrera difficilement deux actes parfaitement identiques dans toute l'extension de leurs éléments objectifs et subjectifs et de toutes leurs circonstances. Les solutions types offertes par un manuel de casuistique où les déductions théologiques seraient insuffisamment exposées, loin d'éclairer et de guider sûrement le lecteur, seraient souvent pour lui un dangereux mirage. Conduit par la formule plutôt que par les principes, il courrait risque d'appliquer à un cas, supposé parfaitement identique, une solution qui en réalité répond à un cas différent. Le cas type ne doit être qu'un exemple où les principes sagement appliqués sont mis en pleine lumière. Cette application ne doit être qu'un exercice d'entraînement de l'intelligence pour des cas plus ou moins ressemblants. Le lecteur ainsi prévenu et préparé saura qu'il lui reste toujours un travail personnel d'examen concret du cas particulier et d'application spéciale des divers principes qui y entrent en jeu. Les ouvrages de casuistique, où cet idéal est fidèlement poursuivi, ne fourniront jamais aucun sérieux prétexte à la funeste théorie de l'absolue et irréconciliable antinomie entre la spéculation et la pratique, théorie antiscientifique qui aboutit à soustraire la casuistique à la direction de la science théologique pour la soumettre à l'arbitraire du casuiste ou au hasard d'exigences pratiques le plus souvent mal comprises.

Notons cependant qu'en exigeant un suffisant exposé scientifique nous ne pouvons ni ne voulons écarter le procédé moins scientifique mais cependant très légitime des principes réflexes, quand tout moyen suffisant de certitude directe manque entièrement ou quand la prudence recommande l'emploi de ces principes. La certitude nécessaire pour agir doit toujours être accessible, puisque agir est également nécessaire. Dès lors que les moyens directs de certitude ne suffisent point, il ne reste, en dehors de la voie d'autorité, que le moyen indirect fourni par les principes réflexes. Il suffira de mentionner ici le principe réflexe qui est comme la source de tous les autres et que saint Thomas formulait ainsi : *Nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti. De veritate*, q. XVII, a. 3. Nous n'avons point à démontrer ici que ce principe, quelle que soit la manière dont on explique son fondement théologique, est la base du probabilisme modéré qui peut être considéré comme autorisé dans l'Église. Ce principe étant lui-même scientifiquement démontré, Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 2ᵉ édit., p. 530 sq., son application ne peut être considérée comme extrascientifique, du moins dans les cas où les moyens de certitude directe sont insuffisants. D'ailleurs nous ne revendiquons que son application théologique. Nous réclamons toujours pour le théologien le droit et le devoir d'apprécier les éléments objectifs et subjectifs du cas concret, pour constater avec une suffisante certitude que le principe s'applique légitimement. Observons aussi avec Bouquillon, *op. cit.*, p. 545 sq., qu'il est bien difficile de considérer comme scientifiques certaines applications purement conventionnelles du possessionnisme.

3° La casuistique scientifique doit s'étendre à toute sa sphère d'attribution, mais en restant toujours dans son rôle, sans jamais usurper celui des sciences théologiques dont elle est tributaire. — 1. Elle doit s'étendre à toute sa sphère d'attribution, c'est-à-dire à l'universalité des actes humains qui relèvent de la fin dernière surnaturelle, actes de l'homme individu lié vis-à-vis de Dieu par la loi morale naturelle et surnaturelle, actes de l'homme chef de famille ou membre de la famille et soumis aux préceptes du divin auteur de la famille, actes du citoyen dans toute sa vie professionnelle, publique et sociale, qui relève tout entière du divin auteur et ordonnateur de la société. Soustraire à la loi morale toute la vie publique et sociale, serait nier la dépendance de la société vis-à-vis de Dieu, ce qui est le vice capital du libéralisme social, non moins condamnable que le libéralisme individuel. Léon XIII, encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, § *Mitiores aliquando sunt*. La casuistique qui n'est que la science d'application de la morale intégrale, ne doit donc point se désintéresser des applications pratiques de la morale sociale naturelle ou surnaturelle. A l'époque où la théologie portait dignement son glorieux titre de reine des sciences, nos meilleurs théologiens se préoccupaient habituellement des devoirs de l'homme et du citoyen dans sa vie publique et sociale. Bouquillon, *Moral theology at the end of the nineteenth century*, dans *Catholic university bulletin*, avril 1899, p. 244 sq. Pour rester fidèles à cette tradition théologique, nous n'avons qu'à appliquer intégralement les principes si nettement indiqués par Léon XIII dans la plupart de ses encycliques, particulièrement sur les devoirs des sociétés chrétiennes et sur l'usage des libertés dites modernes, sur les devoirs et les droits de l'État en matière de réforme sociale et d'enseignement, sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'éducation de leurs enfants et à la question des écoles, sur les devoirs et les droits mutuels des ouvriers et des patrons, sur les droits des individus et des sociétés en face des revendications socialistes. Plusieurs de ces principes avaient déjà été précédemment rappelés par Pie IX dans la condamnation des propositions 39 à 65 du *Syllabus*. Dans cette condamnation Pie IX rappelle même quelques principes de droit moral s'appliquant directement à des questions pratiques de droit international, notamment la

proposition 62e. Rien de plus juste d'ailleurs, car le droit international doit nécessairement relever de la science morale, qu'il s'agisse de sa partie de droit naturel qui rentre dans la morale sociale, ou qu'il s'agisse des arrangements ou pactes internationaux, relevant de la morale naturelle, comme tout contrat librement consenti. Pourquoi la casuistique scientifique délaisserait-elle cette partie du domaine moral, surtout à notre époque où toutes ces questions sont plus spécialement étudiées, le plus souvent dans des sciences, sinon indépendantes du moins presque entièrement séparées de toute idée religieuse? Dans la question du patriotisme et du militarisme et dans celle de l'arbitrage pacifique, dans les questions de légitimité de la guerre et des procédés à suivre pour qu'elle respecte mieux les droits de chacun, dans les questions de droit de propriété pour les États ou d'obligation des conventions internationales, la casuistique, ayant mission d'appliquer intégralement la théologie, reine de toutes les sciences morales, a-t-elle le droit de s'abstenir entièrement? A-t-elle le droit d'arrêter ses investigations à ce qui est l'objet le plus habituel des confessions individuelles? Ne doit-elle point compter, parmi ses stricts devoirs, l'éducation privée et publique du sens moral dans ces matières si complexes, desquelles dépendent principalement les bonnes relations entre les différents États? Ici encore l'on agira sagement, en reprenant d'anciennes traditions théologiques, depuis trop délaissées, et en élargissant l'horizon de la casuistique au delà des préoccupations immédiates de l'utilité la plus pressante pour le ministère du confessionnal. — 2. La casuistique, tout en étendant ses investigations à tout le domaine moral, doit constamment rester dans son rôle de science d'application, sans jamais usurper celui des sciences théologiques dont elle n'est que la tributaire. Qu'elle soit souverainement utile et même nécessaire pour former à la sage et prudente application des conclusions de la théologie morale, rien de plus vrai. Mais elle ne doit point, surtout dans l'enseignement de la théologie morale, prétendre à la domination à peu près exclusive, au détriment de la vraie science théologique qui se trouverait ainsi évincée, au détriment même de la bonne pratique du ministère, désormais privée de sa meilleure direction. L'expérience a montré que les funestes effets d'un tel exclusivisme ne seraient que trop réels.

4° La casuistique scientifique doit toujours se mettre en garde contre le dangereux préjugé d'une antinomie irréconciliable entre la spéculation de la science morale et son application immédiatement pratique. Qu'une sage application exige, avec la connaissance des conclusions scientifiques, ces qualités que saint Thomas nous indique comme le complément nécessaire de la vertu de prudence, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLVIII, l'expérience le prouve surabondamment. Mais que l'étude scientifique des conclusions de la théologie morale soit inutile pour la pratique ou que la pratique puisse se réaliser indépendamment de la théorie, c'est une assertion des plus erronées et des plus pernicieuses. S'il était démontré que quelques casuistes se sont laissé influencer par ce préjugé, leur méthode devrait être blâmée, sans que la faute puisse retomber sur la casuistique elle-même.

III. Réponse aux principales objections dirigées contre la casuistique scientifique autorisée ou permise dans l'Église. — Hâtons-nous de dire que nous ne voulons justifier ici que cette casuistique légitime qui, suivant les principes rappelés précédemment, peut être considérée comme autorisée ou du moins comme permise dans l'Église. Quant aux excès laxistes commis par certains casuistes, nous les réprouvons aussi vigoureusement que peuvent le faire les plus sévères critiques, et nous les réprouvons avec plus de raison, parce que nous nous appuyons sur une base plus ferme.

1re objection. — Le devoir moral est naturellement dicté par la conscience. Il n'est nullement nécessaire que l'on épilogue si longuement sur l'existence ou l'étendue des obligations morales. Ces inutiles discussions ne servent qu'à obscurcir ce qui était de soi très évident. — *Réponse.* — Les principes généraux d'où se déduisent nos devoirs pratiques sont habituellement très évidents. Mais leur application, nécessairement dépendante de beaucoup d'éléments particuliers, objectifs et subjectifs, peut être très divergente, suivant la prépondérance que l'on doit, en telle occurrence, accorder à tel principe plutôt qu'à tel autre. D'ailleurs, pour que la conscience puisse toujours promptement et sûrement se diriger elle-même en toute occasion, une longue, patiente et délicate éducation morale est nécessaire, et bien peu d'hommes peuvent avoir cette éducation sans le secours de la casuistique. F. Brunetière, *Une apologie de la casuistique,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er janvier 1885, p. 209 sq. Peut-on reprocher à la casuistique, dont c'est d'ailleurs le rôle principal, de s'occuper de l'éducation du jugement moral, quand les sciences morales, le roman, le théâtre, la critique littéraire ou historique et même le journalisme, sans posséder les mêmes droits, mettent une telle insistance à vouloir remplir ce même rôle, avec quelle compétence ou avec quel succès nous n'avons point à l'examiner ici? Brunetière, *loc. cit.*, p. 211 sq. Longtemps avant la naissance de la casuistique catholique, la casuistique stoïcienne s'était déjà préoccupée de ces problèmes de conscience, Raymond Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité; étude sur la casuistique stoïcienne,* Paris, 1884, ainsi que la casuistique rabbinique. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* 5e édit., Paris, 1892, c. VII, *Le sabbat,* p. 334 sq.

2e objection. — Les casuistes se sont souvent trop occupés de certaines matières délicates et y ont même parfois montré une excessive indulgence. — *Réponse.* — 1° La nécessité de s'occuper de certaines matières est tout aussi réelle pour le casuiste que pour le jurisconsulte et le médecin appelés par leurs professions à étudier en droit criminel ou en médecine légale les actions les plus dégradantes. Le but du casuiste est même plus noble et plus important, puisqu'il doit diriger le confesseur dans l'accomplissement d'un précepte divin intéressant directement le salut éternel des âmes pécheresses. Peut-on reprocher à des théologiens, écrivant sous l'influence de motifs aussi relevés, une liberté professionnelle à laquelle la forme du traité scientifique latin paraît assurer encore plus de droit? Quant aux non-professionnels qui n'ont aucune grave raison de lire ces ouvrages, ni surtout de les traduire et de les faire circuler dans le grand public, rien ne les autorise à prendre scandale d'une étude purement théologique, commandée uniquement par les exigences du ministère de la confession et s'inspirant toujours d'une grande prudence dans l'interrogatoire pratique imposé aux pénitents. D'ailleurs si quelques manques de discrétion se sont parfois produits, ils n'ont eu pour cause que le peu de jugement ou de tact du confesseur, et il serait injuste de les attribuer aux ouvrages de casuistique. Brunetière, *loc. cit.*, p. 204 sq.; Lehmkuhl, *Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben,* dans *Stimmen aus Maria Laach,* 1901, p. 17 sq.; Müller, *Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig,* Fulda, 1902, p. 45 sq.; Mausbach, *Die ultramontane Moral nach Graf Paul von Hœnsbrœch,* Berlin, 1902, p. 44 sq.; Meyenberg, *Die katholische Moral als Angeklagte,* Stanz, 1901, p. 37 sq. D'ailleurs si l'on prétend que l'art transforme tout ce qu'il touche et en bannit tout danger, ou qu'une thèse morale autorise toujours la peinture du mal et en écarte toute funeste influence, comment peut-on blâmer la casuistique scientifique qui a en sa faveur de si graves raisons et qui est d'ailleurs

réservée aux seuls professionnels? Mausbach, *op. cit.*, p. 46.

2° Quant à l'excessive condescendance de quelques casuistes, l'Église n'a point manqué de la réprouver formellement, lorsqu'elle s'est réellement produite. Nous citerons comme exemples la proposition 41e condamnée par Alexandre VII le 18 mars 1666, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1012, voir t. I, col. 745, les propositions 51e, 56e, 60e, 61e, 62e, condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679. Denzinger, n. 1068, 1073, 1077-1079.

3e objection. — La casuistique, avec son but principalement pratique et utilitaire et son point de vue très spécial, a gravement nui à la véritable science théologique, souvent laissée à l'arrière-plan ou presque entièrement négligée. C'est ainsi qu'elle a été une des principales causes de la décadence de la théologie morale. — *Réponse.* — En principe, la casuistique n'étant qu'une science d'application, suppose une sérieuse connaissance de la morale positive et de la morale spéculative. Si la théologie morale n'est vraiment utile pour la pratique du ministère qu'avec le concours de la casuistique, il est également impossible que l'on soit bon casuiste, si l'on ne possède suffisamment la morale spéculative. Lehmkuhl, *loc. cit.*, p. 14 sq.; Meyenberg, *loc. cit.*, p. 36. En restreignant principalement son attention à la question concrète de l'existence ou de l'inexistence d'une obligation grave dans telle occurrence, le casuiste ne fait que suivre le principe de la division du travail. A la théologie ascétique il laisse la prudente application des conseils de perfection. A la théologie spéculative il abandonne l'étude approfondie des vertus et les discussions théoriques sur les principes, pour ne retenir que les conclusions théologiques qu'il doit appliquer. Il laisse également à la philosophie morale les graves questions actuelles, apologétiques, économiques ou sociales, dont l'étude est si nécessaire pour écarter les erreurs contemporaines et rétablir l'ordre chrétien dans la société. Le lecteur attentif qui se rappelle que la vraie casuistique n'est qu'une partie de la théologie morale et une science de pure application, saura la remettre dans son véritable cadre, sous la dépendance de la théologie morale et de la théologie dogmatique, et en étroite harmonie avec la théologie pastorale et avec l'ascétique, même avec la mystique, sans oublier ses relations nécessaires avec la philosophie morale tenue au courant des graves problèmes contemporains. Quant à ceux qui sont engagés dans le ministère des âmes, s'ils ont la sagesse de suivre la direction qui leur est donnée, ils sauront prudemment s'aider de la casuistique sans négliger les autres sciences souverainement utiles pour le bien des âmes. En fait, une culture trop exclusive de la casuistique a-t-elle contribué à un réel appauvrissement de la théologie morale? Même en admettant un certain affaiblissement de la théologie morale, question que nous n'avons point à examiner ici, l'on ne pourrait démontrer que cet affaiblissement est, même partiellement, attribuable à la casuistique scientifique. Meyenberg, *op. cit.*, p. 34 sq.; Müller, *op. cit.*, p. 9 sq.; Lehmkuhl, *op. cit.*, p. 18 sq.

4e objection. — La casuistique, même scientifique, est irréductiblement opposée à l'ascétique chrétienne et même à l'intégrité de l'esprit chrétien. Le but de toute casuistique scientifique est de limiter l'obligation de conscience, en lui opposant constamment le célèbre principe : *Non est imponenda obligatio de qua certo non constat.* Or, considérer la loi ou l'obligation de conscience comme une chose que l'on doit restreindre, et l'exemption de tout devoir impérieux comme un bien dont la liberté ne peut être dépossédée qu'à bon escient, n'est-ce point renoncer positivement à la perfection et même abdiquer l'esprit du christianisme qui est essentiellement un esprit d'abnégation? n'est-ce point aussi dépouiller la loi nouvelle de son caractère spécifique qui est d'être une loi d'amour? — *Réponse.* — On ne peut affirmer que le but de toute casuistique scientifique est de limiter l'obligation de conscience ou de se prémunir contre ses illégitimes envahissements. Son vrai et unique but est de déterminer l'existence ou l'inexistence d'une stricte obligation de conscience, conformément aux légitimes conclusions de la théologie morale. De cette détermination résulte, comme conséquence nécessaire, l'indication d'un minimum d'obligation dans telle circonstance, mais cette restriction de l'obligation n'est point le but premier ni le but principal que l'on se propose. D'ailleurs en déterminant ainsi, par voie de conséquence, le minimum d'obligation, l'on ne veut préjudicier en rien à ce qui est et reste de conseil. L'ascétique reste donc hors de toute atteinte, ainsi que l'intégrité du véritable esprit chrétien.

5e objection. — La casuistique, même scientifique, est fatalement vouée à des subtilités et à des chicanes que l'on ne saurait concilier avec un caractère vraiment scientifique. — *Réponse.* — Ce qui a, pour le profane, apparence de subtilité et de chicane, n'est souvent, pour le connaisseur, que distinction légitime, d'où découlent des conséquences non moins autorisées. Souvent aussi, ce qui parait inutile procure le progrès de la science, en éprouvant la vérité d'assertions spéculatives. Lehmkuhl, *loc. cit.*, p. 12. Si ce procédé, prudemment employé, est reconnu comme légitime quand il s'agit de casuistique juridique, de questions de droit criminel, ou de difficultés de médecine légale, pourquoi n'en serait-il point de même dans la casuistique théologique? F. Brunetière. *Une apologie de la casuistique*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1885. p. 205 sq.

Toutefois nous ne pourrions donner notre approbation à toutes les subtilités employées par des casuistes. Ainsi nous reconnaissons volontiers que plusieurs distinctions, encore acceptées par quelques auteurs dans la question de la restriction mentale, devraient être abandonnées, bien que nous admettions la thèse commune de la licéité de la restriction mentale employée dans les limites et avec les conditions voulues.

6e objection. — L'histoire de la casuistique, à ses diverses périodes, offre, dit-on, beaucoup de marques évidentes d'une doctrine très changeante que l'on s'est efforcé d'adapter successivement aux circonstances si diverses de temps et de milieu. — *Réponse.* — 1° Si les conclusions dogmatiques et morales sont vraiment immuables dans la mesure où elles sont strictement déduites des vérités révélées, il n'en est point de même de la discipline purement ecclésiastique qui est, de sa nature, très variable, puisqu'elle doit s'harmoniser avec les besoins si divergents d'époques et de pays très dissemblables. Pour cette raison, les applications de la casuistique sur ces points purement disciplinaires, peuvent subir des variations considérables. — 2° D'ailleurs, les lois ecclésiastiques restant substantiellement identiques, il peut se faire que de notables changements d'habitudes, de coutumes, de milieux, modifient leur application concrète et individuelle ou empêchent le confesseur d'avertir le pénitent d'obligations qui l'atteignent individuellement. Ce dernier cas peut se rencontrer plus fréquemment dans des milieux plus dangereux et avec des pénitents moins bien disposés. — 3° Si les conclusions morales vraiment certaines doivent toujours rester immuables, leurs applications concrètes peuvent, avec un notable changement de circonstances, être apparemment dissemblables. Ainsi il est toujours vrai que l'usure considérée comme correspondant au prêt lui-même *vi mutui* est illicite, et que la perception d'un intérêt ne peut être permise que moyennant la réalisation de l'un ou de l'autre des titres extrinsèques ou de tous conjointement. Mais des circonstances peuvent se présenter qui modifient considérablement l'application de ces titres extrinsèques. Dans les sociétés du

moyen âge, quand les transactions commerciales ou financières étaient rares, le *damnum emergens* et le *lucrum cessans,* dans le cas de prêt pécuniaire, pouvaient se présenter rarement en dehors de circonstances très spéciales. Dans nos sociétés actuelles où il est devenu si habituel de recourir au capital pour toutes sortes d'entreprises et d'une manière parfaitement accessible même au plus modeste avoir, ces mêmes titres extrinsèques peuvent facilement exister d'une manière presque universelle. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1106. Ce n'est point la loi morale qui a changé, mais le milieu social où elle s'applique. Ce n'est point la doctrine de l'Église qui a évolué, mais les coutumes de la société civile dans laquelle l'Église vit. — 4° S'il était uniquement question de conclusions simplement probables ou considérées comme telles à une époque donnée, surtout dans des questions complexes jusque-là assez indécises, il peut arriver et de fait il arrive qu'une étude plus approfondie, ou quelque décision nouvelle de l'Église ou des Congrégations romaines, ou des arguments entièrement nouveaux, fournis par quelque auteur exceptionnel, mettent en pleine lumière l'erreur ou l'improbabilité d'une opinion jouissant jusque-là d'une certaine situation acquise. Chez les théologiens les plus autorisés, même chez saint Alphonse, se rencontrent quelques opinions de ce genre, dont la probabilité intrinsèque ou même extrinsèque ne peut plus être admise actuellement. Nul changement objectif n'est survenu dans la doctrine morale. Mais ce qui, dans l'incertitude de telle question, avait été, en toute bonne foi, considéré comme une interprétation ou une application probable de tel principe ou de telle conclusion, a depuis lors évidemment perdu cette probabilité subjective, qui avait primitivement suffi pour la légitimité morale de l'acte ainsi accompli. Il ne s'ensuit point que la loi éternelle fidèlement reflétée et promulguée par la droite conscience ait alors cessé d'être l'unique règle de tous nos actes. La conscience erronée, qui avait faussement considéré comme probable ce qui ne l'était point réellement, ne s'était aucunement substituée à la loi éternelle. En réalité c'était toujours à la loi éternelle que l'on adhérait premièrement et principalement et que l'on percevait comme la règle de la moralité, bien qu'on la comprît mal ou qu'on se trompât sur son application. S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De veritate,* q. XVII, a. 4. — 5° L'histoire de la théologie morale prouve l'existence d'un progrès partiel, le plus souvent très irrégulier et purement accidentel, dans la connaissance ou la démonstration théologique de conclusions d'abord implicitement ou virtuellement admises dans leurs principes immédiats ou dans des principes plus éloignés, puis explicitement déduites et mises en pleine lumière à l'occasion de quelque controverse ou polémique accidentelle, quelquefois par une définition ou déclaration de l'Église ou par quelque nouveau raisonnement fourni par des théologiens de marque. Ce travail de développement, malgré tous les obstacles qu'il rencontre, peut être facilement suivi dans l'histoire du probabilisme. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2e édit., p. 548 sq. Comme la casuistique n'est qu'une science d'application de la théologie morale, son sort est inévitablement lié à celui de la théologie morale. Quand celle-ci perfectionne ses connaissances, celle-là doit conséquemment modifier la manière de présenter ses applications pratiques, et quelquefois ses applications elles-mêmes. Cette variation progressive, ainsi entendue, n'a rien que de très légitime.

7e objection. — On reproche encore à la casuistique de procéder souvent avec beaucoup d'arbitraire, comme si elle avait reçu un pouvoir discrétionnaire de lier ou de délier les consciences, tandis qu'elle n'a qu'un pouvoir d'interprétation et d'application, dans les strictes limites de la véritable science théologique. — *Réponse.* — Assurément la casuistique ne possède que le droit d'interpréter théologiquement les obligations morales dans les cas soumis à son appréciation. Mais parce que le jugement du théologien moraliste doit être un jugement concret portant sur tous les éléments objectifs et subjectifs d'un fait déterminé, et qu'il y a rarement deux cas concrets entièrement identiques, il arrive fréquemment que des appréciations sur des cas apparemment semblables, sont rarement identiques. Il arrivera même souvent qu'elles présenteront des divergences assez surprenantes pour l'observateur inattentif, mais parfaitement justifiées pour celui qui se rend compte de la diversité objective et subjective des cas individuels.

La même observation répond au reproche de relativisme souvent adressé à la théologie casuistique.

8e objection. — La casuistique même scientifique est de fait incapable de réaliser son but, à cause du conflit d'opinions dont elle a toujours été tourmentée. — *Réponse.* — 1° L'élément réellement incertain, dans les décisions de la théologie casuistique, n'a pas toute la prépondérance qu'on lui attribue. Il n'y a même qu'une part assez restreinte, surtout si l'on admet le probabilisme modéré, pratiquement autorisé dans l'Église depuis plus de trois siècles. — 2° Le conflit d'opinions opposées, mais possédant une probabilité comparative sérieuse et solidement motivée, ne présente point de grave inconvénient pratique, pourvu que le confesseur ait la prudence de ne point imposer contre le gré du pénitent, surtout en matière de restitution, une opinion qui n'est, d'autre part, aucunement obligatoire. — 3° Même des opinions moins solidement probables et qui ne peuvent par elles-mêmes motiver une prudente application des principes réflexes, peuvent, dans quelques circonstances spéciales, n'être pas sans utilité pratique, surtout après le fait déjà accompli. Quand le pénitent qui vient de s'accuser a, en sa faveur, quelques raisons d'elles-mêmes incapables de l'excuser d'une obligation, mais cependant de quelque gravité, et quand simultanément il est difficile au confesseur d'avertir le pénitent de l'obligation existante ou que d'autres inconvénients assez graves se rencontrent, il peut être permis, du moins après l'événement, d'avoir recours à ces opinions. Car si chaque circonstance ou raison prise à part est strictement insuffisante, leur union simultanée peut ne point l'être. D'ailleurs, à supposer même que le concours de toutes ces circonstances ne pût légitimer l'emploi de ces opinions, il se pourrait qu'il donnât réellement lieu à une telle perplexité de conscience que l'on ne pourrait pratiquement blâmer quelqu'un qui choisirait ce parti. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1148; t. II, n. 266, 826 sq., cite quelques exemples de ce genre.

9e objection. — A notre époque justement préoccupée de la lutte énergique contre l'individualisme sous toutes ses formes et dans toutes ses applications, on a souvent blâmé la casuistique de s'être à peu près exclusivement et constamment cantonnée dans les applications de la seule morale privée, délaissant presque entièrement celles de la morale sociale, cependant très importantes pour le bien commun. On a même affirmé que la casuistique, ayant pour unique but la détermination rigoureuse des obligations atteignant chaque conscience particulière, est nécessairement individualiste. — *Réponse.* — 1° Revendiquant pour la casuistique scientifique, comme nous l'avons dit précédemment, le droit et le devoir de s'occuper des obligations de la morale sociale dans la mesure nécessaire ou utile au bien commun, nous ne voulons justifier ici que la casuistique fidèle à ce devoir, au moins dans son minimum d'étendue. — 2° L'étendue de cette obligation peut varier suivant les époques et les milieux. Dans les sociétés qui acceptent la direction de l'Église catholique dans leur vie publique et dans toutes leurs institutions et qui se conforment habituellement

à son enseignement sur les devoirs de l'État et sur ceux des sujets, il peut y avoir une moins urgente nécessité de rappeler des devoirs constamment présents à la conscience publique. Au contraire, dans des sociétés qui se proclament entièrement neutres vis-à-vis de Dieu et de son Église, même vis-à-vis de toute religion, et qui exaltent les droits exclusifs de l'État, sans lui reconnaître presque aucun devoir, il y a une plus impérieuse nécessité d'insister sur ces mêmes droits et devoirs, pour que ces vérités ne s'oblitèrent point dans la conscience publique. Suivant les époques, les problèmes pratiques à résoudre et les dangers à conjurer peuvent aussi être bien différents. A l'heure actuelle où les principes primordiaux de toute société sont radicalement niés ou considérablement obscurcis, la défense sociale impose des devoirs plus rigoureux et plus étendus. Ajoutons encore que dans une société où les institutions démocratiques continuent incessamment leur marche ascensionnelle, la défense et la direction sociale, ne pouvant être l'œuvre exclusive d'un chef d'État, ni d'une élite de conseillers ou de ministres, s'imposent dans une certaine mesure à toute la masse, suivant les aptitudes et les possibilités données ou laissées aux individus et aux groupements d'individus. Nous n'examinons point si ce régime social est pratiquement le meilleur. Nous prenons simplement le fait, et, ce fait supposé, nous affirmons qu'il est particulièrement nécessaire que, dans ces sociétés, la masse de laquelle dépend principalement le bien-être matériel et moral de la nation, soit plus éclairée sur ses devoirs et conséquemment sur ses droits publics et sociaux. Si ces observations sont justes, comme nous le croyons, les casuistes qui ont écrit pour des sociétés où toutes les institutions publiques étaient encore étroitement liées avec le catholicisme, où d'ailleurs la masse populaire avait moins d'influence sur la direction publique et sociale, n'étaient point aussi rigoureusement tenus que ceux de notre époque, à insister sur des devoirs qui alors atteignaient beaucoup moins la plupart des individus. Dans nos sociétés actuelles, avec des institutions bien différentes, des problèmes entièrement nouveaux et de graves dangers inconnus dans les siècles passés, les obligations peuvent être bien différentes. — 3° Il n'est pas toujours nécessaire que tous les auteurs, s'occupant de casuistique, insistent également sur toutes les applications de la morale sociale. On comprendra facilement que l'occasion de parler de beaucoup d'applications de la morale sociale ne se présente guère aux casuistes qui écrivent presque exclusivement pour la direction pratique du confessionnal et qui ne veulent traiter que les cas les plus habituels dans ce ministère, parfois même en glissant plus légèrement sur ceux où la monition du confesseur leur semble pratiquement impossible. — 4° En fait, la préoccupation des nombreuses applications de la morale sociale tient dans toute la casuistique et généralement chez tous les auteurs une place très considérable. Le lecteur attentif peut s'en rendre compte par un simple ressouvenir de toutes ces questions de théologie morale où la considération du bien commun détermine principalement l'existence, la gravité et l'étendue d'une obligation particulière ou d'un droit, ou parfois aussi l'inexistence ou la cessation d'une obligation même grave. Ainsi la licéité de la coutume, interprétant une loi ou en exonérant, se tire surtout de la souveraine importance du bien commun à laquelle le législateur est présumé consentir. De même la raison d'empêcher un mal public plus grave peut autoriser, moyennant certaines restrictions, la tolérance des libertés publiques. Dans la question de coopération à l'exécution de certaines lois, de la part de fonctionnaires, agents ou employés subalternes, la considération du bien commun sérieusement menacé par l'éloignement de tous les citoyens honnêtes, peut souvent autoriser, moyennant certaines conditions, à prêter un concours purement matériel. En matière de détermination secondaire du droit de propriété, c'est surtout à cause du bien commun que l'on est tenu d'obéir aux justes lois civiles, du moins après une décision judiciaire, particulièrement en ce qui concerne la prescription, les successions et autres moyens d'acquérir des biens. C'est la raison du bien public à sauvegarder ou à réparer, qui introduit si souvent en casuistique cette clause habituellement grave, *secluso scandalo,* ou qui détermine les rigueurs de la loi morale sur la réparation du scandale public; c'est elle encore qui rend les théologiens habituellement si réservés dans la question de la compensation occulte et si sévères pour la monition du confesseur dans les cas intéressant spécialement le bien de la société. Par contre, la défense du bien public peut autoriser et même obliger vis-à-vis du prochain à manifester des fautes graves ou à révéler des secrets même confiés et vis-à-vis de soi-même à exposer dangereusement sa propre vie. Ces exemples, que l'on pourrait multiplier indéfiniment, montrent chez les casuistes une très grave et très constante préoccupation du bien commun à sauvegarder, à défendre ou à réparer, préoccupation qui suppose l'estime de la morale sociale et la volonté d'en procurer l'accomplissement. — 5° En étudiant attentivement quelques-uns de nos meilleurs théologiens à la fois dogmatistes, moralistes et casuistes, comme Dominique Soto et Suarez, l'on trouvera amplement traitées et discutées toutes les plus graves questions de la morale sociale, du moins sous la forme et avec les problèmes qu'elles comportaient à cette époque. Des casuistes éminents comme Navarrus, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium,* c. xxv, *De peccatis diversorum statuum et primum regum,* Rome, 1588, p. 397 sq., traitent les principales obligations et applications sociales de leur temps et de leur milieu. — 6° Disons, en terminant cette courte justification, qu'à l'heure actuelle la casuistique doit plus particulièrement se tenir en garde contre toute tendance trop exclusivement individualiste. Si elle veut répondre aux besoins actuels, elle doit, sans aucunement négliger le reste, insister en même temps sur toutes les obligations sociales de tous, afin d'aider, pour sa part, à refaire la conscience publique et à reconstituer une société plus morale et plus chrétienne. Cependant, tout en affirmant ce principe, qui nous paraît être la doctrine de Léon XIII dans ses encycliques, nous ne voudrions point blâmer les théologiens qui préfèrent renvoyer la plupart de ces questions sociales à la philosophie morale, en réservant la casuistique, d'une manière presque exclusive, pour la préparation immédiate du ministère de la confession. Müller, *op. cit.,* p. 9 sq. A mesure qu'augmente l'importance des études sociales, il peut être avantageux qu'elles deviennent l'objet d'une science spéciale.

IV. Aperçu historique. — 1° *Depuis les premiers siècles jusqu'au* XIII*e*. — Pendant toute cette période, l'on ne rencontre aucun ouvrage traitant exclusivement de cas de conscience ou d'applications immédiatement pratiques de la théologie morale. Cependant, bien que la casuistique n'existe pas encore comme science spéciale, les écrits de cette époque contiennent déjà de nombreuses applications pratiques, suivant les occasions qui se présentent. — 1. A la fin du Ier siècle, la *Doctrina duodecim apostolorum,* dans ses premiers chapitres, rappelle sommairement d'importantes applications de la morale chrétienne, telles que l'interdiction de toute pratique superstitieuse et de tous les procédés de la magie, c. II, III, V; la condamnation de toute violation des droits du prochain dans sa vie ou dans ses biens, particulièrement la condamnation de l'infanticide, c. II, V; la réprobation de toute faute opposée à la charité, c. II, III, V, ainsi que l'impureté, c. I, II, V; l'instante recommandation de l'aumône, c. I, IV, de la bienveil-

lance envers les esclaves, c. IV, et de l'amour des ennemis, c. I. Voir Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2-16. — 2. Vers le milieu du IIe siècle, le *Pasteur* attribué à Hermas, dans sa seconde partie où les principaux devoirs chrétiens sont ramenés à douze commandements, peut être considéré comme une ébauche de théologie morale, contenant des applications pratiques à certains cas particuliers, parmi lesquels l'aumône, la médisance, le mensonge. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 468-518. — 3. Tertullien encore catholique traite dans quelques opuscules de questions pratiques relatives au célibat, à la viduité et au mariage, *Ad uxorem libri duo, P. L.*, t. I, col. 1273 sq., ainsi que des excès du luxe. *De cultu feminarum libri duo, P. L.*, t. I, col. 1303 sq. — 4. Clément d'Alexandrie, surtout au IIe livre de son *Pédagogue*, décrit minutieusement les détails pratiques de la vie chrétienne, mais sans délimitation bien nette entre le précepte et le conseil. — 5. Saint Cyprien, outre les deux cas célèbres dont il s'est particulièrement occupé, la réconciliation des *lapsi* et la rebaptisation de ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques, traite incidemment dans ses opuscules *De habitu virginum; De opere et eleemosynis; De mortalitate; De zelo et livore; De bono patientiæ; De exhortatione martyrii*, et dans plusieurs de ses lettres, d'usages purement disciplinaires ou de recommandations morales principalement ascétiques, ou de vices et abus qu'il réprouve énergiquement. — 6. Chez les Pères du IVe siècle, particulièrement saint Basile, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nysse en Orient, et saint Ambroise en Occident, se rencontrent de nombreuses applications morales, relatives à la fuite du vice et à la pratique des vertus chrétiennes et même de la perfection chrétienne, applications où le précepte moral et le conseil de perfection sont le plus souvent mêlés, sans que les limites précises soient toujours nettement déterminées. — 7. La distinction théologique entre le précepte et le conseil est clairement indiquée par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 36 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 691 sq. En même temps, saint Augustin ne se borne point à des recommandations morales ou ascétiques. Ses deux opuscules, *De mendacio, P. L.*, t. XL, col. 487 sq.; *Contra mendacium*, col. 517 sq., sont, en partie du moins, des essais de théologie casuistique. — 8. Du VIe au XIIIe siècle les auteurs ecclésiastiques comme saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, saint Bède et saint Pierre Damien, ne font guère que reproduire les applications précédemment faites par les Pères en les adaptant à des situations nouvelles. — 9. Cette courte esquisse des essais de casuistique pendant toute cette période doit être complétée par les nombreuses décisions des conciles traçant dans des cas particuliers la règle morale et par l'étude des livres pénitentiels fixant la pénitence canonique et contenant en même temps une sorte de jugement implicite sur la gravité de l'acte ainsi censuré. Voir PÉNITENTIELS.

2° *Depuis le XIIIe jusqu'à la seconde moitié du XVIe siècle.* — 1. La casuistique proprement dite commence avec la célèbre Somme de saint Raymond de Pennafort, *Summa de pænitentia et matrimonio*, publiée vers 1235, ouvrage à la fois canonique et moral, divisé en quatre livres traitant successivement des péchés envers Dieu, des péchés envers le prochain, des devoirs et des droits des ecclésiastiques, enfin du mariage. — 2. A cette même époque et aux siècles suivants, cette Somme servit de base à de nombreux commentaires ou d'occasion à de nombreux écrits du même genre. Parmi ces commentaires se distinguent surtout ceux de Guillaume de Rennes, O. P., composés en 1250, édités à Rome, 1603, et ceux de Jean de Fribourg († 1314), en partie restés manuscrits. Parmi les ouvrages analogues datant de cette époque, nous citerons particulièrement : *Summa astesana*, ouvrage anonyme, probablement d'un franciscain se rattachant à la ville d'Asti par sa naissance ou sa profession religieuse, ouvrage traitant de cas de conscience et divisé en huit livres, souvent réimprimé, Venise, 1468, 1478, 1480; Cologne, 1479; Lyon, 1519; Rome, 1728, 1730; voir t. I, col. 2142; *Summa pisana* ou *pisanella* composée par Barthélemy de Santoeoneordio ou de Pise, dominicain († 1347), souvent réimprimée, s. l., 1473, 1475; Paris, 1470; Venise, 1479, 1481, 1483; Lyon, 1519; voir col. 435-436; Nicolas d'Osimo y ajouta, vers 1444, un supplément reproduit dans l'édition de Venise, 1481, 1484; *Pupilla oculi*, de Jean de Burgo, chancelier de l'université de Cambridge († 1386), ouvrage distribué en dix livres traitant de l'administration des sept sacrements, des dix préceptes du décalogue et des autres obligations, Strasbourg, 1516; *Summa angelica*, composée vers 1476 par le bienheureux Ange Carletti, mineur de la stricte observance, ouvrage principalement basé sur la *Summa pisana* et reproduisant, en suivant l'ordre alphabétique, ce que les ouvrages antérieurs contenaient de plus utile, ouvrage très souvent édité, Venise, 1487, 1488; voir t. I, col. 1272; *Summa pacifica*, composée par le bienheureux Pacifique de Ceredano, mineur observantin († 1482), publiée d'abord en italien, Milan, 1479, puis en latin, Venise, 1501, 1513; *Summa baptistiniana*, postérieurement dénommée *Rosella casuum*, de Baptiste de Sale, mineur observantin, Pavie, 1489; Venise, 1495, 1498, 1499, 1548; Strasbourg, 1586; voir col. 378-379; *Summa tabiena* ou *Summa summarum de casibus conscientiæ*, de Jean Cagnazzo, dominicain († 1521), Bologne, 1517, 1520; Venise, 1580; voir col. 1302; *Summa sylvestrina*, de Sylvestre de Priero ou Prierias, dominicain († 1523), traite par ordre alphabétique en 715 articles toutes les questions de la théologie pratique, publiée en 1516; Strasbourg, 1518; Lyon, 1519, 1524, 1541; Venise, 1569, 1578, 1581; très souvent rééditée; *Summa casuum conscientiæ, Aurea armilla*, de Barthélemy Fumus, dominicain († 1545), Venise, 1550, 1567, 1574, 1578; Anvers, 1576, 1591; Lyon, 1594; *Peccatorum summula*, de Cajétan, Rome, 1525; Venise, 1525; Paris, 1526, 1530. Voir col. 1322. — 3. Parmi les ouvrages de casuistique appartenant à cette période l'on doit encore ranger les *confessionalia* substitués aux anciens livres pénitentiels dans la direction immédiate des confesseurs. Le premier ouvrage de ce genre est *Summa confessionalis* ou *Summula confessorum*, de saint Antonin de Florence († 1459), ouvrage souvent édité en latin et en italien, Mayence, 1460; Rome, 1472; Venise, 1480; Paris, 1516; Lyon, 1502. Voir t. I, col. 1452-1453. Il fut suivi de beaucoup de manuels analogues parmi lesquels nous mentionnerons : *Confessionale*, de Barthélemy de Chaymis, mineur observantin, ouvrage souvent réédité, Milan, 1474, 1476, 1480, 1482; Venise, 1486; Mayence, 1478; *Confessionale* de Jacques Caviceus de Parme, Parme, 1509; Venise, 1529; *Confessionale*, de Godescale Rosemondt, professeur de Louvain († 1526), Anvers, 1518, 1519, 1524, 1554; *Manuale confessorum et pænitentium*, d'Antoine Curara de Lisbonne, frère mineur, Tolède, 1554; Anvers, 1555; Salamanque, 1556, 1572.

3° *Depuis la seconde moitié du XVIe siècle jusqu'au milieu du XVIIe siècle*, la casuistique, grâce à un développement très considérable de la théologie morale, s'enrichit de nombreux ouvrages, parmi lesquels nous mentionnerons les suivants : *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium*, publié d'abord en espagnol à Salamanque, 1557, puis augmenté en 1569, enfin publié en latin à Rome, 1588, par Martin Aspicuelta, communément appelé Navarrus († 1586), ouvrage souvent édité, Wurzbourg, 1593; Paris, 1620, etc.; voir t. I, col. 2119; *Summa casuum conscientiæ*, d'A. de Cordova, O. M., Saragosse, 1561; Tolède, 1575,

1584; Brescia, 1599; *Summula de casibus quos vocant conscientiæ*, s. l. n. d., du barnabite Michelius († 1572); *Summa casuum conscientiæ absolutissima*, du cardinal Tolet († 1596), Douai, 1633, souvent réimprimée; *Summula casuum conscientiæ*, de Sébastien Cattaneo, dominicain († 1609), Trente, 1592, 1600, 1603; Brescia, 1609; *Suma de casos de conciencia*, d'Emmanuel Rodriguez, franciscain († 1613), ouvrage publié en latin, Venise, 1616; *Una suma de casos de conciencia ó de los sacramentos*, de Barthélemy de Ledesma, dominicain († 1604), Mexico, 1560; Salamanque, 1585; *La somme des péchés et le remède d'iceux, comprenant tous les cas de conscience et la résolution de doubtes touchant les péchés*, par le P. Benedicti, O. M., Paris, 1586; revue par les docteurs de la faculté de théologie de Paris, in-fol., Paris, 1602; voir col. 601-602; *Speculum morale et practicum* ou *Medulla casuum conscientiæ*, de Michel de Funez, jésuite, Constance, 1598; Cologne, 1610; *Decisionum aurearum casuum conscientiæ pars prima et pars secunda*, publiées séparément et suivies d'un *Appendix* et d'*Additamenta* publiés aussi séparément, par Jacques Graffius, bénédictin († 1620); *Decisio casuum* de Melchior Zambrano de Xérès, Séville, 1604; Cologne, 1606; *Summæ summarum casuum conscientiæ*, de L. Carbone, in-4°, Venise, 1606; voir col. 1712; *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ*, de Grégoire Sayer, bénédictin anglais, Venise, 1607, 1615; in-fol., Anvers, 1619; *Summa casuum conscientiæ occurrentium in articulo mortis circa sacramenta*, de Diégo Alvarez, jésuite, Séville, 1604; voir t. I, col. 926; *Opus morale in præcepta decalogi sive summa casuum conscientiæ*, in-fol., Paris, 1615, par Thomas Sanchez; *Disceptationes de difficilioribus materiis casuum et dubiorum occurrentium in conscientia; de pænitentia, de negotiatione, de bello publico et privato*, de Paul Bianchi, dominicain, Venise, 1622, 1630; voir col. 813; *De christianis officiis et casibus conscientiæ*, de Filliucci, jésuite († 1622), Lyon, 1622; *Responsa moralia*, en sept livres, de Comitolo, jésuite († 1626), Lyon, 1609; Crémone, 1611; Rouen, 1709; *Pratique dorée de la charge et office des curés, notamment les plus fréquens et principaux cas et difficultez de conscience*, par Jean-Baptiste Bernardin Possevin, de Mantoue, augmentée des remarques d'André Victorel, in-12, Toul, 1619; *Speculum confessariorum et pænitentium*, de Barthélemy de Saint-Fauste, cistercien († 1636); voir col. 436; *Manual de los confesores*, de Henri de Villalobos, franciscain († 1627), Salamanque, 1625; *Summa casuum conscientiæ*, de Jean Baptiste Bizzozero, Milan, 1628; voir col. 903; *Summula casuum*, de Samuel de Lublin, dominicain, Cologne, 1631, 1635; *Praxis fori pænitentialis ad directionem confessarii in usu sacri sui muneris*, de Valère Reginaldus ou Reynauld, jésuite († 1623), in-fol., Lyon, 1616; 2 in-fol., Cologne, 1622; du même auteur, *Compendiaria praxis difficiliorum casuum conscientiæ*, Mayence, 1619; Douai, 1628; *Directorium conscientiæ*, de Jean de la Croix, dominicain, Madrid, 1624; *Consultationes et responsa selectiora quæstionum moralium ac casuum conscientiæ*, 2 in-4°, Bologne, 1632, 1634, du barnabite de Bonis († 1634); *Responsorum moralium libri sex*, in-fol., Lyon, 1660, du cardinal Jean de Lugo, *Opera*, t. VII; *Resolutiones morales in quibus potiores casus conscientiæ frequentius in qualibet materia occurrentes juxta mentem Scoti et divi Thomæ examinantur et solvuntur*, d'Alexandre Rubeus de Lugo, conventuel, Bologne, 1653; *Medulla theologiæ moralis*, de Busenbaum; voir col. 1267; *Summa quæstionum regularium seu de casibus conscientiæ ad personas regulares utriusque sexus spectantibus*, de Jean-Baptiste de Lezana, carme, Rome, 1634; Venise, 1646, 1654; Lyon, 1655, 1678; du même auteur, *Consulta varia*, Venise, 1651; Lyon, 1655, 1656; *Directorii theologorum ac confessorum ad summam fere omnium casuum conscientiæ, partes tres*, de Michel Zanardi, dominicain († 1642), Crémone, 1612, Venise, 1614; *Resolutiones morales*, de Diana, clerc régulier († 1663), Lyon, 1629-1659, Venise, 1652-1655; Rome, 1656, Anvers, 1660, ouvrage très diffus, successivement coordonné plus méthodiquement par Martin de Acolea, chartreux, sous ce titre : *Antoninus Diana coordinatus*, Lyon, 1667 sq., puis résumé par nombre d'auteurs; *Tractatus varii resolutionum moralium*, de Thomas Hurtado, clerc régulier († 1659), Lyon, 1651; in-fol., Séville, 1659; du même auteur, *Resolutiones orthodoxo-morales, scholasticæ, historicæ...*, Cologne, 1655, condamnées par l'Index par décret du 10 juin 1659, *donec corrigantur; Summula casuum conscientiæ continens brevem et accuratam explicationem præceptorum decalogi*, Lyon, 1653, par le P. Pierre de Saint-Joseph; *Notabiles resolutiones variorum casuum et quæstionum practicarum*, de Pierre Marchant, franciscain († 1661), à la suite de son *Tribunal sacramentale*, 2e édit., in-fol., Anvers, 1655; *Summa seu resolutiones practicæ notabiliores casuum fere omnium*, par Antoine Naldi, théatin († 1645), Rome, 1635; *Illustriorum disquisitionum moralium*, par Vincent Candido, dominicain († 1654), 4 vol., Rome, 1637-1643; voir col. 1506; *Decisiones casuum conscientiæ*, de Charles Zambertus, jésuite († 1650), Bologne, 1634-1639; *Arca vitalis seu inquisitiones theologicæ morales casuum conscientiæ*, de Marc Vidal, théatin, Venise, 1650, ouvrage condamné par l'Index par décret du 23 septembre 1653, puis modifié et réédité sous le titre : *Arca salutaris*, Venise, 1660, fut encore condamné par l'Index, *donec corrigatur*, par décret du 8 mars 1661. Sur Castilento, 1652, voir col. 1835.

4° *Du milieu du* XVIIe *siècle jusqu'à la fin du* XVIIIe. — *Casos raros de la confesion*, par Christophe Véga, jésuite († 1672), Valence, 1656; les réflexions ajoutées à cet ouvrage par Antoine Heraudo furent condamnées par l'Index par décret du 21 mai 1668; *Le cours de théologie morale*, de R. Bonal; voir col. 956; *Summa moralis alphabetice per casus digesta*, de Gabriel de Saint-Vincent, carme (1671), Rome, 1668; *Directorium confessariorum in quo selectiores et practicabiliores casus omnium sacramentorum et censurarum... explicantur*, in-fol., Lyon, 1668, par le P. Antoine du Saint-Esprit; *Casuum conscientiæ brevissima ac originalis expositio*, par Ægidius de Cesari, conventuel, Venise, 1678; *Medulla theologiæ pastoralis practicæ*, de Henri Heinlin, bénédictin, Bamberg, 1674; Cologne, 1707; Nuremberg, 1714; divers ouvrages de casuistique composés par Gobat, jésuite († 1679), sous les titres : *Alphabetum communicantium casuisticum; Alphabetum sacrificantium; Alphabetum baptizantium et confirmantium*, etc., furent tous réunis par lui (à l'exception de son *Alphabetum quadruplex*) dans un seul ouvrage : *Experientiæ theologiæ sive theologia experimentalis*, Munich, 1669; Constance, 1670; *Examen y practica de confesores y penitentes en todas las materias de la theologia moral*, Valladolid, 1662, par Antoine de Escobar, jésuite († 1669); *Decisiones miscellaneæ 500 dubiorum*, Venise, 1650, par François Bordone, du tiers ordre régulier de Saint-François; *Résolutions de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église*, 3 in-8°, Paris, 1690-1692; 3 in-4°, Paris, 1694-1704; 3 in-8°, Paris, 1705, par Jacques de Sainte-Beuve, professeur de Sorbonne († 1677), recueillies par son frère; *Consultationes in re morali*, Toulouse, 1682, par Thomas de Urrutigoyti, franciscain († 1682); *Tres centuriæ selectorum casuum conscientiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1665; Cologne, 1670, 1667, 1751, par Adam Burghaber, jésuite († 1687); *Ventilabrum medico-theologicum quo omnes casus tum medicos cum ægros aliosque concernentes ventilantur*, Anvers, 1666, par Michel Boudewyns († 1681); *Responsa moralia ad quæstiones theologiæ selectas*, Dijon, 1692, par Joseph Brunet, docteur de Sorbonne († 1720); *Decas ad moralem scientiam*, Gênes,

1693, par Bernard Bissus, bénédictin († 1716); *Théologie morale ou résolution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères,* 8 in-12, Paris, 1670 sq., 1695, 1715, par François Genet, plus tard évêque de Vaison († 1702), probabilioriste rigide, ouvrage souvent édité et traduit en latin, Venise, 1763, 1777; Bassano, 1769; *Summa sancti Raymundi de Pennafort,* Lyon, 1718, nouvelle édition par Vincent Laget, dominicain; *Tractatus moralis in decalogi præcepta,... complectens casus omnes obvios,* 2e édit., in-12, Tournai, 1707, par le P. François Henno, récollet; *Examen confessariorum... amplectens casus conscientiæ obvios...,* in-12, Cologne, 1718, par le P. Grégoire Schoonaerts, ermite de Saint-Augustin; *Dictionnaire des cas de conscience,* 2 in-fol., Paris, 1733, 1746, par de Lamet et Fromageau; *Decisiones sacramentales theologicæ, canonicæ et legales,* Venise, 1727, 1757; Ancône, 1740, par Jean Clericatus ou Chiericato, de l'Oratoire († 1717); *Alphabetum morale seu theologia moralis casibus conscientiæ ordine alphabetico dilucidata,* Trèves, 1739, par Brocard de Saint-Nicolas, carme; *Inquisitor canonum sive expositio et resolutio conscientiæ casuum ex regulis canonicis deducta,* Rennes, 1724-1726, par Alexandre de la Passion, carme († 1731); voir t. I, col. 785; *Fragmentorum theologicorum moralium seu casuum conscientiæ diversorum collectio,* Sinagaglia, 1730; Venise, 1752, par Jean-Baptiste Bodalini, servite († 1730); *Dictionnaire des cas de conscience,* 2 in-fol., Paris, 1715, et *Supplément du dictionnaire des cas de conscience,* Paris, 1719; 3 in-fol., Paris, 1724, 1730, 1736; Bâle, 1741, par Jean Pontas († 1728); édition abrégée et modifiée par Collet, Paris, 2 in-4°, 1744, 1764, 4 in-12, 1768, 1770, et reproduite par Migne, Paris, 1847-1858; trad. latine, Genève, 1731; Venise, 1758; *Resolutiones practico-morales in decalogi præcepta et Ecclesiæ sacramenta,* Rome, 1741, 1743, par Raphaël de Frascati, capucin; *Decisiones practicæ casuum conscientiæ selectorum,* Augsbourg, 1734, 1739, 1747, 1749, par Bonaventure Leonardelli, jésuite; *Consilia casuistica quadruplici conscientiæ dirigendæ aptata,* Olmutz, 1750, par Wenceslas Kraus, jésuite; *Dictionarium casuum conscientiæ,* Venise, 1733, édition latine abrégée et corrigée du dictionnaire de Pontas, par Amort, chanoine de Latran († 1775); Amort traduisit également, en l'adaptant à l'Allemagne, le *Dictionnaire portatif de cas de conscience,* publié à Avignon, 1759; 2e édit., 2 in-12, Lyon, 1759; 3e édit., *ibid.,* 1761, par François Morenas, Augsbourg, 1759, 1784; voir t. I, col. 1116; *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis per modum conferentiarum casibus practicis illustrata,* 3 et 6 in-12, Augsbourg, 1741-1747, par Elbel, mineur récollet, ouvrage réédité à Paderborn, 1890-1892, par Bierbaum, franciscain; *Conferentiæ theologico-morales seu casus conscientiæ de restitutione tum in genere tum etiam in specie,* Augsbourg, 1744, par le même Benjamin Elbel; *Résolution de cas de conscience sur la vertu de justice et d'équité,* 3 in-12, s. l., 1741; *Theologia moralis ex solidis probatorum auctorum principiis et veriorum casuum fictorum et factorum resolutionibus,* 6e édit., 2 in-8°, Wurzbourg, 1769, par Edmond Voit, S. J., professeur à l'université de Wurzbourg; *Casus conscientiæ de mandato olim Em. S. R. E. cardinalis Prosperi Lambertini deinde SS. D. N. papæ Benedicti XIV propositi ac resoluti, opus confessario omnibus... perutile ac necessarium,* 2e édit., in-12, Augsbourg, 1763, avec un appendice; *Cursus theologiæ moralis,* avec des cas de conscience ajoutés à chaque traité, 6e édit., 4 in-8°, Augsbourg, 1787, par R. Sasserath. Les *Ad casus conscientiæ præterito anno* MDCCLXXXVI *discussos compendiosæ resolutiones,* publiées à Pistoie en 1787, ont été mises à l'Index par décret du 31 mars 1788.

5° *De la fin du* XVIIIe *siècle à l'époque actuelle.* — *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église, sur les sacrements et les péchés capitaux, ouvrage où l'on décide d'après les meilleurs théologiens ce qui est péché mortel ou véniel en cette matière,* 2 in-8°, Lyon, 1840; 7e édit., 1843; 1851; 2 in-12, 1858, par un ancien professeur de théologie de la Société de Saint-Sulpice (Jacques Valentin); *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les devoirs et les péchés des diverses professions de la société, ouvrage où l'on décide ce qui est communément péché mortel ou véniel dans l'infraction des devoirs d'un chacun, ce qui y blesse la justice et oblige à la restitution,* 2 in-8°, Lyon, 1841, 1842; nouv. édit. revue, 2 in-8°, Bruxelles, 1842; Lyon et Paris, 1844, par le même; *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les devoirs des prêtres, pasteurs et autres, concernant leur conduite personnelle, où l'on décide ce qui est communément péché mortel ou véniel dans l'infraction de ces devoirs,* 2 in-8°, Lyon, 1843, 1847, 1859; *Casus conscientiæ in præcipuas quæstiones theologiæ moralis,* 2 in-12, Le Puy, 1862, de Gury, jésuite († 1866), ouvrage souvent édité; *Casus conscientiæ resoluti in missione Nankinensi,* 2e édit., Zi-ka-wei, 1881, par le P. Aloisius Sica, S. J., qui a signé la préface; Id., *Appendices ad casus conscientiæ resolutos in missione Nankinensi,* Chang-Hai, 1879, 1884; *Casus conscientiæ his præsertim temporibus accommodati propositi ac resoluti, pars prima de liberalismo; pars secunda, de consectariis liberalismi; pars tertia pastoralis,* par Paul Villada, jésuite, Paris, 1884; 3e édit., Bruxelles, 1895; *Casus conscientiæ ex periodico « Il buon pastore », excerpti in ordinem tractatuum theologiæ moralis,* 2 in-12, Landæ Pompéja, 1887, dans la *Piccola bibliotheca dei curati di campagna,* de Mgr Angelo Bersani, t. XXIII, XXIV; M. Matharan, S. J., *Casus de matrimonio fere quingenti,* in-8°, Paris, Madrid, 1893; *Casus conscientiæ,* du P. Bucceroni, jésuite, 3e édit., Prato, 1897; 4e édit., Rome, 1901; 5e édit., 2 in-8°, 1903-1904; un *Casus moralis,* édité à Pise en 1886, a été condamné par le Saint-Office, le 15 septembre 1886; *Casus conscientiæ propositi et soluti Romæ ad S. Apollinarem in cœtu S. Pauli,* 8 fasc. réunis par F. Cadène, Rome, 1891-1904; *Casus conscientiæ,* ouvrage posthume de Génicot, jésuite, Louvain, 1900; *Casus conscientiæ* de Berardi, 7 fasc., Faenza, 1884 sq.; du même auteur, *De recidivis et occasionariis,* 5e édit., 2 in-8°, Faenza, 1897; Lehmkuhl, *Casus conscientiæ ad usum confessariorum,* 2 in-8°, Fribourg-en-B., 1902; 2e édit., 1903. Voir aussi les collections de J. Alberti, de Restagno et de J. Bertolotti.

On sait d'ailleurs qu'en dehors des ouvrages spéciaux de casuistique, on peut trouver beaucoup de questions traitées avec la méthode casuistique dans la plupart de nos théologiens moralistes, comme Suarez, de Lugo, les théologiens de Salamanque, saint Alphonse de Liguori.

6° *Chez les protestants.* — Au sein du protestantisme, à partir du XVIe siècle, la casuistique, en s'inspirant des nouvelles doctrines sur la justification, devait attacher peu d'importance aux distinctions et applications détaillées qu'avait employées la casuistique catholique. Elle devait également négliger la recherche d'une exacte délimitation entre le péché mortel et le péché véniel, pour se retrancher presque exclusivement dans une application un peu générale de l'esprit évangélique tel que l'on se plaisait à le concevoir. De fait, cette application se fit suivant les préoccupations dogmatiques des auteurs. Chez quelques-uns se manifeste une tendance puritaine assez prononcée, comme chez Willam Perkins, professeur de Cambridge († 1602), particulièrement dans ses *Decisions of cases of conscience,* ouvrage originairement publié en anglais, puis traduit en latin et publié avec toutes ses œuvres, *Opera theologica,* Genève, 1624. Chez la plupart des auteurs à partir du XVIIe siècle, l'absence de principes suffisamment fermes, ou l'indécision des croyances dogmatiques conduisit une étude presque exclusive à de

la morale ou éthique naturelle. En même temps, par aversion pour le principe d'autorité et pour le catholicisme, la casuistique protestante rejetait tout recours aux décisions ecclésiastiques ou au suffrage des théologiens, dénonçait tout usage du probabilisme et réprouvait la casuistique catholique comme opposée à l'esprit évangélique. Observons aussi que le piétisme protestant, en soutenant la prédominance d'une religiosité sentimentale dans la question de la foi et dans toute la conduite chrétienne, ne fut point sans contribuer au discrédit de la casuistique au sein du protestantisme. Dollinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 25 sq.; Sieffert, dans l'article *Kasuistik* de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 119 sq. En dehors de quelques écrits de Luther, Calvin et Mélanchthon, nous mentionnerons comme principaux ouvrages de la casuistique protestante : Henri Alsted, *Theologia casuum*, Hanovre, 1621; *Summa casuum*, 1643; Amesius, *De conscientia et ejus jure vel casibus libri quinque*, Amsterdam, 1630; édit. allemande, Nuremberg, 1654; Frédéric Balduin, *Casus conscientiæ*, 1628; Schmid, *Collegium casuum conscientiæ*, 1634; Kesler, *Theologia casuum conscientiæ*, 1658; Hall, évêque anglican de Norwich, *Resolutions and decisions of divers partical cases of conscience*, 2e édit., 1650; Dannhauer, *Thelogia conscientiaria*, 1679; Osiander, *Theologia casualis*, 1680; Olearius, *Introductio in theologiam moralem et casuisticam*, 1694; Gotthold, *Manuale casuisticum*, 1797.

Un théologien et professeur en droit canon, le P. Georges Pirot, S. J., pour répondre aux *Lettres provinciales* de Pascal, publia une *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes*, Paris, 1657; Cologne, 1658. Elle était maladroite et donnait gain de cause à Pascal. Aussi souleva-t-elle une tempête. Elle fut dénoncée par les curés de Paris et de Rouen, condamnée par plusieurs évêques, notamment par celui de Tulle, *Lettre pastorale censurant l'Apologie pour les casuistes*, in-4°, 1658, et celui de Lisieux, *Censure de l'Apologie pour les casuistes*, in-4°, 1659. La Sorbonne la censura, le 16 juillet, et l'Inquisition romaine, le 21 août 1659. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 486.

Pour l'apologie générale de la casuistique, outre les ouvrages spéciaux qui seront indiqués aux deux questions connexes du probabilisme et de la morale des jésuites, et les affirmations générales des théologiens moralistes sur l'étude de la théologie pratique, comme S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 628, l'on peut particulièrement consulter : Hogan, *Études du clergé*, trad. Boudinhon, Paris, 1901, p. 268 sq.; Brunetière, *Une apologie de la casuistique*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1885, p. 200 sq.; Linsenmann, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1871, p. 242 sq., apologie où se mêlent quelques reproches; Lehmkuhl, *Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1901, p. 11 sq.; Id., *Die Moraltheologie und die Kritik ihrer Methode*, *ibid.*, p. 275 sq.; Mausbach, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, 2e édit., Cologne, 1902; Id., *Die ultramontan Moral nach Graf Paul von Hœnsbrœch*, Berlin, 1902; Meyenberg, *Die katholische Moral als Angeklagte*, Stanz, 1901; Müller, *Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig?* Fulda, 1902; J. Haring, *Die Casuistik in der Moraltheologie*, dans *Linzer theologisch pratische Quartalschrift*, 1898, p. 596 sq.; et l'art. *Casuistik*, dans le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 2035-2044. Voir aussi Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 309-319.

E. Dublanchy.

CATAPHRYGIENS. Voir Montanisme.

CATÉCHÈSE. — I. Pendant les deux premiers siècles. II. Du commencement du IIIe siècle à la fin du Ve. III. A partir du VIe siècle.

I. Pendant les deux premiers siècles. — 1° *Notion.* — Le mot catéchèse, κατήχησις, vient du verbe κατηχέω qui signifie, proprement, retentir, faire retentir, et, au figuré, enseigner de vive voix, instruire oralement, la parole du maître servant d'écho à l'interrogation du disciple, et la réponse du disciple à la question du maître. C'est dans ce dernier sens que, seuls des écrivains du Nouveau Testament, saint Luc et saint Paul ont employé le verbe κατηχεῖν. D'après les Actes, XVIII, 25, en effet, Apollos était κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου; saint Luc compose son Évangile pour rappeler à Théophile ce qu'il a déjà appris, περὶ ὧν κατηχήθης. Luc., I, 4. Saint Paul parle dans l'ἐκκλησία pour instruire ἵνα κατηχήσω, I Cor., XIV, 19, et veut que celui qui est instruit, ὁ κατηχούμενος, communique avec celui qui le catéchise, τῷ κατηχοῦντι. Gal., VI, 6. De là, chez les Pères grecs, l'emploi du mot κατήχησις, et chez les Pères latins du mot *catechesis*, pour désigner soit l'action d'enseigner soit l'enseignement lui-même ou son objet. Mais avec l'organisation du catéchuménat, ce terme prend un sens plus précis et plus restreint : il s'applique tout particulièrement à l'enseignement oral qui sert de préparation à la réception du baptême et qui, par suite, ne s'adresse qu'à des non initiés. Cf. Crocquet, *Catecheses christiana*, Douai, 1574, p. 5; Witfelt, *Theologia catechetica*, Munster, 1656, p. 2; Gilbert, *Christianæ catecheseos historia*, Leipzig, 1836, t. I, p. 1 sq.; Zezschwitz, *System der christl. Katechetik*, Leipzig, 1863, t. I, p. 17 sq.

2° *La catéchèse apostolique.* — La marche à suivre dans l'évangélisation avait été nettement indiquée par Notre-Seigneur : Enseignez, avait-il dit; c'était le premier pas à faire. Quiconque ajoutait foi à la parole de l'apôtre recevait le baptême et devenait chrétien. Les apôtres prêchent d'abord, baptisent ensuite. Saint Léon le Grand a pu dire avec raison que c'est conformément à la prescription des apôtres que les élus sont préparés au baptême par un enseignement répété. *Epist.*, XVI, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 702. Mais qu'enseignaient les apôtres? Quel fut l'objet de la catéchèse apostolique? Cet objet variait forcément selon les auditeurs auxquels on s'adressait.

A l'égard des juifs, par exemple, tout le débat se bornait à savoir si Jésus était vraiment le Messie annoncé, s'il était Dieu. C'est ce qui explique le discours prononcé par saint Pierre après la descente du Saint-Esprit : « Jésus de Nazareth a été un homme autorisé de Dieu par les merveilles, les prodiges et les miracles que Dieu lui a donné de faire parmi vous. Vous l'avez crucifié. Mais Dieu l'a ressuscité selon la prophétie de David, quand il disait au Seigneur : « Vous ne laisserez « pas mon âme dans le tombeau : vous ne permettrez pas « que votre saint voie la corruption. » Mes frères, qu'il me soit permis de vous dire hardiment de David qu'il est mort, qu'il a été enseveli et que son sépulcre est parmi nous jusqu'à ce jour... Dans sa connaissance de l'avenir, c'est de la résurrection du Christ qu'il a parlé, en disant qu'il n'a pas été laissé dans le tombeau et que sa chair n'a pas éprouvé la corruption. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins... David n'est pas monté au ciel... Que toute la maison d'Israël sache très certainement que Dieu a fait Seigneur et Messie ce Jésus que vous avez crucifié. » Act., II, 22-36. La plupart des auditeurs demandant ce qu'ils avaient à faire, Pierre leur répondit : « Faites pénitence et soyez baptisés au nom de Jésus-Christ pour obtenir la rémission de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » *Ibid.* Auprès des Juifs de la diaspora, dans la synagogue des affranchis de Rome, des Cyrénéens, des Alexandrins, des Ciliciens, des Asiates, saint Étienne va plus loin : il exalte Jésus au-dessus de Moïse; il déclare sa doctrine indépendante des rites et des prescriptions de la loi, ce qui est le congé donné à l'ancienne alliance. Devant ses juges, il s'écrie : « Têtes dures, incirconcis de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours à l'Esprit-Saint, vous aussi, tout comme vos pères. » Act., VI-VII. Ces quelques indications suffisent déjà à caractériser la catéchèse apostolique auprès des juifs. Mais l'Épître aux Hébreux est plus explicite. Son auteur distingue entre le lait qu'on ne donne qu'aux

débutants et la nourriture solide qu'on réserve pour les plus avancés. Or, parmi les éléments constitutifs de cet enseignement préliminaire ou de cette catéchèse, il signale, comme fondement, la pénitence, puis la foi en Dieu, la doctrine du baptême, de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel. Heb., v, 12; vi, 1-2.

Tout autre est l'allure de la catéchèse apostolique adressée aux gentils; et cela se comprend, car les gentils ne sont pas préparés comme les juifs; leur paganisme offre un premier obstacle à vaincre. Il était donc nécessaire de renverser tout d'abord cet obstacle avant de leur proposer d'embrasser la foi. Or voici comment saint Paul parla à l'aréopage d'Athènes. Prenant texte de cette inscription : Au Dieu inconnu, qu'il vient de lire, il annonce ce Dieu inconnu. « C'est lui, dit-il, qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre. Il n'habite pas des temples faits de mains d'homme, car il n'a besoin de rien, étant celui qui donne le souffle, la vie et toute chose. Il a fait d'un seul sang toutes les nations, les obligeant à le chercher et à le trouver. C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes, nous sommes de sa race. Étant donc de sa race, nous ne devons pas croire que la divinité ressemble à l'or, à l'argent, à la pierre, à un objet quelconque seulpté par l'art ou le génie de l'homme. Oubliant donc ces temps d'ignorance, Dieu ordonne maintenant aux hommes que tous, en tout lieu, fassent pénitence, parce qu'il a arrêté un jour où il doit juger en justice le monde par l'homme qu'il a destiné à cela et qu'il a autorisé auprès de tous en le ressuscitant d'entre les morts. » Act., xvii, 24-31. Comme on le voit, c'est en peu de mots l'affirmation de l'existence d'un seul Dieu, créateur du ciel, de la terre et de l'humanité, la condamnation du paganisme, puis, comme pour les juifs, la nécessité de faire pénitence, en vue du jugement futur, auquel présidera celui qui est déjà ressuscité d'entre les morts. Ce discours, interrompu par les Athéniens, laisse entrevoir la conclusion qui était de croire en Jésus-Christ et de recevoir le baptême pour être sauvé. Le cadre s'est élargi; un élément nouveau et nécessaire, la condamnation du paganisme, s'est introduit dans la catéchèse et n'en disparaîtra plus.

A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, a essayé de restituer le catéchisme qui servait, au temps des apôtres, à l'instruction des catéchumènes. Selon lui, il contenait un enseignement moral et un enseignement dogmatique. L'indication de l'enseignement moral se trouve, I Cor., iv, 17, dans l'expression « les voies », que la Didaché désigne explicitement comme les deux voies de la vie et de la mort, de la lumière et des ténèbres. M. Seeberg les reconstruit en dressant, d'après les écrits apostoliques et postapostoliques, la liste des péchés que les chrétiens devaient éviter, et celle des vertus qu'ils devaient pratiquer. Eph., v, 8-21; Rom., xiii, 12, 13; I Thess., v, 4; I Joa., i, 6, 7. L'enseignement dogmatique comprenait le symbole de foi proposé par saint Paul. I Cor., xv, 1-5. Cependant, au sentiment de Seeberg, la formule n'était pas reproduite par l'apôtre dans son entier et il faut la compléter par d'autres passages de ses Épîtres. La même formule de foi se retrouverait I Pet., iii, 18, 22; iv, 5, dans un état un peu différent. Elle est d'ailleurs supposée existante dans les Épîtres pastorales, notamment I Tim., iii, 16, par saint Luc dans son Évangile et dans les Actes, et dans l'Épître aux Hébreux. Ce symbole primitif contenait une phrase sur Dieu créateur de toutes choses, une série d'affirmations sur le Fils de Dieu, qui ressemblaient, si même elles n'étaient pas identiques, aux articles correspondants du symbole actuel dit des apôtres. Il ne parlait pas du Saint-Esprit et ne donnait pas à Jésus-Christ la dénomination de Κύριος. La catéchèse apostolique devait comprendre encore d'autres parties, à savoir des instructions sur le baptême, dont la forme n'exprimait pas la trinité des personnes divines, sur la communication de l'Esprit qui accompagnait le baptême, sur l'oraison dominicale et sur l'eucharistie. Ces instructions étaient déjà formulées d'une façon fixe et transmises textuellement, au moins dans une certaine mesure. Ces conclusions reposent en partie sur des considérations qui ne sont pas fondées, telles que, par exemple, la non-authenticité de la formule baptismale, Matth., xxviii, 19, et supposent des combinaisons de textes, qui sont fragiles et branlantes.

3° *La Didaché.* — La Didaché est un témoin de l'âge qui suivit immédiatement celui des apôtres et nous offre, dans sa première partie, un modèle de catéchèse adressée à des catéchumènes avant la collation du baptême sous la forme d'une très courte instruction morale — on dirait un manuel — sur les *Deux voies,* la voie de la vie et la voie de la mort. La voie de la vie est celle qu'il faut suivre en pratiquant le double précepte évangélique, l'amour de Dieu et du prochain, et ce principe d'ordre général : Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse. La voie de la mort est celle qu'il faut éviter en ne commettant pas les péchés qui sont énumérés. Voir t. i, col. 1683-1684; *Doctrina duodecim apostolorum,* édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 3-21. Cette catéchèse, il est vrai, ne renferme explicitement rien de ce qu'il faut croire; elle ne s'en tient exclusivement qu'aux préceptes de la vie morale. Mais il va de soi que ceux à qui elle est adressée ne sont pas sans avoir manifesté le désir de renoncer à la vie païenne pour faire profession de vie chrétienne, sur une connaissance, rudimentaire, si l'on veut, mais suffisante et déjà acquise de l'erreur du paganisme et de la vérité du christianisme. Et c'est pourquoi on ne leur indique que ce qu'ils ont à pratiquer pour recevoir le baptême, en y ajoutant les œuvres soit de pénitence telles que le jeûne, soit de prière, en particulier l'action de grâce sur le ποτήριον et le κλάσμα, surtout la prière par excellence ou oraison dominicale.

4° C'est tout ce qui reste comme catéchèse durant les deux premiers siècles. Il existe cependant d'autres œuvres qui, manifestement, reflètent la méthode et l'objet de l'enseignement donné aux païens de cette époque pour les engager à se faire chrétiens, telles, par exemple, que la première Apologie de saint Justin, à Rome, et l'Exhortation aux Grecs de Clément, à Alexandrie. D'une part, en effet, malgré le désordre et l'irrégularité de son Apologie, saint Justin nous permet de distinguer ces points principaux de cet enseignement : condamnation de l'idolâtrie ou du paganisme; proclamation de l'unité de Dieu, de l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit, du dogme de la création; preuve de la divinité de Jésus-Christ, Verbe de Dieu, fils unique de Dieu, incarné pour sauver tous les hommes, crucifié, ressuscité et juge futur du genre humain; récompense éternelle des bons, châtiment éternel des méchants. On dirait déjà une notification du symbole. Et cette exposition dogmatique, si différente de la catéchèse des *Deux voies,* insiste même auprès des gentils sur la divinité de Jésus-Christ, prouvée par l'existence et la réalisation des prophéties. D'autre part, le Προτρεπτικός de Clément d'Alexandrie est une invitation pressante adressée aux païens pour leur faire abandonner leurs erreurs et prêter l'oreille à l'enseignement salutaire du Verbe. Pourquoi l'abandon du paganisme? A raison de son absurdité et de ses ignominies. Pourquoi l'adhésion à l'enseignement du Christ? Parce que le Christ est le Verbe qui a eu pitié de nous dès le commencement et est venu nous délivrer; parce qu'il est le Dieu fait homme qui nous a envoyé le Paraclet pour nous exhorter à la connaissance de la vérité; parce qu'il est la voie, la vérité, la vie, le salut. Conclusion : Expiez vos péchés

par une sincère pénitence, lavez-les dans les eaux du baptême, attachez-vous à Jésus-Christ, embrassez sa doctrine, obéissez à ses lois pour avoir part à son héritage; sinon, redoutez les châtiments qui ne doivent pas finir. C'était la méthode de Théophile d'Antioche dans ses trois livres à Autolycus.

Ainsi donc, examen du paganisme pour le flétrir et le condamner, appel à l'histoire pour y montrer l'intervention miséricordieuse de Dieu à l'égard de l'homme, évocation des souvenirs évangéliques pour signaler le rôle du Christ sauveur, considérations morales et enseignement dogmatique pour faire embrasser la foi et les pratiques chrétiennes, seul moyen de se sauver, d'obtenir la récompense ou d'éviter le châtiment de la vie future, tels sont en abrégé les points principaux qui forment la trame de la catéchèse primitive.

II. Du commencement du IIIe siècle à la fin du Ve. — Dès que le catéchuménat commence à fonctionner comme une institution régulière, la catéchèse continue à poursuivre par l'enseignement l'instruction religieuse et l'éducation morale de ceux auxquels elle s'adresse. Mais comme ceux-ci appartiennent à diverses catégories et ne se trouvent pas au même degré de préparation, les uns n'étant encore que de simples postulants, les autres des catéchumènes proprement dits, des compétents ou des néophytes, le catéchiste est obligé de proportionner son enseignement à la situation et aux besoins immédiats de ses auditeurs. Il va de soi que celui qui vient d'être à peine initié par le baptême sera instruit autrement que le compétent, que le compétent sera traité autrement que le catéchumène et le catéchumène autrement que le simple postulant, qui frappe à la porte de l'Église pour la première fois. De là, dans les catéchèses de la période qui va du commencement du IIIe siècle à la fin du Ve, diverses nuances qu'il importe de saisir et de caractériser dans la mesure du possible. Voir Catéchuménat.

1° *Catéchèse d'admission au catéchuménat.* — Une catéchèse spéciale précédait l'admission au catéchuménat. Bien qu'aucune catéchèse de ce genre ne nous ait été conservée par les documents du IIIe ou du IVe siècle, le fait de son existence ne saurait être révoqué en doute. D'autre part, le but de la catéchèse étant de conduire à la foi, selon le mot de Clément d'Alexandrie, εἰς πίστιν περιάγει, *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 285, le but particulier de la catéchèse d'admission était de préparer les voies, de tracer la marche à suivre ainsi que la conduite à tenir, soit en indiquant les obstacles qu'il fallait écarter, soit en notifiant dans leur ensemble et d'une façon sommaire les principales vérités à croire et les devoirs à pratiquer.

Saint Ambroise nous donne un renseignement précieux à ce sujet. Il écrit en effet qu'il faut agir à l'égard des païens comme saint Paul avait agi envers les membres de l'aréopage. De plus, il donne le programme à remplir : c'est d'abord d'enseigner qu'il n'y a qu'un seul Dieu, que ce Dieu est le maître de tout et que le devoir de l'homme est de l'aimer; c'est ensuite de condamner et de réprouver l'idolâtrie; c'est enfin de montrer que Jésus-Christ a apporté le salut, par suite qu'il faut croire en lui, parce que l'histoire seule de ce qu'il a fait sur la terre jusqu'à sa résurrection est une preuve de sa divinité. *In Luc.*, VI, 104-105, *P. L.*, t. XV, col. 1096-1097. Si la réponse qu'il fit *in modum catechismi* à Frigitil, reine des Marcomans, qui lui avait demandé *ut scriptis ipsius qualiter credere deberet*, nous était parvenue, nul doute que nous n'eussions là un exemple de ce genre de catéchèse. *Vita Ambrosii*, 36, *P. L.*, t. XIV, col. 39. En revanche, nous pouvons tirer des renseignements non moins précieux soit de la *Grande catéchèse* de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLV, col. 9 sq., soit du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. *P. L.*, t. XL, col. 309 sq.

Saint Grégoire, il est vrai, malgré le titre de son discours, ne nous donne pas une catéchèse proprement dite ou une allocution à des païens, c'est plutôt une leçon à l'usage des catéchistes sur la manière de faire la catéchèse et plus spécialement de prouver par le raisonnement les mystères de la foi à ceux qui ne déferent pas à l'autorité de l'Église. En conséquence, il avertit les maîtres chrétiens de varier leurs procédés suivant les besoins de leurs catéchisés, de se mettre toujours au point de vue particulier de l'adversaire, de le suivre pas à pas et de profiter de ses concessions pour entraîner son adhésion. C'est de manière différente, en effet, qu'on doit agir selon qu'on parle à un païen qui nie l'unité de Dieu, ou à un juif qui ne croit pas en Jésus-Christ, ou à un hérétique, qui, en attaquant la divinité de Notre-Seigneur, erre sur la trinité. Le procédé indiqué est celui d'un controversiste ou d'un apologiste en face des difficultés qu'on oppose aux dogmes chrétiens, beaucoup plus que celui d'un catéchiste; sans doute parce que les habitants de Nysse devaient avoir l'esprit raisonneur des Grecs et non la simplicité des hommes de bonne volonté. Quoi qu'il en soit, le ton a beau différer, l'objet de la catéchèse reste le même, c'est de signaler les principaux dogmes, tels que celui de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption, les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie, ainsi que la double sanction de la vie éternelle; et le but est identique, c'est d'amener à la foi les infidèles. Cf. J. H. Strawley, *The catechical oration of Gregory of Nyssa*, in-8°, Cambridge, 1903.

Saint Augustin est beaucoup plus explicite; grâce à lui nous connaissons la méthode et l'objet de la catéchèse dont nous parlons. Attitude à avoir, plan à suivre, matière à traiter, c'est toute une théorie de ce genre de catéchèse qu'il adresse à Deogratias, diacre de Carthage, avec deux exemples ou modèles à l'appui, l'un plus long, l'autre plus court, selon le temps dont on dispose.

1. S'agit-il d'un illettré, d'un *rudis* et *indoctus*? — Il faut lui montrer tout d'abord, par un rapide exposé de l'histoire du monde, que tout ce que Dieu a fait il l'a fait par amour, afin de le porter à répondre à ces avances divines par l'amour d'un cœur pur, d'une conscience droite, d'une foi non feinte; car là est la fin du précepte et la plénitude de la loi : tel est le but à atteindre, qu'il importe de ne jamais perdre de vue et auquel il faut tout rapporter *ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet. De cat. rud.*, IV, 8, *P. L.*, t. XL, col. 316. Et pour mieux provoquer cet amour, parler de la sévérité de Dieu, car la crainte est toujours salutaire pour toucher le cœur des mortels. Mais avant d'entrer en matière, il faut bien connaître l'état d'âme de cet illettré, soit en se renseignant auprès de celui ou de ceux qui le présentent, soit en l'interrogeant lui-même sur les motifs de sa détermination : c'est l'exorde. S'il allègue un motif faux, partir de ce mensonge, non certes pour le lui reprocher, mais pour louer un sentiment en soi digne d'éloges, qu'il finira peut-être par éprouver réellement et par en être heureux. S'il allègue un motif étranger à la foi, le reprendre en douceur, le désabuser, en lui indiquant brièvement et avec gravité le vrai but de la doctrine chrétienne, pour l'amener à vouloir de gré ce qu'il ne voulait pas tout d'abord par erreur ou par dissimulation. S'il avoue, au contraire, céder à une inspiration, à un avertissement, ou à un sentiment de terreur qui vient de Dieu, excellente entrée en matière que de montrer alors le grand soin que Dieu prend de nous. Faire voir ensuite l'intervention de Dieu dans l'histoire, depuis les origines jusqu'aux temps actuels à travers les six âges du monde, l'Ancien Testament n'étant que la préparation et l'annonce prophétique du Nouveau et le Nouveau n'étant que la réalisation ou la révélation de l'Ancien : c'est la *narratio*. Enfin, comme conclusion, insister sur la

résurrection future, sur le jugement dernier et sur la sanction éternelle du bien et du mal ; mettre en garde l'infirmité de cet illettré contre les scandales du dehors et du dedans ; lui rappeler brièvement et convenablement les préceptes de la vie chrétienne. Et si alors il accepte d'entrer dans la voie du salut, qu'il n'en rapporte qu'à Dieu tout le mérite, qu'il aime Dieu et son prochain à cause de Dieu, car Dieu qui l'a aimé ennemi le justifiera ami.

2. S'agit-il d'un homme possédant déjà quelques notions de la sainte Écriture et des lettres chrétiennes ? — Être très bref sur tout ce qui touche à l'Écriture sainte ou aux lettres chrétiennes ; n'avoir pas l'air d'apprendre à cet homme ce qu'il sait déjà, mais énumérer, comme s'il le savait, tout ce qu'on dit en pareil cas aux *rudes* et aux *indocti*, car cela fournit l'occasion de lui apprendre ce qu'il ignore. Il n'est certes pas inutile de l'interroger, lui aussi, pour savoir à quels livres, à quels traités en particulier il attribue son désir de conversion. Si on les connaît, les louer ; mais s'ils sont l'œuvre d'hérétiques, leur opposer l'autorité de l'Église universelle, en faisant remarquer que même les bons peuvent parfois se tromper ou donner lieu, quand ils sont mal compris, à ce que d'autres se trompent ; car il en est qui se trompent dans l'interprétation de l'Écriture. Par là, lui éviter toute présomption. Quant au reste, c'est-à-dire pour ce qui regarde les conclusions pratiques, en parler comme plus haut aux ignorants.

3. S'agit-il enfin d'esprits cultivés au point de vue littéraire, mais ignorants au point de vue de la foi ? — A ceux-là, plus encore qu'aux illettrés, recommander la retenue et l'humilité pour les empêcher de mépriser ceux qui évitent plus facilement les fautes de conduite que l'incorrection du langage ; leur apprendre surtout à s'instruire dans les Écritures, à ne pas les considérer à un point de vue purement humain et comme des livres ordinaires, à adhérer plus au sens qu'aux termes, à l'esprit qu'à la lettre, à l'âme qu'au corps ; à en écouter les explications vraies plus que celles qui sont directes, sans s'arrêter au langage incorrect ou barbare de celui qui les interprète, car à l'église on n'est pas au barreau. Quant au sacrement à recevoir, il suffit aux plus entendus de comprendre ce qu'il signifie ; vis-à-vis des plus lents, user d'explications et de comparaisons pour qu'ils ne méprisent pas ce qu'ils voient.

Après la théorie, la pratique ; après le conseil, l'exemple. Saint Augustin ajoute, en effet, le modèle suivant propre à agir sur l'esprit et la volonté d'un illettré, non de la campagne mais de la ville, qui avoue vouloir se faire chrétien en vue de la vie future. *Exorde :* C'est très bien, doit-on lui dire, et je vous félicite. Car le bonheur n'est qu'en Dieu et non dans les biens de la vie présente ; ceux-ci sont faux et nous livrent à un Dieu qui juge et punit. La vraie félicité, même dans les épreuves d'ici-bas, est dans l'amour des préceptes de celui qui l'a promise, dans une bonne conscience. Se faire chrétien pour un motif intéressé ou d'ordre temporel, c'est courir à la réprobation ; on fait sans doute ainsi partie de l'Église, mais comme la paille fait partie de l'aire, d'où un coup de vent peut la chasser. Celui, au contraire, qui se fait chrétien en vue de l'éternelle félicité en Dieu, est dans la bonne voie ; il est en garde contre la tentation, ne se laisse ni corrompre par la prospérité, ni abattre par l'adversité ; il est modeste et tempérant dans l'abondance, fort et prudent dans la tribulation. — *Narratio :* Résumé de l'histoire du monde, création, chute, réparation future par l'incarnation du Verbe. Ce dernier mystère entrevu et cru d'avance a sauvé les saints, comme il nous sauvera nous-mêmes ; le Verbe s'est incarné et nous a rachetés. Il y a sur la terre deux cités, où les bons sont mêlés aux méchants ; mais elles seront révélées au jour du jugement. Tout, dans les cinq âges précédents, a été une figure de ce qui s'est accompli dans le sixième, le nôtre, celui où Jésus est venu, où il est mort, où il est ressuscité, d'où il est monté au ciel pour nous envoyer le Saint-Esprit, celui où vivent désormais ceux qui mettent leur foi en Dieu, pratiquent la charité, comptent sur les récompenses éternelles, composent actuellement l'Église, celui où l'Église vit dans les troubles et les épreuves. Or tout cela a été annoncé ; nous le voyons accompli sous nos yeux ; et cette réalisation du passé est un gage de l'accomplissement des événements futurs, tels que la résurrection, le jugement et la vie éternelle. — *Conclusion :* Croire fermement à ces choses, sans se laisser déconcerter ; se tenir en garde contre les démons et leurs suppôts, qu'ils soient païens, juifs ou même chrétiens ; s'attacher de préférence aux bons, sans mettre son espoir en eux, car il ne faut le mettre qu'en Dieu ; et ce faisant, persévérer dans la foi en dépit des tribulations ; conserver l'humilité, car Dieu ne permet pas qu'on soit tenté au-dessus de ses forces.

Ce qu'il y a de remarquable dans ce modèle de catéchèse, rédigé d'après la formule précitée, ce n'est pas seulement la manière dont saint Augustin envisage la suite des âges comme une sorte de philosophie religieuse de l'histoire, où éclatent, dans une série ininterrompue, les attentions de Dieu à l'égard de l'homme, et fait de la personne du Christ le point central de l'histoire du monde, c'est encore l'habileté avec laquelle il y enseigne les articles du symbole, sans révéler qu'ils fassent partie de la formule de foi, et y rattache toute la morale chrétienne ; c'est surtout le but très précis qu'il poursuit d'inspirer la foi, l'espérance et la charité. Aussi n'hésite-t-il pas à revenir à plusieurs reprises soit sur les récompenses promises aux fidèles, soit sur les châtiments réservés aux impies et aux mauvais chrétiens ; moyen excellent d'inspirer par la crainte un commencement d'amour de Dieu. Et c'est bien là le genre de la catéchèse, adressée pendant la période patristique à ceux qui demandaient à entrer dans le catéchuménat en vue de la future initiation chrétienne.

2° *La catéchèse des catéchumènes.* — Une fois admis au rang des catéchumènes, tant que durait le premier stage de sa probation, le futur baptisé devait apprendre à mieux connaître la doctrine et la pratique chrétiennes. Or l'homélie ordinaire ou l'instruction qui, au commencement du service divin, servait d'explication au passage de l'Écriture sainte dont on venait de faire la lecture, était insuffisante à raison de la réserve et de la discrétion qui étaient inspirées par la loi du secret depuis l'institution du catéchuménat. Certains sujets, en effet, étaient de parti pris passés sous silence. Dans cet enseignement public on ne traitait que des questions générales de foi ou de morale, ou bien on se bornait à de simples allusions, à des explications sommaires, que saisissaient fort bien les initiés, mais qui restaient de pures énigmes pour les non-initiés. Les catéchumènes avaient donc besoin d'un supplément d'information.

D'autre part, s'ils lisaient les livres de l'Ancien Testament, même les deutérocanoniques, Origène, *In Num.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 780, ou certains ouvrages tels que la *Didaché* et le *Pasteur* d'Hermas, S. Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437, ils étaient certainement loin d'en saisir la portée ou d'en comprendre la doctrine : de là encore la nécessité d'un enseignement supplémentaire et spécial. Mais cet enseignement lui-même, confié à des didascales, docteurs ou catéchistes, laïques ou clercs, diacres ou prêtres, devait naturellement se proportionner aux besoins actuels des catéchumènes. Et comme ceux-ci n'étaient initiés que peu à peu, progressivement, selon le degré de leur probation, il s'ensuit que l'enseignement approprié qu'ils recevaient était forcément lui-

même renfermé dans certaines limites. Son objet ne pouvait guère consister que dans un développement plus détaillé, plus accentué et plus complet de la première catéchèse, telle que nous l'a fait connaître saint Augustin, ou de l'homélie telle qu'elle se pratiquait alors. Rien, il est vrai, n'était plus propre à y aider que l'explication de l'Écriture. Le dogme, depuis celui de la création et de la chute jusqu'à celui de la résurrection et du jugement général, y avait sa place avec une mise en relief de la bonté et de la justice de Dieu, de l'incarnation du Verbe et de la rédemption ; mais surtout la morale avec l'explication des divers préceptes du décalogue ou du double commandement de l'amour. Or si la catéchèse, adressée aux catéchumènes, était une instruction de nature à provoquer une adhésion plus ferme de l'esprit à la foi et à fixer la confiance en Dieu, elle était aussi une thérapeutique pour guérir les âmes de la folie du paganisme et des atteintes du péché, elle était essentiellement une formation morale de la volonté, un entraînement du cœur dans la pratique du bien, c'est-à-dire une éducation. Et à ce point de vue, par exemple pour faire mépriser l'idolâtrie ou la superstition, pour inspirer soit le dégoût d'une morale facile et corrompue, soit l'amour d'une morale saine et austère, rien de mieux approprié que la lecture et l'explication du livre de la Sagesse. Celui de l'Ecclésiastique n'a-t-il pas pour but, selon la remarque de la préface de son auteur, d'apprendre à bien régler ses œuvres et à mettre sa vie en harmonie avec la loi de Dieu? Et où trouver, pour des âmes à peine détachées du paganisme ou en train de s'en détacher, des leçons plus touchantes et mieux appropriées de foi, de confiance en Dieu, des vertus morales, que celles qui se dégagent des livres de Tobie ou d'Esther? On comprend ce que la Bible et l'Évangile offraient de ressources pour une telle éducation.

Resterait à illustrer par un exemple ce que nous venons de dire de cette catéchèse des catéchumènes; malheureusement il nous fait défaut : d'où l'impossibilité d'en dessiner le cadre ou d'en montrer la trame, et la nécessité de recourir à l'hypothèse. Car, pour ce qui est de l'existence d'un tel enseignement pendant la première période du catéchuménat, on ne saurait la mettre en doute. Les *Constitutions apostoliques,* VIII, 32, *P. G.,* t. I, col. 1132, y font clairement allusion et aussi saint Augustin, quand il dit qu'il faut enseigner avec plus de diligence et d'insistance aux compétents ce qu'on leur a déjà inculqué auparavant : *Quod autem fit per omne tempus, quo in Ecclesia salubriter constitutum est ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus accipiat, hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus competentes vocantur. De fide et oper.,* VI, 9, *P. L.,* t. XL, col. 203. Cf. Grüber, *Des hl. Augustin Theorie der Katechetik,* Salzbourg, 1820; Ratisbonne, 1870 ; Schöberl, *Die Narratio des hl. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit,* Dingolfing, 1880.

3° *La catéchèse des compétents.* — Quand le catéchumène passait au rang des compétents, c'est-à-dire lorsqu'il était admis à se préparer d'une manière immédiate et prochaine à la réception du baptême, voir CATÉCHUMÉNAT, il devait recevoir son complément d'instruction religieuse. La catéchèse qui lui était destinée avait une importance particulière et s'entourait de quelque solennité. Elle traitait d'après les *Constitutions apostoliques,* VII, 39, *P. G.,* t. I, col. 1040, de la création, de la providence, de la trinité, des lois de l'Église, du jugement, des fins dernières, et, d'après la *Peregrinatio Silviæ,* 46, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 97, qui est un témoin des usages de Jérusalem à la fin du IVe siècle, de la loi, de la foi et de la résurrection de la chair. Selon saint Augustin, ainsi que nous venons de le voir, elle avait le même objet que la catéchèse des catéchumènes, celui d'indiquer aux compétents quelles doivent être la foi et la vie du chrétien, sauf à y insister davantage et avec beaucoup plus de soin. Naturellement la synthèse fait place à l'analyse, des précisions sont apportées et l'enseignement devient plus explicite, à raison même de l'imminence de l'initiation baptismale. La Bible et son histoire, les principales vérités de la foi et les prescriptions de la morale continuent à être enseignées. Mais il importe de remarquer que la règle de foi ou le symbole y occupe une place à part. Le symbole, en effet, est alors notifié pour la première fois comme la règle imprescriptible et la formule sacrée de ce qu'il faut croire. Son texte est révélé ; ses articles sont successivement détaillés et expliqués brièvement, un à un, de manière à être facilement compris et retenus sans surcharger la mémoire ; car le symbole ne s'écrivait pas; force était de l'apprendre et de le réciter solennellement, le moment venu, avant le baptême, et le redire, tout le reste de la vie, comme la formule par excellence de la prière. Or, durant le dernier stage du catéchuménat, cette double tradition du symbole et du *Pater* était l'objet d'un soin particulier et d'une certaine solennité. D'autre part, le décalogue et son résumé, le double commandement de l'amour, dont l'ensemble a jusque-là fourni matière tant à l'instruction homélitique qu'à l'enseignement catholique, sont détaillés et donnés dans leur formule scripturaire comme l'expression arrêtée de la volonté de Dieu et comme la règle immuable de la conduite des fidèles. Enfin, les sacrements, qui font partie de l'initiation chrétienne, sont à leur tour l'objet d'une explication appropriée; car il importe de bien connaître leur nature, leur rôle, leurs effets, et de comprendre le symbolisme des diverses cérémonies qui les précèdent, les accompagnent et les suivent. Aussi, vu l'importance de cet enseignement catéchétique réservé aux compétents, n'est-ce pas cette fois un simple didascale ou un membre du clergé inférieur qui en est chargé, mais l'évêque en personne, ou, à son défaut, un prêtre de choix. En effet, toutes les catéchèses *in traditione symboli* qui nous sont parvenues ont été prononcées par des évêques ou par des prêtres spécialement délégués. C'est ainsi, par exemple, que saint Cyrille à Jérusalem, saint Chrysostome à Antioche et saint Augustin à Hippone furent chargés, avant leur épiscopat, de l'instruction des compétents.

Or rien ne saurait donner une idée plus précise et plus détaillée de ce genre d'instructions, de leur méthode, de leur nature, de leur sujet et de leur importance que le recueil des catéchèses prononcées à Jérusalem en 348 par saint Cyrille et adressées aux φωτιζόμενοι, au nom de l'évêque Maxime. Ce recueil se compose d'une procatéchèse ou préface, de 18 catéchèses, adressées aux compétents pendant le carême, et de cinq autres dites mystagogiques, adressées aux nouveaux baptisés, νεοφώτιστοι, la semaine après Pâques. La méthode suivie par saint Cyrille est celle d'une exposition populaire, simple et claire, vivante et pressante, aussi appropriée que possible aux besoins intellectuels et moraux de ses auditeurs, par suite très pratique et très objective. Elle vise, en effet, à détacher d'abord les compétents du péché par le repentir et la pénitence, à les bien préparer par l'ascèse à cette purification ou illumination par excellence qu'est le baptême, à les mettre en garde et à les armer contre les erreurs ambiantes des païens, juifs ou hérétiques, à leur formuler avec précision les vérités dogmatiques en les appuyant de preuves empruntées à la raison ou tirées de l'Écriture sainte, à leur expliquer enfin le saisissant symbolisme des diverses pratiques préparatoires à l'initiation.

La protocatéchèse sert d'introduction. Cyrille requiert de la part de ses auditeurs l'assiduité, l'attention, la bonne tenue pendant les réunions, le zèle et la discrétion vis-à-vis des non-initiés, païens, juifs ou simples

catéchumènes. L'enseignement qu'il va leur distribuer ne retentira pas seulement à leurs oreilles, il éclairera leur esprit par la révélation des vérités qu'ils ignorent et l'explication des mystères qu'ils n'ont pas encore bien saisis. A la fois régulier et progressif, il ressemble à un édifice où chaque pierre a sa place marquée et doit être scellée pour faire corps avec ce qui l'entoure, sous peine de compromettre la solidité de l'ensemble. *Procat., P.G.*, t. XXXIII, col. 332 sq.

Dans la première catéchèse, Cyrille revient sur le même sujet; il invite les compétents à se bien préparer au baptême, dont il signale les grands avantages, à confesser leurs péchés et à se livrer à la lecture et à la méditation des Livres saints. *Cat.*, I, col. 369 sq. Dans la seconde, il traite de l'énormité du péché, de ses graves conséquences, en montrant qu'il n'a sa source que dans la volonté. Mais Dieu en a pitié et le remet par le baptême. *Cat.*, II, col. 381 sq. Dignité, grandeur, figures, nécessité, effets merveilleux de ce sacrement, c'est l'objet de la troisième catéchèse. *Cat.*, III, col. 425 sq. La quatrième traite d'une manière générale de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Saint Cyrille y introduit quelques considérations sur le composé humain, sur l'âme, image de Dieu, raisonnable, libre, immortelle; sur le corps, vêtement et instrument de l'âme; sur la continence et l'ascèse; sur les livres qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament; sur les devoirs particuliers des compétents, le jeûne, la prière, les lectures. *Cat.*, IV, col. 453 sq. Dans la cinquième, à propos du premier mot du symbole, il est question de la foi, base des autres vertus, caractéristique des fidèles, principe de la justification; suit la recommandation d'apprendre par cœur le symbole, dont le texte est donné, de le répéter souvent, de le méditer et de le tenir secret. *Cat.*, V, col. 505 sq. Enfin, à partir de la sixième, commence l'explication détaillée du symbole.

Dieu : son existence, sa nature, son unité, contre les païens et les manichéens, *Cat.*, VI, col. 537 sq.; identifié avec le Dieu qu'adorent les juifs, mais père par nature et de toute éternité d'un fils unique, Jésus-Christ, *Cat.*, VII, col. 605 sq.; tout-puissant, mais supportant avec patience les péchés des idolâtres, des hérétiques et des mauvais chrétiens, *Cat.*, VIII, col. 625 sq.; créateur du ciel et de la terre, se manifestant par l'ordre lumineux qui règne partout. *Cat.*, IX, col. 637 sq. — Jésus-Christ : nécessité de le reconnaître et de l'adorer comme fils de Dieu et Dieu lui-même. Il est notre Seigneur dès avant son incarnation. Son nom de Jésus signifie Sauveur et médecin; celui de Christ, onction. *Cat.*, X, col. 660. Sa génération éternelle, en tant que Dieu; sa naissance temporelle, en tant qu'homme; égal et semblable au Père; par lui, tout a été fait. *Cat.*, XI, col. 692 sq. — Incarnation : ses motifs, sa possibilité, sa réalité; conception miraculeuse, vie réalisant toutes les prophéties relatives au Messie. Il est aussi essentiel au salut de confesser son humanité que sa divinité. *Cat.*, XII, col. 725 sq. — Rédemption : mort réelle de Jésus-Christ, contre les docètes; rappel des circonstances prédites de cette mort, contre les juifs; vertu miraculeuse du signe de la croix. *Cat.*, XIII, col. 772 sq. — Résurrection, également prédite et réalisée; ascension et séjour au ciel à la droite du Père : ces deux derniers points à peine mentionnés, Cyrille en ayant parlé la veille dans une homélie. *Cat.*, XIV, col. 825 sq. — Second avènement de Jésus-Christ; jugement dernier; règne éternel du Sauveur. *Cat.*, XV, col. 869. — Saint-Esprit : Dieu comme le Père et le Fils, inspirateur des anciens prophètes, auteur de tous les biens de l'âme, sanctificateur, consolateur, animant tous les saints du Nouveau Testament, apôtres, martyrs et vierges, et marquant tous les fidèles du sceau baptismal. *Cat.*, XVI-XVII, col. 917 sq., 968 sq. — Le reste du symbole, résurrection de la chair, dont on montre la possibilité et la convenance, rémission des péchés, Église catholique, image de la céleste Jérusalem, et enfin vie éternelle qui est le fruit de la foi en Jésus-Christ, de la pratique des bonnes œuvres et de la fidélité au décalogue, fait l'objet de la dix-huitième catéchèse, à la fin de laquelle saint Cyrille promet d'expliquer après Pâques les cérémonies du baptême, de la chrismation et de l'eucharistie. *Cat.*, XVIII, col. 1017 sq.

4° *La catéchèse des néophytes.* — Une fois initiés à la vie chrétienne par la réception du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, les néophytes restaient encore pendant huit jours sous la direction de leurs maîtres avant d'être définitivement associés à la vie ordinaire des chrétiens. Ils continuaient à recevoir quelques instructions particulières. A Jérusalem, les cinq catéchèses mystagogiques représentent ce genre d'instruction. Saint Cyrille y traite des cérémonies du baptême, *Cat.*, XIX, col. 1065 sq.; de l'onction faite avec l'huile exorcisée et du baptême, *Cat.*, XX, col. 1077 sq.; de l'onction faite avec le saint chrême, *Cat.*, XXI, col. 1088; de l'eucharistie, *Cat.*, XXII, col. 1097; de la liturgie eucharistique et de la participation au corps et au sang de Jésus-Christ. *Cat.*, XXIII, col. 1109 sq. Ces catéchèses, beaucoup plus courtes à cause des fêtes pascales, passent sous silence bien des points que nous savons exister par ailleurs. La première ne dit rien de l'exorcisme, de l'imposition des mains, des prières d'avant et d'après le renoncement; la seconde, rien de la bénédiction des fonts, de l'usage des vêtements blancs et du cierge des nouveaux baptisés; la troisième, rien de l'imposition des mains et de la formule de la chrismation; la cinquième, rien de toute la liturgie qui précédait le baiser de paix et la consécration. Elles n'en ont pas moins une importance de premier ordre au point de vue liturgique et dogmatique; et au point de vue de l'instruction spéciale donnée à ceux qui viennent d'entrer dans la vie chrétienne, elles représentent, comme nous l'avons dit, la catéchèse adressée aux néophytes au lendemain de leur baptême jusqu'à la veille du dimanche de *Quasimodo, in albis depositis*, où ils se confondaient désormais avec le reste des fidèles. La *Peregrinatio Silviæ* note, en parlant de ces instructions, que l'évêque y exposait tout ce qui se fait au baptême. *Peregrin.*, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 99; Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 500.

En Occident, on pratiquait de même cet usage d'adresser quelques instructions complémentaires aux néophytes, au lendemain de leur baptême. A Milan, par exemple, saint Ambroise renvoyait après Pâques l'explication des mystères, parce que l'impression directe produite par la vue même de ces mystères semblait une leçon préférable à celle d'une explication préparatoire, *inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit quam si eam sermo aliquis præcucurrisset, De myst.*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 389; cela n'empêchait pas de donner ensuite une explication détaillée des divers rites. Le *De mysteriis* est, en effet, composé en partie d'instructions adressées comme à Jérusalem à de nouveaux baptisés et relatives au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie. En Afrique, au contraire, et particulièrement à Hippone, la plupart de ces explications précédaient la collation du baptême, au lieu de la suivre; mais la semaine après Pâques n'en était pas moins réservée à des instructions *ad infantes, ad neophytos*, soit pour suppléer à l'insuffisance des enseignements donnés sur la messe et la communion, soit surtout pour engager à la persévérance les nouveaux chrétiens. Voir S. Augustin, *Serm.*, CCLX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1202; *Serm.*, CCCLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1560 sq.; voir aussi la fin de l'article CATÉCHUMÉNAT.

III. DE LA FIN DU Ve SIÈCLE AU IXe. — Après la chute de l'empire romain d'Occident, l'Église grecque, marchant de plus en plus à la remorque du pouvoir civil, épuisa ses forces dans d'interminables querelles jusqu'au

schisme final, pendant que l'Église latine reste aux prises avec les invasions. Mais déjà très puissante en Italie, dans l'Afrique du Nord, en Espagne, en Gaule, dans une partie de la Germanie et dans les Iles britanniques, l'Église de Rome assure sa prépondérance et reçoit dans son sein ces barbares, dont elle fait des peuples chrétiens. Or, dans ce milieu où les familles qui ont embrassé la foi forment la majorité de la population, l'ancienne organisation du catéchuménat perd en partie sa raison d'être. Car le baptême des enfants tend de plus en plus à être la règle ordinaire, tandis que le baptême des adultes devient de plus en plus une exception. Sans doute, même pour le baptême des enfants, on pratique encore, durant le carême et jusqu'à la veille de Pâques, les cérémonies spéciales de la tradition du symbole et de l'oraison dominicale, à laquelle on ajoute celle des saints Évangiles et de la loi; le triple renoncement au démon, à ses pompes et à ses œuvres, la triple affirmation de la foi ont toujours lieu. Mais ce sont les parrains et les marraines qui se substituent à leurs filleuls et jouent le rôle actif dans toutes ces cérémonies. La catéchèse ancienne, préparatoire au baptême, doit être forcément remplacée par un enseignement postérieur au baptême. Dès qu'ils parviennent à l'âge de raison, les enfants baptisés doivent recevoir une instruction chrétienne, de manière à connaître les vérités à croire et les devoirs à remplir pour mener une vie conforme au baptême qu'ils ont reçu. Cette instruction incombe tout d'abord aux parents et aux parrains comme une obligation étroite de leur parenté naturelle ou spirituelle; mais, pour divers motifs, elle ne pouvait que laisser beaucoup à désirer et devait être en tout cas fort rudimentaire. Elle fut également confiée aux prêtres chargés du soin des paroisses. Mais qu'il fût donné par les parents et les parrains ou par les membres du clergé, cet enseignement élémentaire était destiné à remplacer la catéchèse du catéchuménat. Devant particulièrement s'adresser à des enfants, il dut être mis à leur portée, être réduit à sa plus simple expression, de manière à être saisi et retenu. A la longue, après bien des tentatives et des essais, il aboutit à ce que nous appelons aujourd'hui le catéchisme. Voir CATÉCHISME.

La catéchèse ne continua pas moins d'être pratiquée, exceptionnellement en pays chrétiens auprès des adultes encore étrangers à la foi, et régulièrement en pays païens, c'est-à-dire au centre, à l'est et au nord de l'Europe, partout où l'Église porta son activité apostolique.

On constate, en effet, qu'en Afrique, en Espagne et en Gaule, on continue encore à traiter les catéchumènes et les compétents comme par le passé. Dans la province d'Afrique, saint Fulgence de Ruspe († 533) dit aux compétents que le démon a été frappé par eux de dix plaies. Or ces dix plaies rappellent dix pratiques déjà connues du catéchuménat, entre autres la *traditio symboli*. *Serm.*, LXXVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 950. Son correspondant Ferrand, diacre de Carthage, lui écrit pour savoir ce qu'il faut penser du sort réservé à l'un des compétents qu'il préparait au baptême et qui venait de mourir subitement; il a soin de constater que ce catéchumène avait été admis au nombre des compétents, aux approches de Pâques, qu'après l'inscription de son nom, il avait reçu l'instruction propre à son rang et la notification des mystères de la vie chrétienne; qu'il était passé par les exorcismes et avait subi le scrutin solennel; qu'il avait pris l'engagement de renoncer au démon; qu'il avait assisté à la tradition du symbole et de l'oraison dominicale et qu'il avait récité la formule de foi. *Epist.*, I, dont le texte est reproduit dans la réponse de saint Fulgence. *Epist.*, XII, 1, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 380.

En Espagne, où les ariens sont nombreux, les évêques décident, au concile d'Agde de 506, que l'on doit enseigner le symbole aux compétents partout le même jour, c'est-à-dire, le huitième avant Pâques, can. 13, et qu'il faut obliger les juifs, qui veulent se convertir, à passer huit mois au rang des catéchumènes. Can. 34, Hardouin, t. II, col. 999, 1002. Plus tard, trois ans après la conversion du roi des Suèves, Ariamir, en 563, au Ier concile de Braga, ils rédigent une formule de symbole pour l'opposer au priscillianisme et veulent que l'on continue à administrer le baptême conformément aux indications envoyées par le pape Vigile à Profuturus. Capit. 5, Hardouin, t. III, col. 351. En 572, IIe concile de Braga : on y trace la marche à suivre pendant le carême à l'égard des compétents, touchant les exorcismes et l'enseignement du symbole; les évêques sont invités à pousser leurs diocésains, pendant la visite pastorale, à abandonner les erreurs païennes et à éviter les fautes graves. Can. 1, *ibid.*, col. 386. Après la conversion de Récarède, le concile de Tolède de 589 ordonne aux fidèles de chanter à la messe le symbole de Constantinople. Capit. 2, *ibid.*, col. 479. Au siècle suivant, le catéchumène, d'après saint Isidore, *De offic.*, II, XXI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814, est celui qui rejette le culte des idoles et apprend à connaître qu'il n'y a qu'un seul Seigneur; quant au compétent, il est instruit sur ce qui regarde les sacrements, sur le symbole et la règle de foi et sur ce qui touche au baptême, à la chrismation et à l'imposition des mains. *De offic.*, II, XXII-XXVII, *ibid.*, col. 812-824. Saint Ildefonse, dans son *De cognitione baptismi*, suit d'abord la *narratio* de saint Augustin; il distingue ensuite le compétent du catéchumène, *De cognit. bapt.*, XXX, *P. L.*, t. XCVI, col. 124, et cite comme faisant partie de son instruction spéciale le symbole, l'oraison dominicale, les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie. *De cognit. bapt.*, CXXXII-CXLII, *ibid.*, col. 166-171.

En Gaule, nous savons par Gennade, *De eccles. dog.*, LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997, ce qu'on enseignait aux futurs baptisés, à la fin du Ve siècle. Pour le VIe, saint Avit († 526) nous a laissé un petit poème en cinq chants, qui rappelle une partie de la *narratio* augustinienne et qui traite de la création, du péché originel, du jugement de Dieu chassant Adam du paradis, du déluge et du passage de la mer Rouge, deux types du baptême. *De mosaicæ historiæ gestis libri quinque*, *P. L.*, t. LIX, col. 323-368. Saint Césaire († 542), fidèle écho de l'évêque d'Hippone, nous fait connaître les devoirs des parents à l'égard des enfants, *Serm.*, VI, 6, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1751, des parrains vis-à-vis de leurs filleuls, *Serm.*, CLXVIII, 3, *ibid.*, col. 2071; il énumère les vices et les superstitions de son temps qu'il faut abandonner pour devenir chrétien, *Serm.*, CCLXV, 5, *ibid.*, col. 2239, traite de l'obligation qui incombe au compétent, *Serm.*, CCLXVII, *ibid.*, col. 2242, des divers articles du symbole qui faisaient l'objet de la catéchèse préparatoire au baptême, *Serm.*, CCXXXVII-CCXLIII, *ibid.*, col. 2183-2194; cf. *Serm.*, CCXLIV-CCLI, sur la foi due au symbole, la trinité, l'incarnation, la rédemption et le jugement dernier. Après lui, saint Grégoire de Tours († 593 ou 594) cite parfois quelque trait relatif à l'administration du baptême pendant le VIe siècle dans son *Historia Francorum*, III sq., *P. L.*, t. LXXI, col. 241 sq.

Examinons maintenant ce qui se passa en pays de missions. Les missions, commencées dès le Ve siècle, amènent successivement la conversion de l'Irlande, de l'Écosse et de la Grande-Bretagne pendant le VIe siècle. Puis, sous les Mérovingiens d'abord, sous les Carlovingiens ensuite, des Irlandais viennent se mêler aux Francs pour évangéliser les Pays-Bas des rives de l'Escaut à celles de la Meuse, toute l'ancienne Germanie romaine, l'Austrasie, l'Alémanie, la Thuringe et la Bavière. Enfin des missionnaires anglo-saxons entreprennent la conversion de la Saxe et de la Germanie, qui n'avaient pas connu le joug de Rome, et qui sont réduites par Charlemagne. Au IXe siècle, le christianisme pénètre en Moravie et en Bohême, grâce aux saints

Cyrille et Méthode, en Danemark avec saint Anschaire, et, à partir de la fin du xe siècle, en Suède et en Norvège, en Pologne, en Hongrie et en Russie. Sans dépasser ici inutilement le règne de Charlemagne, il faut rechercher la méthode suivie par saint Patrice († 460) chez les Irlandais, par saint Colomban († 573) chez les Pictes et les Scots, par saint Augustin de Cantorbéry († 608) chez les Anglo-saxons, par saint Amand et saint Éloi († 658) chez les Francs austrasiens, par saint Gall († vers 627) chez les Alémans de la Suisse, par saint Kilian (vers 689) en Thuringe, par saint Rupert en Bavière, par saint Wilfrid († 700) et saint Willibrord († vers 739) dans la Frise, et par saint Boniface († 755) dans la Saxe et les pays environnants.

Malheureusement il ne nous est resté aucune catéchèse de cette époque, sans doute parce que, prêchant en langue vulgaire, les missionnaires d'alors ne prirent pas soin de rédiger en latin les discours qu'ils adressaient aux païens et aux catéchumènes, comme ils le firent pour quelques homélies, adressées à des chrétiens, dans le but de les mettre entre les mains du clergé, à titre de modèle ou de manuel de prédication. Nous en sommes donc réduits aux conjectures. Cependant, ce qui rend ces conjectures très vraisemblables, c'est que ces missionnaires ont dû naturellement s'inspirer de l'expérience déjà acquise ailleurs ainsi que des traditions introduites dans l'Église par le catéchuménat. Le milieu, il est vrai, différait, mais l'obstable à vaincre était toujours le paganisme et ses superstitions. De ce côté la catéchèse ne pouvait procéder tout d'abord que par la démonstration de l'erreur païenne, sauf à ne pas trop heurter de front ces natures farouches et susceptibles. Des ménagements s'imposaient. Et si trop souvent, contrairement aux sages prescriptions de l'Église, la force brutale intervint pour obliger les peuples vaincus à accepter le joug de la foi, il était facile de prévoir combien éphémères devaient être de pareilles conversions. Mieux valait incontestablement user d'une sage modération et ne recourir qu'aux procédés ordinaires de la persuasion évangélique, en appuyant l'enseignement donné sur l'autorité de l'exemple, la sainteté de la vie et l'efficacité du dévouement; et c'est ce à quoi ne manquèrent pas, en général, la plupart des missionnaires. Mais ayant affaire à des caractères droits, à des natures généreuses et enthousiastes, ils se hâtèrent parfois d'admettre les catéchumènes au baptême sans une préparation intellectuelle suffisante pour des esprits aussi peu cultivés. La catéchèse préparatoire devait contenir cependant le strict nécessaire des vérités à croire et des devoirs à pratiquer pour devenir chrétien; mais elle était si promptement oubliée que quelques-uns de ses éléments essentiels n'étaient plus connus après le baptême et que des ordres furent donnés en conséquence, à plusieurs reprises, pour enseigner, par exemple, aux nouveaux baptisés, l'objet du triple renoncement au démon, à ses pompes et à ses œuvres, et pour leur faire apprendre par cœur la formule du symbole des apôtres et de l'oraison dominicale.

Du reste, voici, d'après les documents contemporains, les quelques indications sommaires qui permettent de reconstituer à peu de chose près la catéchèse d'alors, et de constater que la plupart des éléments de la catéchèse apostolique et patristique s'y retrouvent. C'est, en effet, en premier lieu, la condamnation de l'idolâtrie sous toutes ses formes, et l'on sait combien elle était profondément enracinée dans ces races pictes, saxonnes, germaniques. Saint Éloi énumère un grand nombre de superstitions, *Vita S. Eligii*, II, xv, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 524-550; et le concile de Leptines, 743, en compte une trentaine dans son *Indiculus superstitionum et paganiarum*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 810 sq.; Hardouin, *Act. concil.*, t. III, col. 922; Hefele, *Histoire des conciles*, t. IV, p. 407. Cf. Ratramne, *P. L.*, t. CXXI, col. 1153. C'est ensuite la proclamation de l'existence d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, envoyant son fils pour sauver les hommes, avec un abrégé de l'histoire religieuse du monde et de l'économie de la rédemption. C'est aussi le rôle du baptême, les renoncements et les engagements qui précèdent sa collation, la liste plus ou moins détaillée des fautes à éviter et des devoirs à remplir. Et c'est enfin la question des fins dernières, du jugement général et de la sanction des récompenses ou des peines éternelles.

Saint Augustin, envoyé par saint Grégoire le Grand, prêche l'Évangile au roi anglo-saxon, Ethelbert, le convertit et le baptise avec une multitude des siens à Cantorbéry, le jour de Noël 597, comme saint Remi avait baptisé Clovis et ses Francs, à pareille fête, un siècle auparavant. Bède, *Hist. eccles.*, I, XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 55. Le pape, félicitant son missionnaire de ce que la nation des Angles, dégagée des ténèbres de l'erreur et éclairée des lumières de la foi, a embrassé le christianisme, laisse entendre quelle fut la méthode catéchétique de saint Augustin. *Epist.*, l. XI, epist. XXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1139.

Quelques années plus tard, en 624, Boniface V écrit à Edwin, roi saxon du Northumberland encore païen, pour l'engager à embrasser la foi de sa femme Edelburge et à se faire chrétien. Sa lettre est un programme de catéchèse. Inanité des idoles, importance de croire en un Dieu créateur, qui a envoyé son fils unique pour sauver le genre humain, nécessité d'embrasser l'Évangile et de renaître par le baptême, tels sont les principaux points qu'elle traite. *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXX, col. 438. Le roi rassemble ses chefs et ses prêtres; et le pontife des idoles, Coïf, constate franchement l'inutilité du culte païen et affirme qu'il serait sage d'accepter une religion qui enseigne d'où nous venons et où nous allons. Bède, *Hist. eccles.*, II, XIII, *P. L.*, t. XCV, col. 104. La question de l'origine et de la destinée humaine devait donc faire partie de la catéchèse adressée aux Anglo-Saxons.

En 634, le roi Oswald, voulant convertir les provinces de son royaume restées idolâtres, s'adresse à des religieux scots. L'un de ceux-ci, Corman, avait rebuté les Angles par ses austérités. « Vous avez été trop sévère auprès de ces ignorants, lui fait remarquer un vieillard, Aedan; vous auriez dû, selon la discipline apostolique, commencer par leur offrir le lait d'une doctrine plus douce jusqu'à ce que, nourris peu à peu du Verbe divin, ils eussent été à même de comprendre un enseignement plus parfait et de s'élever à la pratique des commandements du Seigneur. » Bède, *Hist. eccles.*, III, V, *P. L.*, t. XCV, col. 124. Ici, c'est la catéchèse apostolique qu'on invoque et dont on suppose l'emploi ordinaire.

Saint Éloi, au rapport de saint Ouen, touchait si bien le cœur des barbares que, chaque année, à Pâques, il donnait le baptême à des foules de catéchumènes. *Vita Eligii*, II, VIII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 513. Or, paraît-il, il détachait peu à peu le peuple bercé de fables de ses croyances païennes et de ses pratiques superstitieuses, lui parlait du seul vrai Dieu, créateur, lui inspirait la crainte des châtiments futurs et lui montrait les récompenses éternelles, dont il n'avait pas jusqu'alors le soupçon. *Vita*, II, XV, *ibid.*, col. 524-550. Il utilisait trop bien les œuvres de saint Césaire pour avoir ignoré celles de saint Augustin; son discours rappelle à la fois les *Deux voies* de la *Didaché* et la catéchèse du *De catechizandis rudibus*.

Saint Gall, dans un discours prononcé sur les bords du lac de Constance, semble également faire écho à la *narratio* de saint Augustin : c'est un résumé de l'histoire religieuse du monde depuis la chute jusqu'à la rédemption par la croix de Jésus-Christ, traitant de la mission des apôtres, de la vocation des gentils et de la constitution divine de l'Église, arche du salut. *Serm.*,

P. L., t. LXXXVII, col. 13-26. Bien qu'adressé à des auditeurs, dont la plupart avaient reçu le baptême, ce discours rappelle la catéchèse d'introduction au catéchuménat.

A en juger par les quinze homélies qui nous restent et qui sont un manuel d'instruction religieuse à l'usage des commençants, voir col. 1005, saint Boniface devait insister sur les obligations de la vie chrétienne, fautes à éviter et devoirs à remplir, sur l'objet du triple renoncement et des promesses baptismales. *Homil.*, III, XV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 847, 870. Parmi les canons qu'on lui attribue, le 27e spécifie que le prêtre qui baptise doit faire faire au catéchumène les renoncements et la profession de foi en langue vulgaire, afin qu'il sache à quoi il s'engage. *Ibid.*, col. 822. Dans une lettre à son ancien évêque de Winchester, il demande des conseils pour mener à bien la conversion des Saxons et des Thuringiens. Daniel répond et, parmi les conseils que lui dicte sa vieille expérience, il indique celui d'écarter tout d'abord les superstitions de ses auditeurs. *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 703. La *Didaché* n'était pas inconnue à saint Boniface, car il s'en est servi non seulement pour rappeler aux fidèles les engagements pris au baptême, ainsi qu'en témoigne son homélie XV, *De abrenuntiatione in baptismate, ibid.*, col. 870, mais aussi pour instruire les catéchumènes avant de les admettre au baptême. Et l'on peut en dire autant de saint Pirminius de Reichenau, son contemporain, dont nous possédons un traité sous forme de discours, sorte de compendium catéchétique comprenant un abrégé d'histoire sainte, des considérations relatives au baptême, à l'*abrenuntiatio*, à la *redditio symboli*, quelques points de morale et la liste des fautes à éviter. *Scarapsus, P. L.*, t. LXXXIX, col. 1029-1050; cf. Schlecht, *Doctrina XII apostolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 83. Du reste la doctrine morale des *Deux voies* de la *Didaché* avait sa place marquée dans la catéchèse des catéchumènes; son texte servait en réalité à cet enseignement. La preuve en est, note M. Ladeuze dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, avril 1903, p. 263-264, dans les deux homiliaires de Melk et de Freissing, qui nous ont rendu la version latine des *Deux voies*. La Didaché y est conservée parmi les homélies sur la foi, le symbole, etc., et, dans les deux manuscrits, elle fait suite à l'homélie XV, déjà citée, de saint Boniface.

Lorsqu'il fut sacré évêque à Rome par Grégoire II, en 723, l'apôtre de la Germanie connaissait déjà, pour l'avoir pratiquée, la marche à suivre dans l'évangélisation des païens. Au besoin, la lettre du pape qu'il emportait et qui était adressée aux Saxons de vieille race encore païens la lui aurait rappelée. « Le royaume de Dieu est proche, écrivait Grégoire II, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 504-505; ne cherchez pas votre salut dans les vaines idoles fabriquées de mains d'homme, d'or, d'argent, de pierre ou de bois, et décorées par les païens du nom de divinités. Élevez vos regards et vos cœurs vers le Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre. N'adorez que lui et vos fronts ne rougiront plus. Dépouillez le vieil homme pour revêtir le Christ nouveau. Déposez toute malice, colère, fureur et tout blasphème... L'évêque que je vous envoie vous délivrera de l'esclavage et des fraudes du démon. Il vous arrachera au péril de la damnation éternelle pour vous introduire dans les joies du royaume du ciel. »

A l'assemblée générale de ces redoutables Saxons, à Merklo sur le Weser, où il eut le courage de se présenter, saint Lebwin, disciple de saint Boniface, condense ainsi en quelques mots sa catéchèse : « Écoutez-moi, écoutez surtout celui qui parle par ma bouche. Je vous porte les ordres de celui à l'empire et au jugement duquel tout est soumis. Écoutez et sachez que le Seigneur, créateur du ciel, de la terre et de la mer et de tout ce qu'ils contiennent, est le seul vrai Dieu. Vos idoles ni ne vivent, ni ne se meuvent, ni ne sentent, car elles sont l'œuvre des hommes, impuissantes à se défendre elles-mêmes, elles ne sauraient vous être d'aucun secours; c'est en vain que vous leur immolez des victimes. Le Dieu seul bon, seul juste, vous a pris en pitié. Il m'a envoyé vers vous pour que vous abandonniez vos erreurs et vous vous tourniez vers lui. C'est lui qui vous a créés et c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Si donc vous le reconnaissez fidèlement, si vous faites pénitence et recevez le baptême, si vous observez ses commandements, il vous conservera sur la terre et vous récompensera dans le ciel. Sinon, les peines futures vous attendent. » *Vita S. Lebwini*, XII, *P. L.*, t. CXXXII, col. 890. Rappelant et dépassant le discours de saint Paul à l'aréopage, saint Lebwin ajoute à la menace des châtiments de la vie future ceux de la vie présente, car il fait allusion, à la fin de son petit discours, à l'intervention possible et terrible du roi des Francs.

On sait qu'en 811 Charlemagne envoya une lettre circulaire à tous les évêques de son vaste empire pour leur demander des renseignements précis sur le baptême, tel qu'il était pratiqué dans leurs diocèses, sur ses rites et ses cérémonies. *P. L.*, t. XCVIII, col. 933; cf. *Capitulaire* de 811, II, 9, *P. L.*, t. XCVII, col. 331-332; édit. Boretius, Hanovre, 1883, t. I, p. 163. Or, de toutes les réponses qui durent lui être adressées quelques-unes seulement sont parvenues jusqu'à nous; voir en particulier l'épître anonyme *De ritibus baptismi, P. L.*, t. XCVIII, col. 938-939, et la *Responsio ad capitula archiepiscopis regni Francorum missa a Carolo magno, ibid.*, col. 939-940; l'*Epistola de cæremoniis baptismi* d'Amalaire, archevêque de Trèves, *P. L.*, t. XCIX, col. 892 sq.; l'*Epistola de baptismo*, de Jessé d'Amiens, *P. L.*, t. CV, col. 781; le *Liber de sacramento baptismi* de Leidrade, archevêque de Lyon, *P. L.*, t. XCIX, col. 853 sq. Malheureusement aucune de ces réponses ne provient d'évêques missionnaires ou installés en pays de missions, ce qui aurait été une source précieuse de renseignements pour le sujet qui nous occupe. Magnus, évêque de Sens, dans la définition qu'il donne du catéchumène, nous apprend qu'on appelle *audiens* ou *instructus* celui qui reçoit un enseignement approprié, *scilicet ut verum agnoscens Dominum relinquat errores varios idolorum et audiat ac discat, antequam ad sacrum accedat fontem, mystica sacramenta christianæ religionis et tunc discat fidem sanctæ Trinitatis et symbolum et cætera quæ christiana lex docet*, ce qui n'est autre chose que le thème général sur lequel roulait la catéchèse. *Libellus de mysterio baptismatis, P. L.*, t. CII, col. 981; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I, p. 158. Jessé d'Amiens définit le compétent : *Qui diligenter instructus de fide et attente de credulitate imbutus, post traditam sibi doctrinam christianitatis et mysterium symboli et traditionem orationis dominicæ, petit et rogat*, etc. *De bapt., P. L.*, t. CV, col. 781.

Déjà au siècle précédent, le concile de Cloveshow, en 747, avait indiqué l'objet propre de la catéchèse, et c'était d'enseigner le symbole aux catéchumènes *ut intelligant quid credere, quid sperare debeant*. Can. 11, Hardouin, *Act. concil.*, t. III, col. 1955. Et, postérieurement à la consultation de Charlemagne, un disciple d'Alcuin, Raban Maur, composa un *De disciplina ecclesiastica* en trois livres, dont le premier traite *des ordres sacrés*, le second *des divins sacrements*, et le troisième *du combat chrétien*, dans le but très précis d'indiquer la marche à suivre pour l'instruction des païens qui demandaient à recevoir le baptême. Or le l. Ier, *P. L.*, t. CXII, col. 1193 sq., n'est autre chose que la reproduction à peu près intégrale du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin; nouvelle preuve de l'influence de l'évêque d'Hippone sur ce point particulier. Le IIe

traite des rudiments de la foi, col. 1218; de l'oraison dominicale, col. 1222-1224, et du symbole, col. 1224-1228; autant d'éléments que nous avons trouvés ailleurs et qui entraient, eux aussi, dans la trame de la catéchèse. Enfin le IIIe traite des vertus à pratiquer et des vices à éviter, ce qui nous ramène une fois de plus, par une amplification très détaillée, aux *Deux voies* de la *Didaché*.

Ainsi donc, du ve au IXe siècle, la catéchèse préparatoire au baptême, fidèle à la tradition des premiers siècles, ne fait que continuer et reproduire ce que nous avons constaté, soit aux origines apostoliques, soit à l'époque de l'organisation systématique du catéchuménat. Cette enquête pourrait se poursuivre pour l'époque ultérieure; mais elle semble inutile, car elle amènerait à une constatation nouvelle de ce que nous venons de relever pour la période qui va du ve au IXe siècle. Il ne reste plus, dans ces conditions, qu'à se rendre compte de l'état, de la forme, de l'objet de l'instruction religieuse donnée aux nouveaux baptisés, en particulier aux enfants, en la suivant dans sa marche progressive jusqu'à son aboutissement final dans ce que nous appelons le catéchisme. Voir CATÉCHISME.

A. Crocquet, *Catecheses christianæ*, Douai, 1574; Reinbolt, *Dissertatio de catechesi veterum*, Rostock, 1645; Witfelt, *Theologia catechetica*, Munster, 1656; Druffel, *De catechumenis, dissertatio historico-sacra*, Helmstadt, 1657; Stark, *De catechizatione veterum*, Wittenberg, 1688; Walther, *Dissertatio de catechizatione veterum*, Wittenberg, 1688; Wilisch, *Historia catechetica*, Altenbourg, 1718; Langemack, *Historia catechetica*, 1729-1740; Walch, *De apostolorum institutione catechetica*, Iéna, 1744; Miller, *De catechetico veteris Ecclesiæ docendi genere*, Helmstadt, 1751; Zacharias, *De methodo catechetica veterum christianorum*, Gœttingue, 1765; Schmidt, *Methodus catechizandi*, Bamberg, 1769; à la fin de cet ouvrage, court résumé de l'histoire de la catéchèse; Robinson, *The history of Baptism*, Londres, 1790; Grüber, *Des hl. Augustin Theorie des Katechetik*, Salzbourg, 1830, 1844; Ratisbonne, 1870; Gilbert, *Christianæ catecheseos historia*, Leipzig, 1836; Alexander, *History of catechising*, dans la *Princeton Rev.*, 1849, t. XXI, p. 59 sq.; Bordier, *Le catéchuménat pendant les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1858; Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese*, Kempten, 1868; A. Weiss, *Die altkirschliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese*, Fribourg, 1869; Zerschwitz, *System der kristlichen Katechetik*, Leipzig, 1863-1870; 2e édit., 1872-1874; Schöberl, *Die Narratio des hl. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit*, Dingolfing, 1880; Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten, 1880; Probst, *Katechese und Predigt*, Breslau, 1884; *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau, 1886; dom Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, Paris, 1895; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898; Hézard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. VII, col. 238-258; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, t. I, col. 615.

G. BAREILLE.

CATÉCHISME. Si la catéchèse comprend l'enseignement des vérités essentielles de la religion chrétienne adressé aux catéchumènes adultes avant le baptême, voir col. 1877-1895, le catéchisme, dans la premiér acception du mot, est l'instruction orale et familière des mêmes vérités, faite après le baptême aux enfants et aux adultes ignorants. Mais le nom de catéchisme a passé du genre d'instruction ou de l'exercice catéchétique au livre qui contient l'exposition élémentaire des vérités fondamentales du christianisme. Sous cet aspect, le catéchisme est un manuel populaire, un résumé exact et sûr de la doctrine chrétienne. Il n'est pas et il ne doit pas être un traité savant et scolastique de théologie; les opinions d'école en sont exclues; on n'y parle que des vérités certaines du dogme et de la morale; les enfants et les fidèles doivent y trouver tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour être un chrétien suffisamment instruit, ou au moins ce qu'il faut croire et pratiquer pour ne pas manquer la recompense céleste par suite d'ignorance volontaire et coupable. La forme de ce livre, comme celle de tout enseignement élémentaire, doit être claire, précise, facile à comprendre et à retenir, car le catéchisme est destiné ordinairement à être appris de mémoire. Il est aussi le plus souvent rédigé par questions et par réponses, et il constitue une sorte de dialogue entre le maître et les disciples. Enfin, il est court et substantiel, parce qu'il est expliqué de vive voix et développé par le catéchiste. Les catéchismes, mis aux mains des enfants, présentent une grande variété, car on n'a pas suivi et on ne suit pas encore une marche uniforme dans l'enseignement élémentaire de la religion. Dans la diversité des plans et des méthodes une cependant est devenue prédominante; elle consiste à grouper les matières du catéchisme sous trois titres : les vérités à croire ou les articles du symbole, les préceptes à observer ou les commandements de Dieu et de l'Église, les moyens de se sanctifier ou la prière et les sacrements. Les catéchismes, destinés aux enfants et jeunes gens, diffèrent aussi en étendue proportionnée à la capacité intellectuelle des catéchisés, et on les distingue en moyens et petits. Les petits ou abrégés sont employés dans les catéchismes faits à l'église ou à l'école primaire; les moyens servent dans les collèges et les écoles secondaires. Aujourd'hui, chaque diocèse ou à peu près, surtout en France, a son catéchisme particulier, qui est le seul manuel d'instruction religieuse officiellement autorisé par l'évêque. Quelques contrées toutefois ont adopté, au cours du XIXe siècle, un catéchisme unique, et en 1870, le concile du Vatican a discuté le projet d'un petit catéchisme pour l'Église universelle. Enfin, on a composé, à l'usage des catéchistes et des fidèles instruits, des catéchismes plus développés, que l'on nomme grands catéchismes, par comparaison avec les petits et les moyens. Les catéchistes y trouvent les explications qu'ils doivent donner de la lettre du petit catéchisme, et les fidèles un exposé de la foi, qui ravive dans leur mémoire et complète dans leur intelligence l'instruction élémentaire précédemment reçue.

Nous exposerons sommairement l'histoire de l'enseignement catéchétique et nous dresserons le catalogue des principaux manuels employés, au cours des siècles dans cet enseignement. — I. Au moyen âge. II. Au XVe siècle et au XVIe avant le protestantisme. III. Chez les protestants. IV. Chez les catholiques au XVIe siècle après 1517. V. Au XVIIe siècle. VI. Au XVIIIe siècle. VII. Au XIXe siècle.

I. AU MOYEN AGE. — 1° *Forme de la catéchèse primitive, du VIIe au XIIIe siècle.* — Quand le baptême cessa d'être administré aux adultes et fut généralement conféré aux enfants peu après leur naissance, ou lorsque des tribus entières se convertirent en masse et furent baptisées avant d'avoir reçu une instruction suffisante, il fallut enseigner les vérités chrétiennes aux enfants et aux adultes déjà baptisés. Le catéchisme succéda ainsi à la catéchèse primitive; mais les matières de l'instruction élémentaire des baptisés furent identiques à celles de l'enseignement donné aux catéchumènes. Ainsi, le jour de la consécration de Jean, évêque de Constance, saint Gall († 646), adressa à ses auditeurs baptisés une véritable catéchèse. *Serm., P. L.*, t. LXXXVII, col. 13-26. A en juger par le résumé que saint Ouen, *Vita Eligii*, l. II, c. XV, *ibid.*, col. 525-550, donne des prédications de saint Éloi, cet évêque exposait aux néophytes les sujets traités autrefois devant les catéchumènes. De même qu'on faisait à ceux-ci, pendant le carême, la tradition du symbole des apôtres et de l'oraison dominicale, de même on constate qu'au VIIIe siècle ces deux textes devaient être appris par cœur en latin ou en langue vulgaire par les catéchisés et expliqués par les prêtres catéchistes et par les missionnaires. Cet usage existait

alors chez les Anglo-Saxons et chez les Germains. Bède, *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 659, recommandait à Egbert, évêque d'York, puisque celui-ci ne pouvait parcourir lui-même chaque année tout son diocèse, d'établir dans tous les villages des prêtres, chargés d'administrer aux fidèles les sacrements et de leur expliquer le symbole des apôtres et l'oraison dominicale, traduits en anglais. Les laïques, les clercs et les moines, qui ne comprenaient pas le latin, devaient réciter ces formules en leur langue. Le concile national, tenu à Cloveshow en 747, avait statué, can. 3, 10, que les évêques visiteraient tous les ans leur diocèse, et que les prêtres apprendraient par cœur le *Credo*, le *Pater*, les prières de la messe et des sacrements et les expliqueraient à leurs ouailles en langue vulgaire. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 396, 398. Le concile réuni en 787 à Calchut sous la présidence de Lambert, archevêque de Cantorbéry, et du roi Offa, renouvela une partie de ces prescriptions. Can. 3, *ibid.*, col. 940. G. Hickes, *Thesaurus linguarum septentrionalium*, a édité une formule anglaise de l'oraison dominicale glosée, tirée d'un livre mis sous le nom du roi Canut. Les canons 25e et 26e, attribués à saint Boniface, ordonnent à tous les chrétiens et spécialement aux parrains de savoir par cœur le *Pater* et le *Credo*. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 822.

Dans l'empire carolingien, le même programme fut imposé partout. Le concile de Francfort (794) exigeait, can. 33, que le symbole des apôtres et l'oraison dominicale fussent connus de tous. Mansi, t. XIII, col. 908. Saint Paulin, patriarche d'Aquilée, au concile de Friuli (796), imposa aux prêtres l'obligation de savoir par cœur le symbole de Nicée et aux fidèles celle de retenir le symbole des apôtres et l'oraison dominicale. *Concil. Forojul.*, can. 12-15, *P. L.*, t. XCIX, col. 293-295. Charlemagne lui-même fit des règlements sur la prédication, l'instruction des catéchumènes et le catéchisme. Les prêtres devaient comprendre et prêcher aux fidèles l'oraison dominicale, *Capit.* de 789, n. 70; Boretius, *Capitularia*, Hanovre, 1883, t. I, p. 59, aussi bien que le symbole. *Capit.* de 802, n. 5, *ibid.*, p. 106. Tous les chrétiens devaient apprendre le *Credo* et le *Pater*. *Capit.* de 802, n. 14, 15, *P. L.*, t. XCVII, col. 247; Boretius, t. I, p. 110; cf. p. 147. Ils étaient obligés de les réciter aux prêtres qui avaient eux-mêmes la charge de les enseigner aux fidèles, *ibid.*, col. 767, dans la langue que ceux-ci comprenaient. *Ibid.*, col. 770. Cependant, régulièrement le soin de les enseigner était laissé aux parents pour leurs enfants et aux parrains et marraines pour leurs filleuls. *Ibid.*, 15, col. 248. Charlemagne, ayant rencontré des chrétiens qui se présentaient pour être parrains et marraines, mais qui ne purent réciter ni le *Credo* ni le *Pater*, leur défendit de tenir des enfants sur les fonts, tant qu'ils n'auraient pas acquis la science requise. *Epist.*, XV, *ad Garibaldum*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 917-918. L'enseignement portait aussi sur les vices ou les péchés, grands ou petits, à éviter. *Capit.*, *P. L.*, t. XCVII, col. 326. Théodulfe, évêque d'Orléans, dans son capitulaire 22, obligeait tous ses diocésains à savoir le *Pater* et le *Credo*. *P. L.*, t. CV, col. 198. Les écoles, instituées alors, avaient pour but de donner aux enfants qui les fréquentaient l'instruction religieuse. Un contemporain a rédigé, sous forme d'interrogations et de réponses, ou de dialogue entre un maître et son disciple, une leçon d'école qui, partant de la création, expose les principaux points de la doctrine chrétienne et se termine par l'explication du *Credo* et du *Pater*. Cette *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* a été même attribuée à Alcuin, mais à tort, semble-t-il. *P. L.*, t. CI, col. 1097-1144. Le concile d'Arles (813) ordonne aux pères et aux parrains d'instruire dans la foi leurs fils et leurs filles. Can. 19, Mansi, t. XIV, col. 62. Celui de Mayence, réuni la même année, fait les mêmes injonctions et recommande la fréquentation des écoles. Can. 45, 47, Mansi, *ibid.*, col. 74. Le concile de Paris, réuni en 829 par Louis le Débonnaire, ordonnait d'instruire les enfants baptisés dès leur naissance et blâmait ceux qui négligeaient ce devoir. L. I, can. 6, Mansi, *ibid.*, col. 541. Le concile d'Aix-la-Chapelle (826) déclare qu'il est nécessaire d'apprendre aux enfants l'oraison dominicale, le symbole et leurs devoirs. C. II, a. 5. Mansi, *ibid.*, col. 681. Le manuel de Dhuoda à son fils, rédigé en 842, expose la foi et la morale chrétienne. *P. L.*, t. CVI, col. 109-118.

Ottfried, moine de Wissembourg, a composé au IXe siècle un catéchisme en langue tudesque, qui contient l'explication de l'oraison dominicale, un catalogue des péchés mortels, le symbole des apôtres, le symbole dit de saint Athanase et le *Gloria in excelsis*. G. Eckard l'a publié, *Incerti monachi Weissenburgensis catechesis theotisca*, in-12, Hanovre, 1713, p. 60-73. Il a édité aussi, p. 79-81, une traduction et une explication, en vieil allemand, de l'oraison dominicale et du symbole des apôtres qui sont de Notker le Bègue (fin du IXe siècle), p. 81-86, une autre de Kéron, moine de Saint-Gall, et en appendice, p. 201-202, une version saxonne très ancienne du décalogue. On trouve encore dans le même ouvrage, p. 93-99, deux formulaires de confession, du IXe siècle, dans lesquels sont énumérés les péchés à accuser. J. Schilter, *Thesaurus antiquitatum teutonicarum*, Ulm, 1728, t. I, suppl., a édité un catéchisme de l'amour de Dieu et du prochain, du IXe ou du Xe siècle, un décalogue en anglais et en latin, de l'époque du roi Alfred (871), et un autre plus récent en vers anglais.

Au Xe siècle, Rathier, évêque de Vérone, ordonnait encore aux prêtres de prêcher le *Credo* et le *Pater*. *Synodica*, 12, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 563. Les mêmes prescriptions étaient renouvelées par Burchard de Worms, *Decret.*, l. II, c. LIX-LXV, *P. L.*, t. CXL, col. 636-637, par Réginon de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, 201, 202, *P. L.*, t. CXXXII, col. 228-229, et par Yves de Chartres. *Decret.*, part. VI, 152-161, *P. L.*, t. CXLI, col. 481-483. Le roi Edgard († 975) déclarait que chaque chrétien est tenu de donner à ses enfants des habitudes chrétiennes et de lui apprendre le *Pater* et le *Credo*. Can. 17, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 500. Thierry de Paderborn donnait, au XIe siècle, une explication de l'oraison dominicale. *P. L.*, t. CXLVII, col. 333-340. Fulbert de Chartres († 1029) expose à Adéodat comment il faut instruire les commençants sur les principaux sacrements. *Epist.*, V, *P. L.*, t. CXLI, col. 196-204. Bonizon de Plaisance († 1089) a publié un *Libellus de sacramentis*, *P. L.*, t. CL, col. 857-866. Le roi Canut le Grand († 1036) ordonne encore aux parents d'apprendre à leurs enfants le *Pater* et le *Credo*, 21, *P. L.*, t. CLI, col. 1176. Brunon de Wurzbourg († 1045) a compilé plusieurs explications latines du *Pater* et du *Credo* et un commentaire du symbole *Quicumque*. Deux d'entre elles sont textuellement empruntées à la *Disputatio puerorum* du IXe siècle. *P. L.*, t. CXLII, col. 557-568. Cf. J. Baier, *Der h. Bruno, Bischof von Würzburg, als Katechet*, 1893. Eckard, *op. cit.*, p. 86-90, a publié une paraphrase du symbole des apôtres en vieil allemand du XIIe siècle, nommée *Boxhorniana* du nom de celui qui l'a découverte, et le *Kry der alten Kilchen*, explication du même symbole, du commencement du XIIIe siècle. Abélard a rédigé une explication de l'oraison dominicale, du symbole des apôtres et du symbole de saint Athanase. *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 611-632. Au début de son exposition du *Credo*, il indique son but, qui est d'expliquer ce que tout chrétien est obligé de croire et de savoir, c'est-à-dire, d'après le concile de Reims de 813, can. 2; cf. Mansi, t. XIV, col. 77, le *Pater* et le *Credo*. *Ibid.*, col. 617-619. Quant au symbole de saint Athanase, il doit être expliqué aux adultes et à ceux qui ont l'âge de raison, parce qu'il sert, comme les autres

formules, à leur instruction. *Ibid.*, col. 632. Odon de Sully, évêque de Paris († 1208) recommandait à ses prêtres d'inviter les fidèles à réciter le *Pater*, le *Credo* et l'*Ave*, et il leur ordonna d'expliquer au prône le symbole des apôtres. *Synod. Constit.*, préceptes communs, 10, 32, *P. L.*, t. CCXXII, col. 64, 66. Joscelin, évêque de Soissons, a publié l'exposition du *Pater* et du *Credo*, qu'il avait coutume de faire de vive voix dans les paroisses de son diocèse. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1479-1496. Tout chrétien devait savoir ces formules, qu'on pouvait apprendre et expliquer en n'importe quelle langue, pourvu que chacun croie fermement à leur contenu. *Ibid.*, col. 1481. Or les explications de Joscelin contiennent des arguments et des phrases identiques à ceux des sermons d'Yves de Chartres. *Serm.*, XXII, XXIII, *P. L.*, t. CLXII, col. 599-607. L'évêque de Chartres exhortait les parrains et les pères à expliquer le symbole des apôtres à leurs filleuls et à leurs fils. *Ibid.*, col. 607. Les statuts du synode de Gran (1114) n'exigeaient que l'exposition du *Credo* et du *Pater* dans les petites églises de la Hongrie; mais dans les grandes, on expliquait les Épîtres et les Évangiles. L'enseignement était le même en Pologne, d'après le synode de Gnesen de 1248. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VIII, p. 414. Mais le concile de Trèves de 1227 avait ordonné aux prêtres d'instruire les fidèles sur les péchés mortels, les articles de la foi et les dix commandements. Can. 8, Mansi, t. XXIII, col. 31-32. Les deux conciles de Béziers (1246), can. 7, et d'Albi (1254), can. 17, 18, imposaient aux curés l'obligation d'expliquer, chaque dimanche, d'une manière claire et simple, les articles du symbole. Les enfants, à partir de sept ans, devaient être amenés à l'église par leurs parents, les jours de dimanches et de fêtes. On leur enseignait le *Pater*, l'*Ave Maria* et le *Credo*. Mansi, t. XXIII, col. 693, 836, 837.

2° *Nouvelles méthodes catéchétiques inaugurées au XIIe siècle.* — Tandis que le programme carolingien, plus ou moins développé selon les pays, continuait à être suivi jusqu'au XIIIe siècle, deux nouvelles méthodes avaient été inaugurées au XIIe. Elles eurent toutes deux beaucoup de succès et elles exercèrent une grande influence sur l'enseignement catéchétique. — 1. *L'Élucidaire.* — La première de ces méthodes dérive de l'*Elucidarius* d'Honorius, écolâtre d'Autun. Cet ouvrage est divisé en trois livres, dont le Ier comprend l'explication du symbole des apôtres; le sacrement d'eucharistie y est rattaché à l'Église; le l. II traite du mal moral et physique; le IIIe, des fins dernières, et spécialement de l'état différent des bienheureux et des damnés. Le texte est disposé par demandes et par réponses. *P. L.*, t. CLXXII, col. 1109-1176. Cet ouvrage a été traduit en français, en allemand, en italien et en anglais; mais les traductions diffèrent parfois de l'original latin. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e édit., Paris, 1864, t. III, col. 1213-1215. La traduction française du *Lucidaire* dans le dialecte de Valenciennes est l'œuvre de Gilbert de Cambrai. La version italienne intitulée : *Libro del maestro e del discipulo chiamato Lucidario*, Venise, 1508, a été faite par Manfredo de Monte Ferrato de Strevo. Sur les éditions de ces versions, voir Hain, *Repertorium*, n. 8815-8821; sur la traduction allemande, n. 8803-8814, et sur la version anglaise, n. 8822. Cf. Coppinger, *Supplement*, part. I, p. 263; part. II, n. 3041-3049. — 2. *Le Septenaire.* — La seconde méthode a été mise en vogue par Hugues de Saint-Victor, *De quinque septenis seu septenariis*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-414. Cf. *Allegoriæ in N. T.*, l. II, c. III-VI, *ibid.*, col. 774-777. Elle consiste à exposer le dogme et la morale en les rapportant à sept parties, tantôt opposées tantôt comparées à sept autres; les sept demandes du *Pater* sont rapprochées des sept béatitudes et des sept dons du Saint-Esprit; les sept vices ou péchés capitaux sont opposés aux sept vertus principales, aux sept œuvres de miséricorde, etc. Cf. B. Hauréau, *Les œuvres d'Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 22-24. L'évêque de Soissons, Joscelin, *Expositio de oratione dominica*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1496, la connaît, mais la laisse de côté : *Nituntur quidam his septem petitionibus* (du *Pater*) *septem dona Spiritus Sancti et octo beatitudines applicare; sed, quoniam ad eruditionem simplicium non multum prodesse videntur, scienter præterivimus.* Empruntée à saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. X, XI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1285-1286, cette méthode fut bientôt très répandue. Il n'y a pas un seul catéchisme du XIIIe siècle qui n'en fasse quelque application, et son influence a persévéré jusqu'à nos jours. On la trouve dans le traité *De septem septenis* de Jean de Salisbury, *P. L.*, t. CXCIX, col. 943-964, et dans celui d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen. *Super fide catholica et oratione dominica*, n. 10, 23, *P. L.*, t. CXCII, col. 1334, 1345-1346. Elle est appliquée par saint Thomas d'Aquin dans les cinq opuscules qui représentent les matières d'un catéchisme : *Opusc. XVI, Expositio symboli apostolorum; Opusc. VII, Expositio orationis dominicæ; Opusc. VIII, Expositio salutationis angelicæ; Opusc. IV, De decem præceptis et lege amoris; Opusc. V, De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis. Opera omnia*, Paris, 1884, t. XXVII. Destinés à ses élèves, ils ont été très répandus au moyen âge. Cf. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858, t. I, p. 123-158. Saint Edmond de Cantorbéry († 1242) avait écrit pour son clergé des traités sur le décalogue, les sacrements et les péchés capitaux. Son *Speculum Ecclesiæ*, c. VIII-XVIII, comprenait un exposé complet du Septenaire. *Maxima bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 319-323. Cet ouvrage a été réédité par Kunz, *Fünf Volks-und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter*, 2 vol., Lucerne, 1900, avec la *Somme* de frère Laurent, dont nous allons parler. Cette *Somme* est dite *Somme-le-Roi*, parce qu'elle a été composée par ordre de Philippe III le Hardi par son confesseur, le dominicain Laurent. Elle est datée de 1279 dans plusieurs manuscrits et elle comprend les dix commandements, les douze articles du symbole, les sept péchés capitaux, les sept demandes de « la saincte patenostre », les sept dons du Saint-Esprit et les sept vertus. Cf. Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 336; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 397 sq. Là *Somme-le-Roi* a été copiée très souvent et parfois sous des titres différents, tels que la *Somme des vices et des vertus* et *Le miroir du monde*. Ses manuscrits sont conservés dans beaucoup de bibliothèques, par exemple à Paris, bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. lat. 2898; bibliothèque de l'Arsenal, ms. fr. 459. Elle a été éditée en français en 1481, s. l., Hain, n. 9950, et par Vérard en 1495 sous le titre : *La somme des vertus et des vices.* Coppinger, *Supplement*, part. II, n. 3513. On en a fait une traduction flamande, plusieurs fois éditée au XVe siècle. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. V, col. 436-437; Hain, *Repertorium*, n. 9949-9952; Coppinger, part. I, p. 293; part. II, n. 3515. Une traduction anglaise a été imprimée par Caxton, en 1484, sous le titre : *The royal Book.* Coppinger, part. II, n. 3514; J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 1432-1433. Le *Miroir du monde*, qui ressemble à la *Somme-le-Roi*, quoiqu'il soit original en plusieurs points, a été publié par Félix Chavannes, Lausanne, 1846, d'après un manuscrit du XIVe siècle. Le *Miroir de bien vivre* n'est pour une bonne partie qu'un abrégé de la *Somme-le-Roi*. Bibliothèque Mazarine, ms. 966. Cf. G. Bertoni, *Ricerche sulla Somme-le-Roi di frère Laurent*, dans *Archiv für Studien der neuesten Sprachen*, 1904, p. 344-365.

Le concile, tenu à Lambeth (Angleterre), en 1281, sous la présidence de Jean Peckham, ordonnait aux prêtres

d'expliquer aux fidèles, quatre fois par an, en une ou plusieurs fêtes et en langue vulgaire, les quatorze articles de la foi, les dix commandements de Dieu, les deux préceptes évangéliques de l'amour de Dieu et du prochain, les sept œuvres de miséricorde, les sept péchés capitaux, les sept vertus principales et les sept sacrements. Et pour qu'aucun prêtre ne pût s'excuser sur son ignorance, le concile exposait sommairement ces matières de la prédication annuelle. Mansi, t. XXIV, col. 410-413. Un poème latin, intitulé *Floretus*, parce qu'il contenait les fleurs de toutes les vertus, rentre dans la catégorie des catéchismes inspirés par le Septenaire. Attribué à saint Bernard et à Jean de Garlande, grammairien et poète du XIe siècle, il a fait partie de la collection : *Auctores octo*, Lyon, 1491, etc. ; cf. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. I, col. 542-550; Hain, n. 1917-1919; Coppinger, part. I, p. 55; part. II, n. 717-723, et a servi dans les écoles à apprendre aux enfants les éléments de la doctrine chrétienne. Il explique en vers les douze articles du symbole, les commandements, les péchés, les sept sacrements, les vertus et la manière de bien mourir. Hain, n. 7182-7184; Coppinger, part. I, p. 217. Gerson l'a commenté : *Summa admodum utilis et fructuosa theologalis et canonica edita super Floretum*, Lyon, 1494. Dupin n'a pas reproduit ce commentaire dans les œuvres du chancelier. M. L'Écuy, *Essai sur la vie de Jean Gerson*, Paris, 1832, t. II, p. 286-287. Le *Floretus* a été traduit en français : *Le noble livre Floret*. Coppinger, part. II, n. 7185; cf. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 1304; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, Paris, 1865, p. 80; Hézard, *Hist. du catéchisme*, p. 152-154. La *Summa rudium* traite aussi des articles de la foi. Hain, n. 15170-15172. Un recueil manuscrit, que M. Hézard, p. 154, appelle *Compilatio*, était destiné *ad instructionem minorum quibus non vacat opusculorum variam pluralitatem perscrutari de doctrinis catholicorum magistrorum*. Il contient une courte explication des articles de la foi, des dix commandements, des sept demandes du *Pater*, des sept sacrements, des sept vertus, des sept dons, des huit béatitudes, des sept vices tant de nature que de volonté et des excommunications. A Paris, Bibliothèque nationale, ms. latin, 16412; bibliothèque Mazarine, ms. 983. Kunz a publié un *Trattato di dottrina cristiana* de la première moitié du XIIIe siècle, rédigé pour les petits enfants. *Fünf Volks-und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter*, 2 vol., Lucerne, 1900. Il a réédité aussi l'*Instructio articulorum fidei, sacramentorum Ecclesiæ, præceptorum decalogi, virtutum et vitiorum*, que l'archevêque de Tolède avait adressée à son clergé au synode diocésain de 1323. Elle comprend toutes les matières du Septenaire. Card. d'Aguirre, *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ*, 4 in-fol., s. l. n. d., t. III, p. 570-571.

3° *Nouveaux catéchismes du XIVe siècle.* — Ils se rattachent encore à la méthode du Septenaire. Les deux principaux sont le *Manipulus curatorum* et le *Doctrinal de sapience*. Le premier, œuvre de Gui de Montrocher, est écrit pour les curés. Les deux premières parties traitent de théologie pastorale. La IIIe partie expose, sous forme scolastique, les matières ordinaires de l'enseignement catéchétique : le symbole des apôtres, l'oraison dominicale, les dix commandements de Dieu, les fêtes de l'Église, les œuvres de miséricorde et les dotes des bienheureux. Cet ouvrage a obtenu un grand succès et a eu de nombreuses éditions. Hain, n. 8157-8213; Coppinger, part. I, p. 242-244; part. II, n. 2824-2849. Il a été traduit en français. Hain, n. 8214; Coppinger, part. I, p. 244; part. II, n. 2850. En 1395, Jean de Montagu, évêque de Chartres, le faisait copier pour l'usage de son diocèse. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, col. 1855-1857. Le *Doctrinal de sapience* a été composé en 1388 par Gui de Roye, archevêque de Sens, pour être lu au peuple par les curés. La table des matières indique des sujets variés, parmi lesquels on retrouve les douze articles de la foi chrétienne, les œuvres de miséricorde corporelle, les dix commandements de Dieu, les péchés capitaux, la prière et les sacrements. Les explications du symbole et des commandements sont tirées de la *Somme-le-Roi*. Un religieux de l'ordre de Cluny y ajouta, en 1389, un choix d'exemples et de citations des docteurs. Il a été traduit en anglais et imprimé par Caxton. Sur ces éditions, voir J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 1434-1438; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 184; Hain, n. 14012-14017; Coppinger, part. I, p. 414; part. II, n. 5172-5181. Il était encore imprimé à Troyes, en 1622 et en 1743.

Un concile provincial, tenu à Lavaur en 1368, ordonna à tous les curés d'instruire leurs paroissiens, les jours de dimanches et de fêtes, sur les articles de la foi, les préceptes du décalogue, les péchés capitaux et tout ce qui est nécessaire au salut. Pour faciliter l'observation de ce décret, il publia à la suite un abrégé de la doctrine chrétienne à l'usage des curés et des clercs. Cet abrégé explique le symbole des apôtres et les sacrements, les vertus et les vices, les dons et les béatitudes, et enfin les commandements de Dieu. Mansi, t. XXVI, col. 484-493. Il fut suivi dans tous les diocèses de la Gascogne et du Languedoc. En 1401, l'évêque de Dax l'adopta dans son synode, mais avec de notables additions. Degert, *Constitutions synodales de Dax*, Dax, 1888, p. 76-82. Schilter, *Thesaurus*, etc., a édité encore un catéchisme allemand rimé du XIVe ou du XVe siècle, sur les commandements et les sacrements. Enfin, le docteur Nicolas Paulus a retrouvé un catéchisme par demandes et par réponses, du XIVe au XVe siècle, le *Fundamentum æternæ felicitatis*, qui a été imprimé à Cologne en 1509, Hain, n. 7396; il avait été signalé par Köcher, *Bibliotheca theologiæ symbolicæ et catecheticæ*, part. II, Iéna, 1749, p. 146, mais on le croyait perdu. *Ein verborengeglaubter Katechismus des ausgehenden Mittelalters*, dans le *Katholik*, octobre 1893, p. 382-384. Kunz l'a réédité. *Fünf Volks-und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter*, 2 vol., Lucerne, 1900.

II. AU XVe SIÈCLE ET AU XVIe AVANT LE PROTESTANTISME. — Les méthodes précédentes persévèrent, alors que d'autres catéchismes voient le jour et répandent de plus en plus parmi les fidèles l'instruction religieuse élémentaire. Nous grouperons les faits d'après les pays. — 1° *En France.* — Gerson (1363-1429) fut un véritable initiateur dans cette voie. Il avait compris qu'il fallait commencer la réforme de l'Église par l'instruction religieuse de la jeunesse et, étant chancelier de l'université de Paris, il catéchisait lui-même les enfants, dès 1409-1412, avant sa retraite à Lyon. Il écrivit un traité *De parvulis ad Christum trahendis*, *Opera*, Anvers, 1706, t. III, col. 277-291, pour justifier sa conduite et répondre aux calomnies de ses détracteurs. L'expérience lui avait fait sentir l'utilité d'un petit livre à mettre aux mains des enfants. Il s'en est expliqué, *Epist.*, II, *De reformatione theologiæ*, *Opera*, t. I, col. 124 : *Item forte expediret..., fieret per facultatem vel de mandato ejus aliquis tractatus super punctis principalibus nostræ religionis, et specialiter de præceptis, ad instructionem simplicium, quibus nullus sermo aut raro fit aut male fit.* Dans sa lettre au précepteur de Charles VII, *De considerationibus quas debet habere princeps*, n. 6, *Opera*, t. III, col. 234-235, il avait réduit les principaux points de la religion chrétienne aux douze articles du symbole, aux dix commandements de Dieu, aux conseils évangéliques, à l'oraison dominicale, aux sept vertus, aux sept dotes des bienheureux, aux sept dons, aux sept béatitudes et aux sept sacrements. Ces sujets furent exposés par lui dans son *Compendium theologiæ breve et utile*, *Opera*, t. I, p. 238-422, et une sorte de petit caté-

chisme intitulé : *L'ABC des simples gens, de très grande utilité et proufit*, ms. 1067 de la bibliothèque Mazarine, fol. 129-132. Gerson composa aussi, à l'usage des curés, son *Opus tripartitum de præceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi. Opera*, t. I, col. 425-450. Il y expliquait brièvement le *Credo*, les commandements de Dieu, les péchés à accuser en confession et l'art de bien mourir. Sur les éditions de cet ouvrage, voir J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 1557 ; Hain, n. 7651-7654 ; Coppinger, part. II, n. 2673-2680. Une traduction française a paru à Chambéry, en 1483, Coppinger, *ibid.*, n. 2681 ; et à Lyon en 1490. Hain, n. 7656. Retiré à Lyon, Gerson employa les dernières années de sa vie à catéchiser les enfants à l'église Saint-Paul. S'il n'eut pas d'imitateurs de son zèle, son activité catéchétique ne demeura pas toutefois stérile, car son *Opus tripartitum*, nous le verrons, fut adopté comme livre d'enseignement à la fin du XVe siècle et au cours du XVIe.

Mais auparavant d'autres catéchismes avaient été publiés en France. *L'ordinaire des chrétiens* avait été rédigé en 1464 « pour la consolation et la révocation des simples gens ». On y recommande la pratique des commandements et des œuvres de miséricorde, la manière de confesser les péchés et de s'en repentir par crainte de l'enfer, par espérance du paradis. G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 151-152 ; Coppinger, part. II, n. 2522-2525 ; Hézard, *Histoire du catéchisme*, p. 167-168. *L'art de mourir*, attribué à Matthieu de Cracovie, évêque de Worms, paraissait en français, in-4°, 1478. Il contient les réponses, tirées de l'Écriture, que le bon ange fait aux tentations suggérées aux hommes par le démon sur les sept péchés. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. I, col. 501-508 ; Hain, n. 1838-1840 ; Coppinger, part. II, n. 675. *Le trésor des humains*, 1482, traite « de la manière d'instruire les enfants en la foi catholique. » Il parle des lois chrétiennes, des divers états, de l'avènement de l'Antéchrist, des quinze signes du jugement et de la fin du monde, du bonheur des sauvés et des peines des damnés. Hézard, *op. cit.*, p. 167. *L'art de bien vivre et de bien mourir*, 1492, comprend plusieurs traités : 1° *L'art de bien vivre*, qui expose brièvement le dogme, explique l'*Ave Maria*, le *Pater*, le *Credo*, les commandements, les sept vertus, les sept dons du Saint-Esprit, les sept œuvres de miséricorde, les sacrements, les huit béatitudes et les quatre conseils évangéliques ; 2° un *Ars moriendi*, analogue à celui dont il a déjà été question ; 3° « léguillon de crainte divine pour bien mourir ; » 4° l'*Advénement de l'Antecrist*. Cf. Nisard, *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage*, 2e édit., Paris, 1864, t. II, p. 322-329 ; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 15 ; J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. I, col. 509-512 ; Hézard, *op. cit.*, p. 168-169 ; Hain, n. 1847 ; Coppinger, part. II, n. 680-682. Il n'était qu'une traduction de l'*Ars bene vivendi et moriendi*. Hain, n. 1843-1846 ; Coppinger, part. I, p. 52-53 ; part. II, n. 678, 679. Sur un *Livre de bien vivre*, voir Hain, n. 10151. *Le mirouer de bien vivre* reproduit le *Doctrinal de sapience* de Guy de Roye. Il est dit « ung traicté qui est moult profitable pour apprendre à bien mourir ». Ms. 1067 de la bibliothèque Mazarine, fol. 91-118. Sur le *Speculum artis bene moriendi*, voir Hain, n. 14911-14914. Les chanoines de Saint-Victor de Paris avaient formé un recueil de documents catéchétiques. Bibliothèque nationale de Paris, fonds français, n. 25548. Il débute par un *Speculum christianorum* divisé en quatre parties : ce qu'il faut faire et éviter, ce qu'il faut croire, le Septenaire, ce qu'il faut méditer. Viennent ensuite l'*Opus tripartitum* de Gerson et le *Lucidaire* d'Honorius d'Autun. On tirait de ces trois sources la doctrine chrétienne. La formation de la vie chrétienne se faisait au moyen du *Jardin amoureux*, de la *Vie de saint Victor de Marseille* et de l'*Histoire des trois morts et des trois vifs*. Un modèle de confession générale pour le jour de Pâques et un traité de Sénèque sur les vertus cardinales, traduit en français par Courtecuisse, terminaient cette petite encyclopédie catéchétique. Hézard, p. 169-170. Citons encore *La fleur des commandements de Dieu avec plusieurs exemples et autorités extraites tant des saintes Écritures que des docteurs et des anciens Pères*, Rouen, 1496 ; Paris, 1499, etc. Hain, n. 7131 ; Coppinger, part. II, n. 2522-2525 ; J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 1287-1288 ; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 79-80 ; *Le livre des bonnes mœurs*, traité sur les vertus et les états, par frère Jacques Legrant, augustin ; G. Brunet, *La France littéraire*, p. 109-110, et le *Livre des vertus*. G. Brunet, *op. cit.*, p. 114 ; Coppinger, part. II, n. 3624.

Cette littérature s'enrichit encore de l'appoint considérable des catéchismes de colportage. La deuxième et la troisième partie du *Compost ou Kalendrier des bergiers*, Paris, 1492, ajoutaient à des renseignements météorologiques et médicaux une somme des connaissances religieuses répandues dans le peuple au XVe siècle. On y trouve « l'arbre des vices et miroirs des pécheurs », les « peines d'enfer pour les pécheurs », décrites par Lazare ressuscité, la « science salutaire » ou l'oraison, comprenant le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les dix commandements de Dieu et les cinq de l'Eglise, le « jardin des vertus », qui donne la définition des vertus et des conseils pour les pratiquer, et après deux chansons, les « peines d'enfer pour ceux qui gardent les commandements du diable » et « l'eslite et fleurs des vertus », c'est-à-dire les vertus théologales. Des vignettes accompagnent ces leçons de morale. Cf. Hain, n. 5582-5589 ; Coppinger, part. I, p. 174-175 ; part. II, n. 1723-1725 ; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 52-53 ; J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 202-206 ; Ch. Nisard, *Histoire des livres populaires*, t. I, p. 90-99 ; Hézard, p. 162-165. On répandait aussi des miroirs de titres différents : *Le mirouer de l'âme*, imprimé vers 1498 ; J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, col. 1748 ; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 140-141 ; Coppinger, part. II, n. 4068 ; le *Speculum animæ peccatricis*, Hain, n. 14899-14910 ; Coppinger, part. I, p. 444 ; part. II, n. 5560-5567 ; trad. franç., Coppinger, part. II, n. 5568-5572 ; G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 141 ; J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, col. 1751-1752 ; le *Miroir de la rédemption de l'humain lignage*, dont le fond semble avoir été tiré du *Speculum humanæ salvationis*, poème latin, dont plusieurs manuscrits sont datés de 1324 et qui est le plus ancien monument de la xylographie jointe à la typographie. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. V, col. 476-483. Sur les éditions latines, françaises et flamandes, voir G. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle*, p. 141-142 ; Hain, n. 14922-14929 ; Coppinger, part. I, p. 445 ; part. II, n. 5580-5586. Ce *Speculum* a été utilisé plus tard pour un livret de colportage : *Le miroir du pécheur*, composé par des capucins missionnaires et imprimé encore au XIXe siècle, in-12, Épinal, 1828. On y expose l'état malheureux d'une âme tombée dans le péché mortel et d'un damné, aussi bien que l'état heureux orné de la grâce sanctifiante et celui des bienheureux dans le ciel. Le tout est représenté par des figures que Ch. Nisard, *op. cit.*, t. II, p. 24-34, tenait d'un prix inestimable. Ces images, colportées dans les missions pendant près de trois siècles, sont attribuées à Michel Le Nobletz (1577-1652), missionnaire breton ; elles sont généralement connues sous le nom d'*images du Père Maunoir*, jésuite, continuateur des travaux de Le Nobletz. Hézard, *op. cit.*, p. 166.

Les écrits catéchétiques de Gerson commencèrent à se répandre à la fin du XVe siècle. *L'ABC des simples*

gens était inséré dans le *Liber synodalis Ecclesiæ Lingonensis*, du xve siècle. L'*Opus tripartitum* était si apprécié par les évêques français, que plusieurs l'adoptèrent pour l'instruction des prêtres et des fidèles de leurs diocèses. Par une ordonnance datée de Paris du 20 février 1507, François de Luxembourg, évêque du Mans, obligeait ses curés à posséder un exemplaire de cet ouvrage, qu'il avait fait imprimer en latin et en français sous le titre : *L'instruction des curés pour instruire le pauvre peuple;* il leur recommandait d'en lire le texte au prône et accordait des indulgences à tous ceux qui avaient ce livre, le lisaient ou en entendaient la lecture. Hézard, p. 156-157. Des éditions postérieures, dont nous parlerons plus loin, y ajoutèrent diverses pièces, dont la plus importante est le *Liber Jesu Christi pro simplicibus*. Ce livret était déjà imprimé dans le *Manuale seu instructorium curatorum continens sacramenta Ecclesiæ et modum ea administrandi cum pluribus aliis documentis*, Lyon, 1505, fol. LXXXI-LXXXIII,v, à l'usage des diocèses de Clermont et de Saint-Flour. *Ibid.*, p. 340, 353-354. Ce *Livre de Jésus, en français, pour les simples gens*, contenait « la Patenostre », l'*Ave Maria*, le *Credo*, ou les douze articles de la foi, les dix commandements de la loi et les cinq de l'Église. Le texte de ces formules était accompagné de courtes explications. *Ibid.*, p. 158-160.

2° *En Espagne.* — Le concile, tenu à Tortose en 1429, indique les matières d'une doctrine chrétienne et ordonne d'en publier un *breve compendium*. Ce manuel expliquerait le symbole, l'oraison dominicale, le décalogue, la gloire du ciel et les peines de l'enfer en six ou sept leçons et serait commenté au peuple le dimanche. Can. 6, Mansi, t. XXVIII, col. 1147-1148 ; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. franç., t. XI, p. 163. Le concile de Tolède (1473), can. 2, assignait à l'enseignement du catéchisme les dimanches entre la Septuagésime et la Passion. Tous les curés devaient avoir à cet usage un cahier contenant le symbole, le décalogue, les sacrements et les différentes sortes de vices et de vertus. Mansi, t. XXXII, col. 385. Un carme, Jaume Montanyes, rédigea un *Espeio de bien vivir* et un *Tratado de adjudar à bien mourir*. Notons le *Catechismo pro Judæorum conversione ad. J.-C. fidem facile expedienda*, s. l. n. d. (Séville, vers 1478), du cardinal Pierre Gonzalez de Mendoza.

3° *En Allemagne.* — Le premier catéchisme allemand qui ait été imprimé, en 1470, est le *Christenspiegel*, composé en bas-allemand par le frère Dederich (Thierry Kölde), minime de Munster et célèbre prédicateur. Il expose ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire pour bien vivre et bien mourir. Il fut très populaire et eut de nombreuses éditions : Cologne, 1480, 1501, 1508, 1514, 1589, 1598; Anvers, 1614; Cologne, 1708. Il a été réédité par Moufang, *Katholische Katechismen des sechszehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache*, Mayence, 1881. Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, trad. franç., Paris, 1887, t. I, p. 34-35. Cet historien signale encore, p. 37-40, deux autres catéchismes de cette époque : le *Guide de l'âme*, et la *Consolation de l'âme* (*Seelentrost*). Ce dernier a été imprimé, de 1474 à 1491, en plusieurs dialectes et en plusieurs endroits. Hain, n. 14581-14583; Coppinger, part. II, n. 5334-5344. Une *Tafel des christlichen Lebens*, rédigée vers 1480, a été publiée par Wahlmann, *Deutschlands katholische Katechismen*, Munster, 1894, p. 61 sq. Marc de Lindauwe a composé une explication du décalogue, *Die zehn Gebote*, etc., Venise, 1483; Strasbourg, 1516, 1520 ; cf. Hain, n. 7513; Coppinger, part. II, n. 2648 ; elle a été rééditée par Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15 Jahrhunderts*, Leipzig, 1875, t. I, p. 42 sq. Henri de Langenstein, fondateur du gymnase de Vienne, a fait des traités sur l'oraison dominicale, le salutation angélique et le symbole des apôtres. Nicolas d'Inkelspuel a exposé toutes les parties du Septenaire. Elles sont contenues aussi dans le *Liber de eruditione Christi fidelium* du dominicain Jean Herolt. Hain, n. 8516-8522 ; Coppinger, part. I, p. 253-254. Jean Nider, en faisant l'apologie des fourmis et de leurs mœurs, *Formicarius*, enseignait au peuple la morale chrétienne. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, col. 72-73 ; Hain, n. 11830-11833 ; Coppinger, part. I, p. 350-351. Il a aussi expliqué longuement les préceptes du décalogue : *Præceptorium legis sive expositio decalogi*. Hain, n. 11780-11796 ; Coppinger, part. I, p. 349 ; part. II, n. 4411-4415. Henri de Herpf, O. M., a composé un *Speculum aureum decem præceptorum Dei;* ce sont des sermons. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 130 ; Hain, n. 8523-8526 ; Coppinger, part. I, p. 254. Le chartreux hollandais, Gérard de Stredam, dans son *Pastoral*, a traité des sept sacrements, des vertus et des vices et du décalogue. Coppinger, part. II, n. 5587, 5588, signale un *Spiegel der Conscientien*. On publiait d'autres miroirs encore : *Spiegel der Tugenden*, Hain, n. 14952; *Spiegel der armen sündigen Seelen*, Hain, n. 14949, 14950; *Spiegel des Menschen*, Hain, 14952; *Spiegel der Sitten*, Hain, n. 14944; *Spiegel des Sünders*, Hain, n. 14945-14948, 14951 ; Coppinger, part. I, p. 446; part. II, n. 5590. N'oublions pas les nombreuses éditions de l'*Ars moriendi*, en latin, Hain, n. 1831-1835; Coppinger, part. II, n. 667-670; en allemand, Hain, n. 1836, 1837 ; Coppinger, part. II, n. 671-674 ; en flamand, Hain, n. 1841, 1842; Coppinger, part. II, n. 677 ; en italien, Coppinger, part. II, n. 676 ; cf. part. I, p. 52 ; sans parler des éditions françaises déjà citées. Pour l'explication de l'oraison dominicale, voir Falk, *Der Unterricht des Volkes in den katechetischen Hauptstücken am Ende des Mittelalters. Die Paternoster-erklärungen, 1482-1520*, dans *Historisch-politische Blätter für das kathol. Deutschland*, Munich, 1892, p. 108, 553-560, 684-694. La partie la plus développée des catéchismes de cette époque était celle qui concernait le décalogue, les vices et les vertus. Pour préparer les fidèles à se bien confesser, on insistait sur les devoirs à remplir et sur les fautes à éviter, l'examen de conscience roulant sur les péchés d'omission et de commission. Cf. J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15 Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther*, Leipzig, 1855, t. I (les commandements de Dieu).

4° *En Italie.* — Un *Libretto de la doctrina christiana*, usité en Italie à la fin du xve siècle, offrait aux jeunes gens une explication des dix commandements, des douze articles de la foi, des sept sacrements et de toute la série du Septenaire. Savonarole (1495) a publié : *Expositio orationis dominicæ*, en latin et en italien, Hain n. 14444-14447; Coppinger, part. I, p. 429; part. II, n. 5296-5298; *Expositione sopra l'Ave Maria;* Hain, n. 14448, 14449; une explication du décalogue et une règle pour discerner les péchés mortels des véniels. *Opuscula*, in-24, Leyde, 1633. Le *Lucidaire* était imprimé à Venise en 1408. Hézard, *op. cit.*, p. 171-172.

5° *En Angleterre.* — Le *Doctrinal de sapience* était imprimé en 1489; le *Manipule des curés* en 1502; le *Calendrier des bergiers* en 1503; l'*Art de bien vivre* en 1505; le *Speculum christiani*, en anglais et en latin, Londres, s. d., Hain, n. 14914; Coppinger, part. I, p. 444-445 ; part. II, n. 5573-5575.

6° *Catéchismes des humanistes.* — Certains humanistes recommandaient chaudement l'instruction des enfants. Cf. Jacques Wimpheling, *De adolescentia*, 1500; Érasme, *Paraphrases in N. T.*, Berlin, 1777, p. XXVII ; *Opera*, Leyde, 1706, t. VII, préface non paginée. Érasme lui-même publia une sorte de catéchisme sous le titre : *Christiani hominis institutum*, 1514. *Opera*, Leyde, 1704, t. V, col. 1357-1359. Jean Colet rédigea pour son école Saint-Paul un manuel de religion, qui traite de la foi et de la pénitence, de l'eucharistie et des fins dernières.

Ce *Catechyzon* a été édité par J. H. Lupton, *A live of John Colet*, Londres, 1887, p. 286 sq. Érasme l'a traduit en vers hexamètres. Overall l'a traduit en anglais : *ABC, with the catechism*, 1640, et cette traduction, usitée à l'école Saint-Paul, a été réimprimée en 1687. Pierre Triton Athesinus avait écrit en allemand un ouvrage d'enseignement pareil à celui de Colet : *Enchiridion*, 1513. Cf. *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs und Schulgeschichte*, 1898, t. VIII, p. 264 sq. Ces catéchismes ont été reproduits, les deux premiers en entier et le dernier par extraits, par Cohrs, *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XXIII.

III. Catéchismes protestants. — Quand la Réforme protestante commença, l'instruction religieuse des enfants préoccupait déjà les esprits, et il n'est pas vrai de dire que les protestants en ont eu l'initiative. Il est juste de reconnaître leur zèle à répandre cette instruction et à multiplier les catéchismes. Mais ils avaient été devancés dans cette voie par d'autres hérétiques, dont ils furent les imitateurs. — 1° *Catéchismes des vaudois et des frères bohêmes.* — Les vaudois avaient des *Interrogacions memors*, qui servirent de modèle aux *Kinderfragen* des frères bohêmes. Luther connut ce dernier catéchisme en 1523 et il en prit occasion de publier ses premiers écrits catéchétiques. Le catéchisme des frères bohêmes, simplement traduit ou diversement remanié, a servi à l'enseignement dans plusieurs communautés protestantes. Les textes se trouvent dans Köcher, *Catechetische der Waldenser*, Iéna, 1768; G. von Zezschwitz, *Die Katechismen der Waldenser und bömischer Brüder*, Erlangen, 1863; J. Müller, *Die deutschen Katechismen der bömischer Brüder*, dans *Monumenta Germaniæ pædagogica*, Berlin, 1887, t. IV. Un premier remaniement, fait à Magdebourg en 1524, a été traduit en suédois. Le texte est reproduit *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XX, p. 3 sq. Un autre remaniement fait à Saint-Gall en 1527 est dans *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XXI, p. 203 sq. L'édition de 1608 et l'abrégé, fait de 1600 à 1615, ont été réimprimés à Prague en 1878 et en 1895 par ordre du sixième synode général de l'Église évangélique. Les textes sont reproduits *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. IV, p. 211 sq., 296 sq.

2° *Nombreux essais de catéchisme qui dans l'Église évangélique ont précédé l'Enchiridion de Luther.* — Luther, ayant organisé des catéchismes pour les enfants, demanda à quelques-uns de ses disciples de composer un manuel. Pour répondre au désir du maître, beaucoup se mirent à l'œuvre et la plupart des essais tentés en latin ou en allemand sont reproduits dans *Monumenta Germaniæ pædagogica*, Berlin, 1900-1902, t. XX-XXIII, par les soins de Cohrs et sous le titre : *Die evangelische Katechismusversuche vor Luther's Enchiridion.* Le t. XX comprend les essais entrepris de 1522 à 1526 : 1° quelques parties d'un catéchisme; 2° la traduction allemande du catéchisme des frères bohêmes; 3° l'*Enchiridion* de Mélanchthon, en latin et en allemand, 1523; 4° des *Scholien* du même auteur; 5° Eustasius Karmel, *Evangelisch Gesetz, eine Synopsis der Bergpredigt für den häuslichen Unterricht*, 1524; 6° la revision du catéchisme bohême, faite à Magdebourg; 7° J. Agricola, *Kurze Verfassung des Spruches Matth.*, XVI, *13 sq.*, *eine kleine Musterkatechese*, 1525; 8° une courte explication des dix commandements en latin et en allemand; plus tard, elle devint la table catéchétique, imprimée à Strasbourg, s. d., et contenant en outre le *Credo*, le *Pater* et l'*Ave Maria*; 9° la table de Zurich, sur les commandements, pour la confession; 10° Valentin Ickelsamer, *Ein ernstlich und wunderlich Gesprech zwayer Kinder*, 1525; 11° Hans Gerhart, *Schöne Frage und Antwort*, dialogue, 1525; 12° la revision des *Kinderfragen* des frères bohêmes, faite à Wittemberg; 13° *Das Büchlein für die Laien und die Kinder*, 1525; 14° J. Toltz, *Handbüchlein für junge Christen*, 1526; 15° J. Bader, *Gesprächbüchlein*, qui est réellement le premier catéchisme de l'Église évangélique. Le t. XXI contient les essais de 1527 et de 1528; 16° Agricola, *Christliche Kindersucht*, rédigé pour l'école d'Eisleben en latin et en allemand; le texte latin est l'édition originale; 17° Capito, *Kinderbericht*, destiné à l'enseignement organisé à Strasbourg dès 1527 et zwinglien; cf. A. Ernst et J. Adam, *Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution*, Strasbourg, 1897, p. 23-36; 18° catéchisme de Saint-Gall, remaniement des *Kinderfragen* des frères bohêmes; 19° Pierre Schultz, *Katechismus*, dont l'édition est meilleure que celle de Kawereau; 20° *Sprüche* de Mélanchthon; 21° Agricola, *Hundertdreissig Fragstücke;* c'est un extrait de son précédent ouvrage en bas allemand; une édition en haut allemand, comptant 156 questions, n'est pas l'œuvre d'Agricola; 22° Gaspard Gräter, *Katechesis*, destinée à l'école d'Heilbronn; 23° une refonte du *Laienbüchlein*, faite à Wittemberg en 1529. La plupart de ces textes avaient déjà été réédités. Le t. XXII reproduit les essais de 1528 et de 1529 : 24° de Wenzel Linck, un prêche sur la cène, fait en 1528 pour la première communion des enfants; 25° un fragment d'Étienne Roth sur les trois premiers commandements de Dieu, et le *Katechismus* rédigé par ordre de Bugenhagen pour la ville de Brunswick; 26° Conrad Salm, prédicateur à Ulm, *Christl. Unterweisung*, de 1528 ou de 1529; 27° J. Brentz, *Fragestücke des christlichen Glaubens*, 1529; 28° Otto Braunfel, *Catalogi virorum illustrium*, etc., *Hedenbüchlein*, 1527, en latin et en allemand, sept livres sur les hommes et les femmes de la Bible; *Catechesis puerorum*, 1529; comme l'auteur était maître d'école au couvent des carmes de Strasbourg, son catéchisme a été fait pour les écoles catholiques; 29° Hegendorfer, *Paræneses*, 1529; 30° un ouvrage antérieur du même écrivain, *Christiana institutio*, 1526; *Morum et honestatis præcepta;* et *Tabulæ* de la *Brevis institutio* de l'humaniste Jean Pinicianus; 32° *Præcepta ac doctrina D. N. J. C.*, choix de sentences évangéliques fait peut-être par Pinicianus pour les écoles de latinité; 33° *Unterricht des Glaubens* du prédicateur de la cour, Gaspard Lœner. Le t. XXIII de la même collection contient les *Undatierbare Katechismusversuche und zusammenfassende Darstellung* de la publication de Cohrs. Les essais non datés sont : 34° J. Œcolampade, *Frag und Antwort in Verhörung der Kinder*, dont la première édition datée est de 1537; mais celle-ci a été précédée de plusieurs autres et l'ouvrage est de 1525 ou de 1526; il a été revu et remanié plusieurs fois, par exemple par Mykonius en 1544 et par Grynäus; 35° J. Toltz, *Wie man junge Christen in drei Hauptstücken kurz unterweisen soll;* 36° J. Zwick, réformateur de Constance, explications du *Pater noster* et du *Credo*, dont la dernière est de 1529 ou 1530; 37° *Funf Abendmahlsfragen* de Luther; elles ont été rédigées en 1523 peut-être pour les premiers communiants; avec un formulaire de questions de Juste Menius (1525) et un autre par Briesmann, Speratus et Poliander pour les premiers communiants de la Prusse (1526); 38° Benoît Otho, extraits constituant un livre de lecture en latin, 2e édit. par Luc Otho, 1527, empruntés en partie à l'*Enchiridion* de Mélanchthon; 39° Valentin Krautwald, deux lettres de 1526 et 1527, et trois dissertations non datées : *Catechesis; Canon generalis super his quæ spectant ad catechismum Christi; Institutiuncula* sur les sacrements. Knoke, *Der evangelische Katechismusliteratur bis 1525*, dans *Halte was du hast* de Saclisse, t. XXIV, p. 506-518, a complété la publication de Cohrs, en indiquant de nouvelles éditions des *Kinderfragen* des frères bohêmes et l'ouvrage de Hans Gerard Wagmeyster de Kytzingen, *Schrift über den rechten Glauben und seine Frucht*, 1522. Sur toute cette matière, lire les vues d'ensemble de Cohrs, *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XXIII.

3° *Catéchismes de Luther.* — Luther se prépara lui-même peu à peu à son œuvre catéchétique. Il expliqua d'abord dans ses sermons l'oraison dominicale et le décalogue; il publia ensuite de courtes expositions des commandements, du symbole et du *Pater*, et un petit livre de prières pour se préparer à la confession. Dans sa *Deutsche Messe*, 1525, il exprima ses idées sur l'enseignement catéchétique. En 1526, il adopta, comme livre officiel d'instruction religieuse l'ouvrage paru l'année précédente à Wittemberg en haut et bas allemand, *Eyn Bökeschen vor de Leyen unde Kinder. Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. xx, p. 200 sq. En 1528, il prêcha encore sur les matières catéchétiques. En 1529, il mit en tableaux sa *Kurze Auslegung der zehn Gebote*, puis, dans une seconde série, la confession et les sacrements de baptême et d'eucharistie. Ces tableaux, rédigés en bas allemand, formèrent la première édition du petit catéchisme. Cf. Mönckeberg, *Die erste Aufgabe von Luthers kleinen Katechismus*, 2e édit., Hambourg, 1868. Le grand catéchisme parut la même année en plusieurs éditions et en deux traductions latines. La troisième édition du petit catéchisme, publiée le 13 juin 1529, fut intitulée : *Enchiridion*. Elle fut rééditée du vivant de Luther en 1531, 1535, 1536, 1537, 1539, 1542. Plusieurs de ces rééditions ont été réimprimées de nos jours. Il parut encore en 1529 à Wittemberg deux remaniements latins du petit catéchisme. Juste Jonas en fit une troisième traduction latine en 1539. Ce livre, traduit en grec par J. Mylius, a été imprimé à Bâle, 1558, 1564, 1572. Les catéchismes de Luther ont eu d'innombrables éditions; ils ont été adoptés pour l'enseignement religieux et ils sont aujourd'hui encore en usage, non seulement en Allemagne, mais aussi dans tous les pays de l'Europe et de l'Amérique qui ont des Églises protestantes. D'autres communions que la luthérienne les ont suivis et les suivent encore. On les a expliqués et commentés très souvent.

Sur les éditions et les commentaires, voir *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. x, p. 130-135, 139-162 (avec une riche bibliographie); Knoke, *Ausgaben des Lutherschen Enchiridion bis zu Luthers Tode und Neudruck der Wittenberger Ausgabe*, Stuttgart, 1903; O. Albrecht, *Zur Bibliographie und Textkritik des kleinen Lutherischen Katechismus*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuch.* de W. Friedensburg, Berlin, 1904, t. i, fasc. 3, p. 51-82; L. Emery, *Introduction à l'étude de la théologie protestante*, Lausanne, Paris, 1904, p. 666-667.

4° *Autres catéchismes protestants du* XVIe *siècle.* — L'immense succès du catéchisme de Luther n'arrêta pas la publication de nouveaux livres d'enseignement, même parmi les luthériens. Les autres sectes eurent aussi les leurs. Signalons seulement les principaux : Bucer, *Katechismen*, Strasbourg, 1534, 1537; cf. A. Ernst et J. Adam, *Katechetische Geschichte des Elsasses*, Strasbourg, 1897; la confession de Bohême de 1535 définissait le catéchisme : *catholica et orthodoxa Patrum doctrina*, et déclarait que le décalogue, la foi apostolique ou le symbole de Nicée et l'oraison dominicale devaient être enseignés aux enfants et constituaient les matières de la science suffisante au pieux chrétien, a. 2, *Confessio fidei ac religionis*, 2e édit., 1558, p. 18-19; le catéchisme de Bucer remanié en 1545 dans le sens zwinglien, devint le catéchisme de Berne, traduit lui-même en français en 1552, revu encore en 1581 et longtemps employé; J. Other, *Katechismus*, Aarau, 1530; Léon Juda, *Grosser Katechismus*, Zurich, 1534; *Kleiner Katechismus*, Zurich, 1535; le premier de ces catéchismes a été réédité en langue moderne par Grob, 1836; Megander (Caspar Grossmann), *Kurze christliche Auslegung*, Berne, 1536. Calvin, de son côté, publia deux catéchismes en français, l'un en 1537, l'autre en 1542; ils furent tous deux traduits en latin, 1538, 1545. L'un d'eux a été traduit en grec par Henri Étienne. Voir col. 1383, 1390; cf. Billiet et Dufour, *Le catéchisme français de Calvin*, Genève, 1878. Le catéchisme de Calvin a été discuté par Feuardent, *Examen catechismi calviniani*, Paris, 1600; 2e édit., plus complète, 1601. Bullinger, *Summe christlicher Religion*, 1556; deux calvinistes, Ursinus et Olevian, publièrent en 1563 à Heidelberg le *Katechismus Heidelberger*, qui fut répandu en Suisse, en Autriche et en Hollande; trad. française, 5e édit., Berne, 1753; cf. A. Wolters, *Der Heidelberger Catechismus in seiner ursprünlichen Gestalt, nebst der Geschichte seiner Textes im Jahre 1563*, Bonn, 1864; Niepmann, *Der Heidelberger Katechismus von 1563*, Elberfeld, 1866; M. A. Goossen, *Der Heidelbergsche Catechismus*, Leyde, 1890; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. x, p. 164-173. En 1568, parut à Schaffhouse le catéchisme du doyen Ulmer. G. Peucer, gendre de Mélanchthon et professeur à Wittemberg, fit publier par la faculté de théologie de cette ville un nouveau catéchisme qui fut mis aux mains des étudiants des écoles latines et des gymnases et qui servit d'introduction aux études théologiques. Sa doctrine sur l'eucharistie souleva de violentes récriminations de la part des théologiens de Brunswick et d'Iéna. Cf. Klose, *Der cryptocalvinistiche Catechismus*, 1856. F. Fricke, *Drei reformite Katechismen des 16 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1900, t. xxii, p. 304-313, a signalé les trois catéchismes suivants : Ochino, *Il catecismo*, in-8°, Bâle, 1561; J. Bilsten, *Catechesis*, en 14 chapitres; G. Altenrath, *Ubiquitistische Katechismus*, 1596. Drusius publia un petit catéchisme en hébreu, en grec et en latin : תַּרְגּוּם, *hoc est, Catechesis sive prima institutio aut rudimenta religionis christianæ, ebraice, græce et latine explicata*, Leyde, 1591. Socin avait publié : *Christianæ religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones quam vulgo catechismum vocant*, dans la *Bibliotheca fratrum polonorum*, t. i, p. 651 sq. Les sociniens eurent encore : *Catechesis et confessio fidei cœtus per Poloniam congregati*, Rackow, 1574. En Italie, Jean de Valdès composa probablement en italien, vers 1535, un catéchisme qui a été traduit en latin, en polonais, en allemand, en anglais, en français et en espagnol. Une réédition en a été faite par Ed. Böhmer, *Instruccion cristiana para los niños*, Bonn, 1883. Vermigli publia un *Catecismo, ovvero espositione del symbolo apostolico*, Bâle, 1546. L'Église établie d'Angleterre eut son catéchisme introduit dans le *Prayer book* de 1549 à 1661 comme préparation à la confirmation. Voir t. i, col. 1289-1291. Elle s'en sert encore aujourd'hui : *The catechism of the Church of England*. J. Palmer en a donné une explication, *The Church catechismus*, qui est aussi en usage. Il est annoté par J. H. Blunt, *The annotated book of common prayer*, 2e édit., in-4°, Londres, 1890, p. 431-436. L'introduction qui précède, p. 428-430, nous apprend qu'on l'a attribué à Alexandre Nowell, auteur d'un plus grand catéchisme en latin, 1570, réédité à Oxford en 1835 et 1844, qui y a collaboré. L'évêque de Rochester, Poynet, qui en 1552 a publié un catéchisme en latin et en anglais, et Goodrich, évêque d'Ely, ont participé à sa rédaction. Overall et d'autres y ont fait des additions. Plusieurs des premiers catéchismes protestants figuraient à l'Index du concile de Trente. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. i, p. 126, 139, 191, 240-241, 420, 522, 539.

5° *Quelques catéchismes protestants des siècles suivants.* — M. Bäumlein, *Zuricher Katechismus*, 1609, réédité à Zurich jusqu'en 1839, mais depuis lors officiellement abandonné; il avait été commenté pour les prédicateurs par Salomon Vögelin, *Praktische Erklärung des Zuricherischen Catechismus*, Zurich, 1816; *Catechesis Racoviensis, seu liber socinianorum primarius*, 1609; trad. latine du texte polonais de 1605; trad. alle-

mande en 1608; 2 in-8°, Francfort et Leipzig, 1739; Spener, *Erklärung der christlichen Lehre,* 1677 (pour les piétistes); réédité encore, Berlin, 1852; *Tabulæ catecheticæ,* Francfort-sur-le-Main, 1683; *Dresdener Kreuz Katechismus,* 1688; réédité par Langbein, Dresde, 1854. Robert Barclay composa en 1667 le catéchisme des quakers; le socinien Balthasar Bekker, *De vaste spysen der Volmaakten,* 1670; l'antitrinitaire Jean Bidde fit deux catéchismes qui furent brûlés de la main du bourreau. De nouvelles méthodes furent inaugurées : Jean Laurent de Mosheim, *Sittenlehre der heiligen Schrift,* 1735; J. B. Basedow, *Abhandlung vom Unterricht der Kinder in der Religion,* 1764; *Grundriss der Religion.* L'influence de Kant se fit sentir dans J. P. Miller, *Anweisung zur Katechisierkunft; Unentbehrliche Exempel zum katechisieren;* J. C. Dolz, *Katechetische Unterredungen über religiöse Gegenstände,* Leipzig, 1795; G. F. Dinter, *Katechetische Jugendbelehrungen,* Leipzig, 1805; *Katechismus der christlichen Lehre,* 1790, employé dans les églises et dans les écoles du Brunswick. Au XIXe siècle, la plupart des cantons suisses ont adopté de nouveaux catéchismes, plus ou moins influencés par le rationalisme, notamment le *Zuricher Katechismus* de 1832; les pasteurs choisissent comme livre d'enseignement parmi de nombreux catéchismes particuliers celui qui leur plaît. Les congrégationalistes anglais emploient le catéchisme de Palmer († 1813), *A catechism for protestant dissenters,* et dans leurs écoles, celui de Stowell, remanié en 1892 par Fairbairn, *A short catechismus for use in congregational Sunday Schools,* Londres. L'Église presbytérienne d'Angleterre et l'Église écossaise se servent du petit catéchisme de Westminster rédigé en 1647, sous le titre : *The humble advice of the assembly of divines.* Un catéchisme plus étendu, *larger,* parut sous le même titre, Londres, 1647. Tous deux ont été traduits en latin, Édimbourg, 1659. Les écoles du dimanche ont à leur usage divers catéchismes élémentaires. Un anglican Vernon Staley a rédigé un catéchisme particulier : *The catechism of the catholic religion,* Oxford, 1895. Le concile national de l'*Evangelical Free Church* a fait rédiger par un comité, composé de membres de diverses sectes, un catéchisme commun : *An evangelical Free Church catechism for use in home and school,* Londres, 1898. Osterwald avait publié, en 1702, un grand catéchisme, dont il a extrait un petit catéchisme, Genève, 1734. Cf. L. Gonin, *Les catéchismes de Calvin et d'Osterwald, étude historique et comparative,* Montauban, 1893. Le petit catéchisme d'Osterwald a été employé à Neuenbourg peu après son apparition, et à Genève en 1788. Il a été retouché au début du XIXe siècle par Waadt, *Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme,* Genève, 1803. On en a fait une traduction romanche. Les réformés français l'emploient dans son état primitif, ou sous la forme remaniée de 1803. Paul Rabaud a publié un *Précis du catéchisme d'Osterwald,* 2e édit., Paris, 1856; reproduit par Montandon, *Étude sommaire de la religion chrétienne,* et *Précis annoté du catéchisme d'Osterwald.* Autres catéchismes protestants en français : J. Vernes, *Catéchisme destiné particulièrement à l'usage des jeunes personnes qui s'instruisent pour participer à la sainte cène,* in-8°, Genève, 1774; Boissard, *Manuel des catéchumènes à l'usage de la jeunesse des communions évangéliques,* Paris, 1822; *Précis de la doctrine chrétienne, exposée par le texte de l'Écriture sainte,* par les pasteurs de l'Église évangélique de Paris, 3e édit., Paris, Strasbourg, 1827; A. de Stackelberg, *Résumé de la doctrine chrétienne évangélique. Prières et méditations,* Nancy, s. d.; R. Cuvier, *Catéchisme des doctrines distinctives de l'Église évangélique protestante et de l'Église catholique romaine,* Paris, s. d. (1845); trad. allemande, in-12, Strasbourg, 1848; Bugnoin, *Catéchisme de l'Église du Seigneur,* 3e édit., Saint-Denis, 1862; F. H. Hærter, *Manuel de la doctrine chrétienne ou explication du catéchisme de Luther,* trad. franç., par des pasteurs du Ban-de-la-Roche, 1864; 4e édit., 1885; 6e édit., Paris, Rothau, 1900; Bonnefon, *Nouveau catéchisme élementaire,* 14e édit., Alais, 1900; A. Decoppet, *Catéchisme populaire,* Paris, 1898, 1901; ce pasteur a publié en 1875 un catéchisme plus étendu; C. E. Babut, *Cours de religion chrétienne,* 6e édit., Paris, 1897; E. Nyegaard, *Catéchisme à l'usage des Églises évangéliques,* 13e édit., Paris, 1900; N. Lamarche, *Cours d'instruction religieuse, chrétienne, protestante,* Paris, 1900; R. Holland, *Court exposé de la religion chrétienne,* Paris, 1886; *Catéchisme de Montbéliard; Catéchisme biblique élémentaire,* par un pasteur, Privas, 1897; Wilfrid Monod, *Essai de catéchisme évangélique,* Paris, 1902. L'Église libre d'Italie se sert de G. F. Meille, *Il catechismo ossia sunto della dottrina cristiana secondo la parola di Dio,* 6e édit., Florence, 1895. Les vaudois ont aussi des catéchismes modernes : *Catechismo della Chiesa evangelica waldese o manuale d'istruzione cristiana ad uso dei catecumeni di della Chiesa,* Florence, 1866; *Catechismo evangelico ossia sunto della dottrina cristiana,* Florence, 1895. Les protestants américains ont aussi des catéchismes nouveaux : *Evangelical catechism,* en allemand et en anglais; Ph. Schaff, *Christliche Katechismus,* Philadelphie, 1862; *Little Lamb's catechism,* Knowille. Les sectes américaines ont chacune leur catéchisme. Voir t. I, col. 1078. Les mennonites allemands ont celui d'E. Weydemann, *Katechismus zum Gebrauch der Taufgesinnter,* 2e édit., Krefeld, 1878. Les mormons se servent d'Elder, *Catechism for children,* in-12, Salt Lake city, 1888.

Les catéchismes protestants ont été l'objet de nombreuses études. Nous ne signalerons ici que les principaux ouvrages historiques : Langemack, *Historia catechetica,* 1729-1740; Köcher, *Catechetische Geschichte der Reformierten Kirchen,* Iéna, 1756; R. Neumann, *Der evang. Religionsunterricht im Zeitalter der Reformation,* Berlin, 1899. En dehors des *Monumenta Germaniæ pædagogica,* t. XX-XXIII, d'anciens catéchismes protestants sont reproduits par J. Hartmann, *Aelteste katechetische Denkmale der evang. Kirche,* Stuttgart, 1844; G. Kowerceau, *Zwei älteste Katechismen der lutherischen Reformation* (ceux de Schultz et de Hegendorf), Halle, 1890; Bodemann, *Katechetische Denkmale der evang. luth. Kirche,* Harbourg, 1861. Pour les plus récents travaux, on peut consulter le *Theologischer Jahresbericht,* Brunswick, 1881-1903, t. I, p. 289-292 t. II, p. 361-364; t. III, p. 332-334; t. IV, p. 324-326; t. V, p. 407-415; t. VI, p. 407-413; t. VII, p. 399-406; t. VIII, *Praktische Theologie,* p. 4-10; t. IX, p. 449-457; t. X, p. 426-440; t. XI, p. 458-482; t. XII, p. 457-466; t. XIII, p. 486-491; t. XIV, p. 490-499; t. XV, p. 479-495; t. XVI, p. 638-660; t. XVII, p. 677-704; t. XVIII, p. 617-642; t. XIX, p. 775-804; t. XX, p. 1117-1149; t. XXI, p. 1086-1123; t. XXII, p. 1243-1282.

Aux catéchismes protestants rattachons ceux de quelques sectes indépendantes : *Principes fondamentaux de la religion des théophilanthropes ou adorateurs de Dieu et amis des hommes, concernant l'exposition de leurs dogmes, de leur morale et de leurs pratiques religieuses, avec une instruction sur l'organisation et la célébration du culte,* in-18, Rouen, an VI, 1798; abbé Chatel, *Catéchisme à l'usage de l'Église catholique,* 1840; les vieux catholiques eurent leurs catéchismes propres : *Kleiner katholischer Katechismus von der Unfehlbarkeit; ein Büchlein von einem Vereine katholischer Geistliche,* condamné par le Saint-Office, le 31 juillet 1872; *Katholischer Katechismus herausgegeben im Auftrage der altkatholischen Synode,* condamné aussi par le Saint-Office, le 6 décembre 1876; un autre catéchisme vieux-catholique en français, intitulé : *Catéchisme catholique,* Berne, 1876, a été l'objet d'une pareille condamnation, le 12 juillet 1877; un *Premier catéchisme ou abrégé de la doctrine chrétienne pour ceux qui commencent* est contenu dans *Liturgie de l'Église catholique gallicane,* par H. Loyson, 6e édit., Paris, 1891.

IV. Catéchismes catholiques du XVIe siècle après 1517. — Après l'apparition du protestantisme, les catholiques rivalisèrent de zèle avec les protestants pour l'enseignement élémentaire de la doctrine chrétienne, et les catéchismes catholiques se multiplièrent sous toutes les formes. La Compagnie de Jésus, qui fut instituée

pour s'opposer aux progrès du protestantisme, obligea ses membres à s'adonner à l'enseignement de la doctrine chrétienne. Saint Ignace et saint François de Borgia catéchisaient les enfants à Rome, et saint François-Xavier commença par le catéchisme l'évangélisation de l'Inde.

I. AVANT LE CATÉCHISME ROMAIN. — 1° *En Allemagne.* — Érasme avait composé en 1533 à Fribourg-en-Brisgau son *Symbolum sive catechismus,* qui comprend six catéchèses dialoguées, dont les cinq premières expliquent le symbole, et la sixième, les préceptes du décalogue et l'oraison dominicale. *Opera omnia,* Leyde, 1704, t. v, col. 1133-1196. Georges Wicelius (Witzel) fit paraître en 1535 son *Catechismus Ecclesiæ : Lerc und Handlung des heiligen Christenthums,* sous forme dialoguée, qui eut de nombreuses éditions et fut traduit en saxon par Lambert, abbé de Balven, en 1550. Il rédigea à Berlin, en 1539, ses *Quæstiones catechisticæ, lectu jucundæ simul et utiles,* souvent imprimées, notamment à Mayence en 1541. En 1542, il édita à Mayence : *Catechismus. Instructio puerorum Ecclesiæ;* ce petit catéchisme débute par des récits bibliques; il contient ensuite une courte explication du symbole, de l'oraison dominicale, des commandements et des sacrements; sa traduction allemande est reproduite par Moufang, *Katholische Katechismen des 16 Jahhrunderts in deutscher Sprache,* Mayence, 1881. Wicelius avait publié un grand catéchisme : *Catechisticum examen christiani pueri ad pedes catholici præsidis,* Mayence, 1541, 1545, reproduit par Moufang, *op. cit.,* p. 472-538. Enfin, en 1560, il édita : *Newer und kurtzer Catechismus, christliche und gewisse Unterrichtung der jungen Christen.* Le dominicain Jean Dietenberg est l'auteur du *Catechismus. Evangelischer Bericht und christliche Unterweisung der fürnehmlichsten Stück des waren heyligen christlichen Glaubens,* Mayence, 1537, souvent réédité et encore par Moufang, p. 1-105. Cf. Moufang, *Die Mainzer Katechismen,* Kirchheim, 1877, p. 22 sq.; H. Wedewer, *Johannes Dietenberger,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 188 sq., 416.

Jean Gropper fit successivement trois catéchismes. Un petit, intitulé : *Capita institutionis ad pietatem ex S. Scripturis et orthodoxa catholicæ Ecclesiæ doctrina et traditione excerpta,* Cologne, 1546, était destiné à l'usage de son école de Saint-Géréon. Il le développa en allemand sous ce titre : *Hauptartikell christlicher Underrichtung zur Gotseligkeit,* etc., Cologne, 1547, et dans Moufang, *op. cit.,* p. 243-316. Son grand catéchisme a ce titre : *Institutio catholica, elementa christianæ pietatis succincta brevitate complectens,* etc., Cologne, 1550; il était destiné aux ordinands et aux prêtres. Jean de Mattiz, évêque de Meissen, publia *Ein christliche Lerc zu gründlichen und beständigen Underricht des rechten Glaubens und eines Gottseligen Wandels,* Mayence, 1541, dans Moufang, *op. cit.,* p. 135-242. Le catéchisme du dominicain Pierre de Soto : *Khurtzer Begriff catholischer Lehr,* Augsbourg, 1549, dans Moufang, *op. cit.,* p. 317-364, n'est qu'un extrait de son grand catéchisme, *De institutione christiani nominis,* 1548. Sidonius Michel Helding, qui devint évêque de Mersebourg, publia *Brevis institutio ad christianam pietatem,* 1549; Paris, 1563; Anvers, 1565; trad. allemande, Mayence, 1555, 1557, dans Moufang, *op. cit.,* p. 364-414. Son grand *Catechismus,* Mayence, 1550; Cologne, 1562; Louvain, 1567, etc., comprend 84 sermons catéchétiques. Jean Wigand, *Ex Sidonii catechismo majore... commonefactiones annotatæ,* Mersebourg, 1550; *Confutatio catechismi larvati Sydonis episcopi,* s. l., 1549; en allemand, Magdebourg, 1550, a réfuté Helding. Celui-ci doit être aussi l'auteur du catéchisme publié par ordre du concile provincial de Mayence (1549) : *Institutio ad pietatem christianam secundum doctrinam catholicam,* Mayence, 1549. Moufang, *Die Mainzer Katechismen,* p. 66 sq. Jean Fabri, dominicain, a publié sous le voile de l'anonymat : *Ein christenlicher, rainer Katechismus,* etc., s. l. n. d. (Augsbourg); les éditions de Dilingen, 1558, 1563, indiquent le nom de l'auteur. Moufang, *Katholische Katechismen,* p. 415-464. Les éditions postérieures contiennent le commencement d'un autre catéchisme sur les commandements de l'Église, les péchés capitaux, les bonnes œuvres, les vertus, les fruits du Saint-Esprit, les béatitudes, les conseils évangéliques et les fins dernières. *Der klain Katechismus sampt kurtzen Gebellein für die einfältigen,* Dilingen, 1558, dont l'auteur est inconnu, a une division pareille à celle du catéchisme de Canisius. Moufang, *op. cit.,* p. 466. Mathias Cremers, d'Aix-la-Chapelle, avait rédigé un catéchisme intitulé : *Christlicher Bericht,* etc., Cologne, 1542. Frédéric Nausea de Weissenfeld, mort évêque de Vienne, a laissé un *Catechismus catholicus,* in-fol., Cologne, 1543; in-8°, Anvers, 1557. Cf. Moufang, *Die Mainzer Katechismen,* p. 18 sq. Le franciscain François Titelmann est l'auteur du *Schatz der christlichen Lehre,* Cologne, 1546 ; trad. latine, Anvers, 1557; Lyon, 1567. Stanislas Hosius, évêque d'Ermeland et plus tard cardinal, publia une *Confessio catholicæ fidei christiana,* Cracovie, 1553; Anvers, 1559, etc. Jacques Schöpper est l'auteur de deux catéchismes : *Institutionis christianæ summa,* Cologne, 1555; *Catechismus brevis et catholicus in gratiam juventutis conscriptus,* etc., Anvers, 1555; Cologne, 1560. Jules de Pflug, évêque de Naumbourg, publia *Institutio christiani hominis,* Cologne, 1562. Conrad Clinge a laissé : *Catechismus catholicus summam christianæ institutionis quatuor libris succinctim complectens,* Cologne, 1562; *Summa doctrinæ christianæ catholicæ,* Cologne, 1570. Etienne Agricola a traduit en 1570 le catéchisme du cardinal Gaspar Contarini, paru en 1542. Sa traduction est intitulée : *Catechesis oder kurtze Summa der Lehre der heiligen christlichen Kirchen für die Kinder und Einfeltigen,* Augsbourg, dans Moufang, *op. cit.,* p. 539-558.

Le B. Canisius mériterait une étude spéciale en raison de la méthode de catéchisme qu'il a inaugurée et de l'immense diffusion qu'ont eue ses catéchismes. Mais on a raconté plus haut, col. 1513, 1521, son activité personnelle comme catéchiste, et on a parlé, col. 1524-1526, de ses trois catéchismes, de sa méthode et de ses succès. Pour la bibliographie, voir col. 1534.

Martin Bialobrzesky publiait contre les erreurs du temps un *Katechismus,* Cracovie, 1567. Jean Nass, O. M., avait composé un *Catechismus catholicus,* Ingolstadt, 1567, 1598; A. Alostano, *Catechismus instar dialogi inter pœnitentem et catechistam,* 1564.

Les évêques allemands, réunis au concile de Cologne, en 1536, décidèrent de fournir aux curés, chargés d'expliquer le décalogue, le symbole, les sacrements et l'oraison dominicale, *quoddam enchiridion... in quo brevissime hæc omnia secundum sanam et ecclesiasticam doctrinam exponentur.* Il y serait aussi question des devoirs des divers états, du culte des saints et des reliques, des images et des cérémonies. Part. VI, c. XXI, Mansi, t. XXXII, col. 1254. La plupart des chapitres de la VIIe et la IXe parties concernent des points de doctrine qui rentraient dans les matières de l'enseignement religieux. *Ibid.,* col. 1255 sq. L'archevêque Hermann, qui présidait ce synode, avertit ses curés qu'il avait fait paraître le manuel de la doctrine chrétienne qu'il leur avait promis. Il regrette que l'étendue de l'ouvrage ait dépassé ses prévisions : *Enchiridion christianæ institutionis,* in-8°, Venise, 1565, très développé. Les fidèles devaient être interrogés à Pâques sur les matières enseignées par leurs curés. Part. VII, can. 20, col. 1261. Le synode d'Augsbourg, tenu à Dilingen en 1548 sous la présidence du cardinal Otton, ordonne aux curés d'enseigner aux enfants et aux ignorants, *certis temporibus,* le symbole, le *Pater,* l'*Ave* et le décalogue. Il recommande le catéchisme de Pierre de Soto et exclut les caté-

chismes protestants. Can. 8, Mansi, t. XXXII, col. 1302, 1303. Parce que les protestants ont introduit des modifications dans les formules les plus usitées, il oblige les curés à lire chaque dimanche, à la fin du sermon, le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo* et le décalogue, pour que, grâce à cette répétition fréquente, le peuple les apprenne et les retienne par cœur. Can. 25, *ibid.*, col. 1318-1319. Le concile de Tréves (1549), à propos des sermons, recommande d'expliquer simplement le symbole, le décalogue, les sacrements, les cérémonies de l'Église, l'oraison dominicale, etc. Can. 4, *ibid.*, col. 1443. Il fit paraître : *Christianæ institutionis liber*, 1549. Cf. Hézard, *Hist. du catéchisme*, p. 199-201.

2° *En France.* — Les évêques français publiaient des catéchismes à l'usage de leurs curés ou de leurs diocésains. Guillaume Parvi, évêque de Senlis (1526-1537), publia deux traités : *La formation de l'homme; Le vial de salut où est compris l'explication du symbole, des commandements, du Pater et Ave Maria, instruction pour soy confesser avec des oraisons et plusieurs dévotes chansons*, 2 in-8°, Paris, 1538. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 393-394. L'évêque de Châlons-sur-Marne faisait imprimer un *Breve de fidei orthodoxæ rudimentis compendium in septem tractatus digestum atque a sacra theologia Rhemensi facultate approbatum..., ad communem plebanorum cæterorumque studiosorum utilitatem*, Reims, 1557; les sept traités portaient sur les sacrements, le décalogue, le symbole, les vertus et les dons, l'excommunication et les peines canoniques, le péché et la pénitence. Voir Hézard, p. 328. Le cardinal de Bourbon, archevêque de Sens, avait fait publier, en 1554, un catéchisme comprenant l'oraison dominicale, la salutation angélique, les deux symboles, les commandements de Dieu et de l'Église. Jean de Montluc, évêque de Valence et de Die, publia pour l'instruction des fidèles des deux diocèses qu'il gouvernait des *Instructions chrestiennes sur les commandements de la loy et des saints sacrements*, 2e édit., in-12, Lyon, 1561, et des *Familières explications des articles de la foy, plus un brief recueil des lieux de l'Escriture sainte servant à l'explication d'iceux articles, avecque le symbole de saint Athanase*, in-8°, Lyon, 1561; ces instructions sous forme d'homélies devaient être lues par les curés au prône du dimanche. Hézard, p. 462-463. Le 5 août 1561, la faculté de théologie de Paris censura des extraits de ce dernier écrit et l'écrit lui-même ainsi que d'autres ouvrages de l'évêque de Valence. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *b*, p. 296-301; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1900, t. I, p. 269-270. Eustache du Bellay, évêque de Paris, adressait à ses curés dans le même dessein une *Instructio catholica quam vulgo manuale vocat*, Paris, 1562; c'est une explication des commandements et une préparation à la communion pascale. Hézard, p. 407-408. Charles Guillard d'Espichellière, évêque de Chartres, publia une *Forma popularis elementorum fidei nostræ tradita in usum catechismi clero ac populo Carnutensi*, in-12, Paris, 1565. Ce catéchisme procède par demandes et par réponses. Hézard, p. 333-334. Nicolas de Thou, évêque du même diocèse, ordonnait à tous les curés, vicaires, maîtres d'écoles, d'hôpitaux et autres d'avoir *L'instruction des curés pour instruire le simple peuple*, Paris, 1575, et de la lire souvent au peuple. Elle contenait « le lyvre triparty » de Gerson, un opuscule du même docteur sur les sacrements et sur la manière d'entendre les confessions, et *Le livret Jésu*. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 1557-1558; Hézard, p. 334-335. Le petit catéchisme de Canisius était officiellement approuvé et publié en latin par l'évêque de Cambrai, *Parvus catechismus*, in-8°, Cambrai, 1561; trad. française, Douai, 1582. Il avait été traduit déjà, in-12, Anvers, 1557; Limoges, 1584; Liége, 1588. De leur côté des particuliers publiaient de nouveaux catéchismes : F. Cl. Vieuxmont, de l'ordre de Fontevrault, *Catechismus seu christiana expositio*, 1537; Lyon, 1833; Pierre Boulanger de Troyes, *Institutiones christianæ*, in-8°, Paris, 1560; E. Auger, S. J., *Catéchisme et sommaire de la religion chrétienne*, Lyon, 1563; Paris, 1579; en grec et en latin, Paris, 1569, 1573; voir t. I, col. 2267; Ch. du Moulin, *Catéchisme ou sommaire de la doctrine chrétienne*, Lyon, 1563; *Catechismus gallico-latinus. Le catéchisme latin françoys, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfans en la chrestienté*, in-8°, s. l. (Genève), 1561.

3° *Dans les Pays-Bas.* — Guillaume Damase Lindanus publia en 1560 un catéchisme hollandais, qui fut traduit en français par G. Hervet, Paris, 1561. François Sonnius, évêque d'Anvers, édita deux catéchismes : *Christianæ institutionis formula*, Anvers, 1561; *Catechismus auctior*, Bois-le-Duc, 1570. Jean Hessels a donné une *Explicatio symboli, decalogi, orationis dominicæ, salutationis angelicæ*, Anvers, 1566. Augustin Hunnäus est l'auteur d'un *Catechismus catholicus*, Anvers, 1567, 1570. *L'A B C ou instruction chrétienne pour les petits enfants* paraissait, in-12, Anvers, 1558.

4° *En Espagne et en Portugal.* — André Flores, *De la doctrina christiana*, Tolède, 1552; Philippe de Meneses, *Luz de la alma christiana contra la ceguerdad y ignorancia de la fey y ley de Dios y de la Iglesia*, etc., Salamanque, 1556, 1578; Medina, 1567; Pincia, 1590; Valence, 1594; Barthélemy de Carranza, *Catecismo*, in-fol., Venise, 1556; Bruxelles, 1558, inscrit dans l'Index romain et espagnol, voir Reusch, *Der Index*, t. I, p. 585, mais enlevé de l'édition officielle de 1900, et discuté par Melchior Cano; cf. Caballero, *Vida del Il° Melchior Cano*, in-8°, Madrid, 1871, voir col. 1515; Dominique de Soto, *Catecismo ò doctrina christiana*, Salamanque, 1563; il en existe une traduction française, 6e édit., Paris, 1901. Jean de Saint-Thomas a publié en espagnol une *Explication de la doctrine chrétienne*, in-4°, Valence, 1565, que Quétif et Echard qualifient d'*opus aureum*. Laurent Palmireno et Antoine Cordesio traduisirent en espagnol le catéchisme du P. Auger, *Katecismo ò summa de la religion cristiana*, Valence, 1565; Calari, 1569; Madrid, 1575, etc. L'archevêque Barthélemy des Martyrs donna en portugais *Catecismo ou doutrina christiana et practicas spirituales*, etc., Lisbonne, 1562, etc.; Marc Georges, *De doctrina christiana ad puerorum rudiumque instructionem*, Lisbonne, 1561; Louis de Grenade, *Introduccion al symbolo de la fe*, in-fol., Salamanque, 1582, etc.; trad. italienne, in-4°, Venise, 1586; le compendium, qui forme la Ve partie de cet ouvrage, a paru à part en italien : *L'epitome o vero compendio dell' Introduttione del symbolo della fede*, Venise, 1587; trad. latine de l'ouvrage entier par Gallucio, Venise, 1587; Cologne, 1589, 1602; trad. française par Sébastien Hardy, Rouen, 1638; par Simon Martin, minime, Paris, 1656; 5e édit., 1665; 8e édit., 1686; par Girard, in-fol., Paris, 1686, 1688; 4 in-12, Paris, 1687; 4 in-8°, Paris, 1711; 6 in-12, Lyon, 1825; trad. portugaise par Joachin de Macedo, lazariste, 2 in-8°, Lisbonne, 1780-1782; *Compendio de doctrina christiana*, en portugais, vers 1560; Valence, 1644; Anvers, 1651; trad. en castillan, Madrid, 1595; trad. latine par Gallucio dans *Opera omnia*, Cologne, 1628, t. I; trad. française par Nicolas Bernard, célestin, sur la trad. latine de Michel de Isselt, Paris, 1605; le petit catéchisme de Louis de Grenade a été traduit en latin par Martin Binhart, dans *Opera omnia*, t. I; en français par N. Colin, Paris, 1625; par Simon Martin, Paris, 1646, 1654. Le *Tractatus de ratione catechizandi apud Indos* est une traduction latine faite par Schott. *Opera omnia*, t. I.

5° *En Italie.* — L'oratorien romain Crispoldi a composé un *Interrogatorium puerorum sive dialogus*, 1539. Le cardinal Contarini a publié en 1542 son *Catechismus. Opera omnia*, Paris, 1571. On traduisit en italien le catéchisme espagnol de l'évêque Martin Perez d'Ayala, *El catechumeno ò christiano instruido*, Milan, 1552; *Doc-*

trina christiana por modo de dialogo, Milan, 1554, Léonard de Marinis, *Catechismus pro cura animarum civitatis atque diœcesis Mantuanæ*, Mantoue, 1555.

6° *Au Mexique.* — Pierre de Cordoue, O. P., a composé avec plusieurs de ses confrères un catéchisme pour l'instruction des Indiens, Mexico, 1544. Il a suivi la méthode historique parce qu'elle aide à retenir les mystères de la foi. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 463-464. Alphonse de Molina fit imprimer un *Catecismo major y minor*, Mexico, 1546, qui eut de nombreuses éditions de 1578 à 1601. D'autres doctrines chrétiennes furent publiées à Mexico en différents dialectes par Benoît Fernandez, 1550, par Marroquin, 1556, et par Pierre de Feria, 1567. *Ibid.*, t. II, col. 1223, 1225; t. III, col. 1469 sq. Le *Manuale curatorum*, traduit en castillan, avait aussi été imprimé à Mexico en 1544. *Ibid.*, t. II, col. 1558.

II. LE CATÉCHISME ROMAIN. — Ce catéchisme doit son origine au concile de Trente. Dès le 13 avril 1546, on soumit à l'assemblée dans les congrégations particulières un projet de décret qui contenait cette décision : *Pro pueris autem et adultis indoctis erudiendis, quibus lacte opus est, non solido cibo, statuit s. synodus, a viris doctis lingua latina et vulgari edi catechismum ex ipsa sacra Scriptura a Patribus orthodoxis exceptum, ut illius pædagogia instituti a magistris suis, et memores sint christianæ professionis quam fecerunt in baptismo, et præparentur ad studia sacrarum litterarum.* L'évêque ou le curé devaient examiner une fois par mois et les maîtres et les élèves. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 91. La majorité approuva la motion du catéchisme, p. 92. A la congrégation générale du 15 avril, quelques membres, entre autres, le cardinal de Jaen, firent quelques observations au sujet du contenu de ce catéchisme et de l'examen des écoliers, p. 93, 94. A celle du 16, le sommaire des avis émis sur le catéchisme se réduit à ceci : *De catechismo. Quod fiat, et ea tantum quæ ad fidei fundamenta spectant, in eo ponantur, fiatque a synodo. Aliqui tamen cupiunt non fieri mentionem antequam edatur. Ibid.*, p. 97. Il ne fut plus question du catéchisme dans le second projet sur la prédication, présenté le 7 mai, discuté dans les réunions suivantes et publié à la Ve session. Les Pères du concile ne perdirent cependant pas de vue le grave sujet soumis à leurs délibérations. Plus tard, en 1563, dans le *Decretum de reformatione*, c. VII, à propos de la prédication à faire sur les effets des sacrements, ils ordonnèrent aux curés de les expliquer aux fidèles en langue vulgaire *juxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis præscribendam.* Ils pensaient donc fournir aux curés une catéchèse dans laquelle les effets de chaque sacrement seraient exposés. Une commission avait été nommée à cet effet, mais elle n'eut pas le temps de rédiger ce catéchisme. On avait hâte de clore le concile. Les décrets publiés dans la XXVe session, le 4 décembre 1563, ne furent pas examinés dans les congrégations ni discutés. Les Pères à l'unanimité, sauf une voix, les approuvèrent en bloc. A. Theiner, t. II, p. 506. Avant de se dissoudre, le concile confia au pape le soin de terminer et de publier le catéchisme dont la rédaction avait été remise à quelques-uns de ses membres. Sess. XXV, *De indice librorum et catechismo, breviario et missali.* Les travaux commencés par la commission furent continués sous la direction de saint Charles Borromée et durèrent plusieurs années. La commission divisa d'abord le sujet en articles, dont la rédaction fut confiée à des théologiens choisis. On connaît le nom de plusieurs de ces rédacteurs. Michel de Médina, frère mineur, fut chargé du 4e article du symbole; le cardinal Séripandi, du : *Et in unam sanctam Ecclesiam;* Galésinus expliqua les commandements de Dieu; Muzio Calini, archevêque de Zara, s'occupa du symbole et des sacrements; J. Castiglione eut aussi part à l'explication du symbole. Chacun d'eux devait exprimer la doctrine de l'Église universelle et tenir spécialement compte des décrets du concile de Trente. Après la clôture du concile, les travaux furent poursuivis jusqu'en 1566. Trois dominicains, François Fureiro, Léonard Marino, archevêque de Lanciano, et Gilles Foscarini, évêque de Modène, avec Muzio Calini furent nommés par Pie IV. Les frères prêcheurs eurent soin de faire abstraction des opinions prédominantes dans leur ordre. Le premier travail était soumis à saint Charles Borromée, et la revision définitive confiée au cardinal Sirlet. Saint Pie V fit mettre en belle latinité par Jules Poggiani et Paul Manuce la rédaction faite en italien. Les deux textes furent imprimés parallèlement sous le titre : *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus*, in-fol., Rome, 1566. Ce catéchisme n'est pas un livre symbolique ou une confession de foi s'imposant à tous les chrétiens; c'est un livre de doctrine, non sans doute un abrégé à l'usage des fidèles, ni un manuel destiné à l'enseignement de la théologie, mais bien un exposé doctrinal capable de compléter l'instruction théologique des prêtres et de leur faciliter la prédication et l'enseignement du catéchisme. Il est divisé en quatre parties, qui résument la doctrine catholique et qui traitent successivement du symbole, des sacrements, du décalogue et de la prière. Il a été approuvé par Pie V en 1566 et par Grégoire XIII en 1583. Léon XIII, *Lettre encyclique au clergé de France*, du 8 septembre 1899, a recommandé aux séminaristes de lire souvent ce « livre d'or ». « Remarquable à la fois par la richesse et l'exactitude de la doctrine et par l'élégance du style, ce catéchisme est un précieux abrégé de toute la théologie dogmatique et morale. Qui le posséderait à fond aurait toujours à sa disposition les ressources à l'aide desquelles un prêtre peut prêcher avec fruit, s'acquitter dignement de l'important ministère de la confession et de la direction des âmes, être en état de réfuter victorieusement les objections des incrédules. » *Lettres apostoliques ou encycliques, brefs, etc., de S. S. Léon XIII*, Paris, t. VI, p. 100-101. Plus de vingt conciles provinciaux ou synodes diocésains du XVIe siècle l'ont recommandé aux prêtres de leur circonscription. La liste complète a été dressée par A. Réginald, O. P., dans le *Suppl.*, I, *De catechismi romani auctoritate*, de Noël Alexandre, p. 377. Cf. conciles de Milan (1579), part. I, can. 2, Mansi, t. XXXIV, col. 348; de Rouen (1581), n. 13, col. 641; de Reims (1583), *De curatis*, n. 6, col. 706; de Bordeaux (1583), can. 27, col. 781; d'Aix (1585), col. 986; de Toulouse (1590), part. I, c. III, n. 2, 6, col. 1277. Les éditions du texte latin sont innombrables. Il a été traduit dans plusieurs langues, même en arabe. Indiquons seulement les principales traductions françaises. La première, qui est anonyme, parut à Bordeaux, in-8°, 1567, 1583, 1598, 1602, 1620, 1633. La deuxième, œuvre de Jean Gillon, fut publiée, in-8°, Paris, 1578. Louis Coulon en donna une autre, 2 in-8°, Paris, 1670. De Varet de Fontigny, avocat au parlement, en fit une nouvelle, in-12, Paris, 1673, 1686. Celle d'Honoré Simon parut, 3 in-12, Lyon, 1683. Les plus récentes sont celles de Doney, 2e édit., 2 in-12, Dijon, 1840, de Gagey, 2 in-8°, Dijon, 1854, 1865, etc., et de Hallez, in-12, Paris, 1862. Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1895, t. IV, p. 438-439. G. Eder, conseiller d'État, a disposé le catéchisme du concile de Trente en manuel scolaire pour l'instruction de la jeunesse; il en a fait des extraits qu'il a divisés par sections et sous-sections. La première édition de son travail remonte à 1569; elle a pour titre : *Partitiones catechismi catholici*, Cologne, 1571; l'édition de Lyon, 1579, est intitulée : *Methodus catechismi catholici*, in-16. A. Sauli, général des barnabites et évêque d'Aléria (Corse), a fait un abrégé du catéchisme romain : *Dottrina del catechismo romano ridotta a modo più simplice e facile per uso del clero*, in-8°, Pavie, 1581; in-4°, Pavie et Milan, 1699.

III. CATÉCHISMES POSTÉRIEURS AU CATÉCHISME ROMAIN. — Le premier livre irlandais qui ait été imprimé est un *Alphabetum et catechismus,* in-8°, Dublin, 1551. Au synode de 1571, l'évêque de Besançon décidait que les formules que tout chrétien est tenu de savoir seraient récitées au prône du dimanche. Pour faire cesser l'ignorance religieuse, alors universelle, on devait enseigner les éléments de la doctrine chrétienne. Dans les paroisses rurales qui n'avaient pas d'école, les curés étaient obligés de réunir à l'église, un jour non férié, les enfants de 8 à 9 ans pour leur faire réciter les formules nécessaires *latine et gallice.* Là où il existait des écoles, les parents devaient y envoyer leurs enfants pour qu'ils apprissent les rudiments de la foi, et des censures frapperaient ceux qui ne rempliraient pas ce devoir, n. 16-18. *Concilia Germaniæ,* t. VIII, p. 189-190. L'évêque de Rennes publia : *Catéchisme ou instruction sur les principaux points de la religion chrétienne, catholique, apostolique et romaine,* avec l'*Instruction pour les curez* de Gerson, Paris, 1582. Le petit catéchisme de Canisius était traduit en breton par Saisy de Keremphay en 1575. Le jésuite Brilmacher donnait un *Catechismus,* Cologne, 1589. André Croquet, bénédictin, extrayait ses *Catecheses christianæ,* in-4°, Lyon, 1593, des homélies catéchétiques de Matth. Galenus. Une *Explication des commandements de Dieu* paraissait à Paris, 2 in-12, 1594. Le rituel de Sens, imprimé à la fin du XVIe siècle, contenait l'*Opus tripartitum* de Gerson pour être enseigné dans le diocèse. Le concile de Lima, tenu en 1582, approuve une formule de catéchisme, dont l'impression fut autorisée par Philippe II : *Doctrina christiana ò cartilla, catechismo breve, catechismo major,* etc., La Reyes, 1585, composée et traduite dans les langues quichua et aymara; 2e édit., Lima, 1606 ; rééditée en 1773. D'Aguirre, *Collectio maxima conc. Hispaniæ,* t. IV, p. 234. Une traduction en chilien fut imprimée par les soins du P. Louis de Valdivia, S. J., Lima, 1606. Un autre catéchisme sous forme de sermons parut, La Reyes, 1585. Le concile de Mexico (1585), sans exclure le catéchisme romain, décida de faire rédiger un formulaire court et facile, dont une copie devait être prise par les curés tant séculiers que réguliers de toute la province; il contiendrait l'oraison dominicale, la salutation angélique, le symbole des apôtres, le *Salve regina,* les douze articles de la foi, les dix commandements de Dieu, les cinq de l'Église, les sept sacrements et les sept péchés capitaux. Une traduction devait en être faite pour les Indiens dans chaque diocèse. Le texte en serait expliqué les dimanches de l'avent et depuis le dimanche de la septuagésime jusqu'à celui de la passion inclusivement. Les maîtres d'école étaient tenus de faire réciter tous les jours les formules communes. On exigeait des païens adultes, avant de leur administrer le baptême, la connaissance du *Pater,* du *Credo* et du décalogue dans leur langue. Les futurs époux devaient savoir, avant le mariage, le catéchisme entier. L. I, tit. I, Mansi, t. XXXIV, col. 1024; d'Aguirre, *op. cit.,* t. IV, p. 296-298. Un catéchisme espagnol : *Cartilla para monstrar a leer y las cosas que conviene saber a qualquier christiano,* s. d. n. l., contient d'abord des formules de prières, puis les quatorze articles de la foi, les dix commandements de Dieu, les cinq de l'Église, les sept sacrements, la distinction du péché véniel et du péché mortel avec la manière d'en obtenir le pardon, les sept péchés capitaux, les sept vertus opposées, les ennemis de l'âme et les œuvres de miséricorde, enfin d'autres formules de prières. Hézard, *Hist. du catéchisme,* p. 183-186. J.-B. Romano, S. J., s'est fait l'éditeur d'un catéchisme illustré : *Doctrina christiana, nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per istruttione degl'idioti a di quelli che non samo legere,* Rome, 1587. La matière est identique à celle de la *Cartilla* espagnole, précédemment indiquée ; les explications sont très courtes. Un autre catéchisme illustré plus complet parut avec les explications de Canisius : *Institutiones christianæ, seu parvus catechismus catholicorum, præcipua christianæ pietatis capita complectens,* etc., Anvers, 1589. Les gravures sont de la composition de Pierre Van der Boeh ; elles mettent les mystères en relation avec les faits bibliques. Hézard, *op. cit.,* p. 249-252. L. Carbone a donné une *Introductio ad catechismum sive doctrinam christianam,* in-8°, Venise, 1596. Voir col. 1712. Les catéchismes de Bellarmin, 1597, 1598, sont célèbres. Voir col. 584-585. Ils ont été traduits en plusieurs langues, par exemple, trad. française par R. Crampon, publiée par ordre de l'évêque d'Avranches, 2e édit., Rouen, 1601; approuvée par Richelieu, in-12, Toul, 1618; par Pacot, S. J., in-8°, Rouen, 1631, 1639, 1657; par l'abbé Blanc, in-12, Lyon, Paris, 1839; par Guillois, sous le titre : *Théologie du jeune chrétien,* in-12, Paris, 1852; trad. espagnole, par L. de Vera, in-8°, Barcelone, 1631; trad. arabe par J. Hessonite, in-8°, Rome, 1627; trad. syriaque de l'abrégé, par J. Benjamin, in-8°, 1633. Le petit est suivi aujourd'hui encore dans les pays de mission : trad. grecque, in-12, Turin, 1832; arabe, 2e édit., in-12, Rome, 1844; chaldéenne, Rome, 1841; polonaise, 1855. Krawutzeky, *Bellarmins kleiner Katechismus,* Breslau, 1872, a réédité la version allemande et y a joint un commentaire. On a imprimé à Venise, 1597, l'*Institutio christiana* de J. Damhoudov.

En Allemagne, les évêques continuèrent à recommander l'enseignement du catéchisme et à régler la manière dont il devait se faire. Le synode diocésain d'Augsbourg (1567) ordonne de réciter en allemand, à la fin de la prédication dominicale, les formules que tout fidèle doit savoir par cœur. Pour le plus grand catéchisme, il indique les manuels publiés en Allemagne et spécialement celui des conciles de Mayence et de Cologne. Les formules habituelles devaient être récitées en latin et en allemand. Part. I, c. IX, *Concilia Germaniæ,* Cologne, 1767, t. VII, p. 159-162. Chaque paroisse devait posséder un exemplaire du catéchisme romain. Part. IV, c. I, *ibid.,* p. 206. Le synode de Warmia (Ermeland) de 1575 ordonne d'expliquer le petit catéchisme de Canisius à la messe une fois par an, soit pendant le carême, soit à une autre époque convenable. Les catéchèses, qui avaient été distribuées dans toutes les paroisses, devaient être lues à des jours fixes en langue vulgaire, 31, *ibid.,* p. 799. Au synode de Breslau (1589), l'évêque ordonnait aux curés de lire et de méditer le catéchisme pour l'expliquer le dimanche, de façon à le parcourir en entier dans l'année. *Ibid.,* p. 393. Le synode de Warmia de 1582 imposait aux curés de prêcher tous les ans la doctrine des sacrements d'après le catéchisme diocésain ou un autre catéchisme catholique. N. 3, *ibid.,* p. 209. Le synode d'Olmutz, en 1591, recommandait d'expliquer le catéchisme romain dans les sermons. Les enfants devaient apprendre par cœur en bohémien ou en allemand le petit catéchisme de Canisius, dont le prix n'est pas élevé. On devait le réciter en langue vulgaire dans les écoles. Pendant le carême il fallait l'expliquer aux adultes. C. VIII, *ibid.,* t. VIII, p. 343. Deux nouveaux catéchismes parurent alors ; ils ont été reproduits par Moufang, *Katholische Katechismen :* ceux de J. Lorichius, 1582, et de G. Matthäi, *Catholische Catechismus,* Mayence, 1597. Gilles Dominique Topiarius en donna un en flamand, dont le titre est en latin : *Catechismus formandæ in orthodoxa fide juventutis, una cum precibus vitæ christianæ, vel de rudimentis et mysteriis catholicæ fidei,* Anvers, 1576.

IV. CATÉCHISMES DES PETITES ÉCOLES ET DES CONFRÉRIES DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE. — Ce n'est pas seulement à l'église, c'est encore à l'école que les catholiques ont rivalisé avec les protestants pour l'enseignement religieux. — 1° *En Allemagne.* — Le concile de Cologne (1536) s'est occupé des écoles et de l'instruction des enfants. Il estime qu'il faut commencer la réforme tant par

les chefs, les prêtres, que par les enfants. Il règle le choix des maîtres et réserve aux évêques le soin de surveiller l'enseignement religieux. Part. XII, Mansi, t. XXXII, col. 1284. Le synode d'Augsbourg, tenu à Dilingen en 1548, interdit la fréquentation des écoles protestantes, établit des écoles catholiques et ordonne aux maîtres d'y enseigner les premiers principes de la vie chrétienne. Can. 26, *ibid.*, col. 1320. Le concile de Trèves (1549) s'occupe des écoles secondaires, constate leur importance et pose des règles pour le choix des maîtres. Can. 15, *ibid.*, col. 1454-1455.

2° *En Italie.* — En 1536, un cardeur de laines, François Villanova, réunit à l'église Saint-André des enfants de Milan pour leur apprendre la doctrine chrétienne; il leur parlait familièrement des vérités nécessaires à savoir pour le salut. Il fit part de son essai à Castellino di Castello, prêtre du diocèse de Côme. Celui-ci entra pleinement dans les vues de son instigateur. Il publia un petit catéchisme dans lequel, sous forme de dialogue entre le maître et son disciple, il cherchait à rendre l'enseignement de la religion plus clair et plus précis. Il demanda le concours des prêtres de Santa-Corona et fonda avec eux la Compagnie *della riformazione christiana in carita.* Saint Charles, devenu archevêque de Milan, devait favoriser et développer cette œuvre d'instruction religieuse. Cependant un Milanais, encore laïque et sans lettres, commençait à Rome, en 1560, l'organisation de la confrérie de la doctrine chrétienne. César Baronius fut un de ses premiers collaborateurs. La confrérie fut approuvée par saint Pie V, le 6 octobre 1571. Devenu prêtre, Marc de Sadis Cusani établit la congrégation des clercs séculiers de la doctrine chrétienne, ou doctrinaires italiens, qui se fixèrent à Sainte-Agathe de Rome et se consacrèrent à la tenue des écoles élémentaires. Ils furent plus tard unis aux doctrinaires français. La confrérie de la doctrine chrétienne, enrichie d'indulgences, adopta par ordre de Clément VIII le petit catéchisme de Bellarmin et fut érigée par Paul V, en 1607, en archiconfrérie, ayant son siège à Saint-Pierre de Rome. Depuis lors, ses membres se sont toujours occupés et s'occupent encore aujourd'hui des catéchismes des enfants. Le père Jacques Ledesma, jésuite espagnol, publiait à Rome en italien, en 1571, un catéchisme pareil à celui du chanoine Castellino. Il publia aussi en 1573, en italien, une méthode de catéchisme. Une traduction française en parut sous ce titre : *La vraie manière d'enseigner la doctrine chrétienne,* Paris, 1624, ou : *Instruction pour bien faire le catéchisme et enseigner la doctrine chrétienne,* avec un *Petit catéchisme ou sommaire de la doctrine chrétienne,* Pont-à-Mousson, 1626. Des versions, grecque et espagnole, étaient réunies dans le même volume, Paris, 1657. Le P. de Brébeuf, traduisit en canadien le catéchisme de Ledesma.

Saint Charles perfectionna et développa la Compagnie de la doctrine chrétienne. Les règles qu'il lui donna sont dans les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* 2e édit., Lyon, 1683, t. II, p. 741-842. A ses oblats, il joignit des ursulines, dont une des principales occupations était l'enseignement de la doctrine chrétienne aux jeunes filles de leurs écoles. *Ibid.*, p. 833. Il institua dans l'oratoire du Sépulcre une confrérie spéciale de femmes qui, les jours de fêtes, allaient dans les écoles faire le catéchisme aux petites filles. *Ibid.*, p. 838. Il avait, en effet, multiplié les écoles à Milan et il avait ordonné aux maîtres d'expliquer, s'ils en étaient capables, le catéchisme romain ou celui de Canisius. *Ibid.*, p. 692, 694. Mais il étendit son action dans toute la province ecclésiastique de sa métropole. Au Ier concile provincial de Milan qu'il tint en 1565, il recommanda à ses suffragants de veiller au choix des maîtres d'écoles et d'imposer aux curés l'enseignement du catéchisme, chaque dimanche. *Acta,* t. I, p. 3. Au IIe, réuni en 1569, il encouragea l'érection de confréries de la doctrine chrétienne pour aider les curés, et il s'engagea à faire un *libellus* à l'usage des confrères. Tit. II, dec. II, III, *Acta,* t. I, p. 52. En 1573, il insista sur les écoles et les confréries de la doctrine chrétienne. Part. I, *ibid.*, p. 71. En 1576, il décida qu'il fallait établir des écoles dans les villages. Part. I, *De doctrina christiana, ibid.*, p. 107; Mansi, t. XXXIV, col. 215. Dans le Ve concile provincial, celui de 1579, il décida que tout chrétien devait savoir le *Pater,* l'*Ave,* le *Credo* et le décalogue, et il imposa aux confesseurs l'obligation d'interroger leurs pénitents sur ces formules. Les curés devaient les expliquer en suivant le catéchisme romain, et les maîtres d'école étaient tenus de joindre le *libellus* de la doctrine chrétienne à tous les livres de grammaire qu'ils remettaient aux mains de leurs élèves. *Acta,* t. I, p. 171; Mansi, t. XXXIV, col. 348. Au synode diocésain de 1584, saint Charles revint encore sur l'établissement et la surveillance des écoles. *Acta,* t. I, p. 320. Cf. Ch. Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée,* Lille, 1884, t. II, p. 98-111. Les mêmes préoccupations existaient dans le reste de l'Italie. Le concile provincial de Ravenne, réuni en 1568, recommandait de choisir des maîtres d'école de doctrine sûre et ordonnait aux curés de faire, tous les dimanches, le catéchisme aux enfants. Mansi, t. XXXIV, col. 592, 612. Les évêques imitaient saint Charles et lui demandaient des maîtres formés à Milan. La méthode établie par l'archevêque de Milan a été traduite en français, in-12, Lyon, 1643, et elle était enseignée à Marseille en 1662 : *La doctrine chrétienne selon l'ordre et l'institution de saint Charles Borromée,* Marseille, s. d. Cf. J.-B. Castiglione, *Storia delle scuole della dottrina cristiana di Milano,* ms. de l'Ambrosienne, B. S. VIII, S. Le concile de Salerne (1596) ordonnait aux curés de faire le catéchisme chaque dimanche, recommandait l'établissement des confréries de la doctrine chrétienne et publiait les indulgences accordées à ces confréries. C. III, Mansi, t. XXXV, col. 970, 971. Déjà en 1579, le concile de Cosenza avait obligé les maîtres de grammaire à enseigner les préceptes de Dieu et les articles de la foi, les jours de fête; ils devaient lire le catéchisme à l'école. *Ibid.*, col. 954.

Les barnabites dans leurs collèges, les somasques, fondés par saint Jérôme Émilien pour s'occuper spécialement des jeunes orphelins, les clercs réguliers des Écoles pies, établis en 1597 par saint Joseph Calasanz, peuvent être mis au rang des catéchistes de la jeunesse. Alexandre Sauli, canonisé en 1904, publiait l'année même où il fut nommé général des barnabites, une *Istruzione breve delle cose necessarie alla salute,* in-8°, Pavie, 1577; 2e édit., augmentée, in-4°, Gênes, 1578. La méthode particulière des Écoles pies est encore suivie aujourd'hui au Mexique et en Espagne : *Explicación de la doctrina cristiana segun el metodo con que la enseñan los Padres de las Escuelas pias,* Paris, Mexico, s. d.; Cajétan de Saint-Jean-Baptiste, *Catéchisme ou explication de la doctrine chrétienne à l'usage de la congrégation des Écoles pies d'Espagne,* trad. franç., par Pouget, in-18, Montauban, 1837. Les religieuses qui vivent sous la règle des piaristes ont adopté cette méthode dans leurs maisons d'éducation. Le plan de leur catéchisme expose ce qu'il faut croire, demander, faire et recevoir. La forme est remarquable par sa simplicité et sa clarté.

3° *En France.* — La France participa à l'engouement général au XVIe siècle en faveur des écoles et de l'instruction populaire. Aux États généraux tenus à Orléans en 1560, le tiers déclara que, dans les petites communes, les curés devaient prendre l'initiative de la doctrine chrétienne et commencer, « dès les premiers ans, » l'explication familière du catéchisme. La noblesse demanda que le clergé prélevât sur le revenu des bénéfices une contribution pour stipendier des pédagogues et gens de lettres, en toutes villes et villages pour l'instruc-

tion de la jeunesse en la religion chrétienne, autres sciences nécessaires et bonnes aux mœurs. Les parents seraient tenus, sous peine d'amende, à envoyer leurs enfants à ces écoles. De son côté, le roi désirait vivement « l'institution de la jeunesse », et il ordonna d'appliquer aux écoles le surplus des revenus des confréries. Mais les prébendes préceptoriales, qui constituèrent les écoles primaires, n'étaient, aux termes mêmes de l'ordonnance, rendues obligatoires que dans les villes épiscopales. G. Picot, *Histoire des États généraux*, Paris, 1872, t. II, p. 97-98. Aux États de Blois de 1588, les députés voulaient que, dans tous les bourgs et même dans tous les villages, les évêques instituassent un maître, précepteur d'école, pour instruire la jeunesse, soit le curé, soit un autre, qui fût capable, qui eût été examiné sur sa foi et sa doctrine par le diocésain et qui serait stipendié aux dépens des paroissiens. Ceux-ci seraient tenus de faire instruire leurs enfants dans la religion et de leur faire apprendre la lecture, l'écriture et le catéchisme. *Ibid.*, t. III, p. 160-161. Les faits ne répondaient pas aux désirs du peuple. Aux États de Paris, en 1614, les cahiers exigeaient l'exécution des édits, le tiers voulait constituer l'instruction populaire et régulariser son action; il demandait que le clergé ne se bornât pas à organiser l'enseignement du catéchisme dans toutes les paroisses; il prescrivait aux évêques l'établissement, dans les gros bourgs et les petites villes, d'écoles dont les maîtres fussent catholiques et de bonnes mœurs. L'ordonnance royale de 1629 ne contenait aucune décision à ce sujet. *Ibid.*, t. III, p. 477. Les écoles élémentaires ne devaient être fondées dans la France entière par le clergé qu'au XVIIe siècle.

Cependant les évêques ne demeuraient pas étrangers au mouvement favorable à la création des petites écoles, et plusieurs synodes provinciaux de la fin du XVIe siècle s'occupaient de ces écoles et de l'enseignement religieux qu'on y donnait. Celui de Bordeaux (1583) constate que la jeunesse est l'espoir de l'avenir; il impose aux maîtres d'école la profession de foi de Pie IV et exige que les livres en usage soient approuvés. Les maîtres devaient expliquer à leurs élèves, les jours de fête, quelque partie du catéchisme romain ou des livres catholiques. Can. 27, Mansi, t. XXXIV, col. 781. La même année, le concile de Tours ordonne que, dans les écoles, les élèves étudient, les dimanches et fêtes, les préceptes divins, les articles de la foi, les hymnes et les psaumes. Can. 21, *ibid.*, col. 837. Charles de Lorraine, cardinal de Vaudémont, évêque de Toul, compose en 1586 un catéchisme selon les données du concile de Trente. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1901, t. II, p. 41. Le concile d'Aix de 1585 impose aussi aux maîtres d'école la profession de foi de Pie IV. Il ordonne l'établissement de confréries de la doctrine chrétienne, formées d'hommes et de femmes, pour enseigner aux enfants des deux sexes, les jours de dimanches et de fêtes, les *initia fidei*. Dans les hopitaux, on enseignera le catéchisme aux enfants malades. *Ibid.*, col. 939, 941. Ce concile était présidé par l'archevêque Canigiani, disciple de saint Charles Borromée, et les confréries à établir devaient ressembler à celles de Milan. César de Bus, qui était l'âme de ce concile, était devenu, après avoir lu la vie de saint Charles, un catéchiste zélé. Il catéchisa le petit peuple, d'abord à la cathédrale de Cavaillon (Comtat Venaissin), sa patrie, puis dans les villages voisins, ensuite dans tout le Comtat, dans la principauté d'Orange, la Provence et le Languedoc. Il devait fonder bientôt après une congrégation de la doctrine chrétienne. Au concile provincial de Toulouse (1590), les évêques statuent que, dans les écoles, le catéchisme sera fait par les maîtres, chaque dimanche; ils recommandent l'établissement des écoles de la doctrine chrétienne et donnent avis qu'un catéchisme sera imprimé à l'usage des hopitaux. Part. III, c. III, n. 2, 4, 5, *ibid.*, col. 1296-1297. Cependant le 29 septembre 1592, César de Bus et son principal disciple, Jean-Baptiste Romillon, se réunissaient à l'Isle, pour établir une congrégation sur le modèle de celle de saint Charles, qui serait « l'ordre des catéchistes ». L'année suivante, Tarugi, archevêque d'Avignon et disciple de saint Philippe de Néri, accordait à César l'église Sainte-Praxède d'Avignon. César s'y installait le 29 septembre et y organisait trois sortes de catéchismes : le petit, avec cantiques et disputes, pour les enfants; le grand, conforme au catéchisme romain et consistant en instructions dialoguées, courtes et précises, pour les grandes personnes, et un troisième plus relevé, qui consistait en des sermons populaires. César avait donné l'idée et la méthode de ce troisième catéchisme, mais il le laissait à ses disciples et se livrait lui-même surtout au petit et au grand catéchisme où il excellait. Le concile d'Avignon (1594) charge les parents, les confréries de la doctrine chrétienne (établies par César de Bus) et les maîtres d'écoles d'apprendre aux enfants les éléments de la foi; il désire qu'une formule de catéchisme soit rédigée en français à l'usage de la province ecclésiastique. Can. 8, *ibid.*, col. 1335. Clément VIII confirma, le 27 juin 1598, l'Institut des doctrinaires français, qui comptait alors douze membres seulement. César en fut nommé supérieur. Lorsqu'en 1600, il voulut imposer les vœux de religion à ses confrères, le chanoine Romillon se sépara de lui et se fit oratorien. En 1604, César s'occupa de fonder une maison à Toulouse. Il aida Romillon à établir en France les ursulines pour l'instruction des jeunes filles. Il mourut le 15 avril 1607. P. Dumas, *La vie du vénérable César de Bus, fondateur de la congrégation de la doctrine chrétienne*, in-4°, Paris, 1703. Romillon a ajouté aux statuts d'Aix *une petite instruction sur les sacrements*, etc., et a composé *un petit catéchisme pour servir de modèle aux curés sur cette manière de faire le prône*. L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold, Paris, 1902, p. 27-28. Les doctrinaires français furent unis en 1616 aux somasques. Les travaux et la méthode catéchétique de César de Bus ne tombèrent pas dans l'oubli. Ses *Instructions familières sur les quatre parties du catéchisme romain* ont paru, in-12, Paris, 1666, 1676, 1678, 1685. La seconde partie forme à elle seule 2 in-12. Une nouvelle édition, annotée par l'abbé Bonhomme, forme 4 in-12, Paris, 1867. Sa méthode a été suivie dans sa congrégation et dans les maisons d'ursulines qui en dépendaient. Une traduction italienne, intitulée : *Doctrina cristiana secondo il methodo et la pratica de PP. doctrinari della congregazione della doctrina cristiana d'Avignone*, in-12, Viterbe, 1710, contient des prières, un abrégé de la doctrine chrétienne, l'explication du symbole, de l'oraison dominicale, des commandements de Dieu et des sacrements; elle se termine par des règles de pédagogie.

4° *Dans les Pays-Bas.* — Lorsque, en 1585, le siège épiscopal de Cambrai fut transféré à Mons, François Buisseret, doyen et chanoine de l'église métropolitaine, suivit dans cette ville son archevêque, Louis de Berlaymont. Il y institua une école dominicale pour donner aux fidèles l'instruction religieuse qui leur manquait. On lui attribue généralement une *Déclaration de la doctrine chrétienne en trois parties, contenant les premiers fondements de la foi catholique, les devoirs d'un bon chrétien, l'explication plus ample des choses nécessaires au chrétien*. Il l'a, au moins, approuvée et il l'a « trouvée fort propre pour l'instruction de la jeunesse ». Elle avait été « faicte à l'instance des surintendants de l'école dominicale de Mons en Haynaut » et elle a été imprimée en cette ville en 1587 à leurs frais. Des rééditions en furent faites par l'auteur avec quelques additions, en 1601 et 1613. Tout en continuant à être employée dans les écoles dominicales et dans les écoles de

semaine de Mons et de Cambrai, elle a été adoptée pour les églises. Déjà au synode diocésain de 1604, l'archevêque de Cambrai, Guillaume de Berghes, obligeait les curés à l'avoir et à la faire réciter chaque jour, en suivant l'ordre des fêtes. Son successeur, François van der Burgh, la faisait rééditer en 1615. Une autre édition parut en 1652 par ordre de l'archevêque Gaspar Nemius. Les réimpressions se sont multipliées, même en dehors des Pays-Bas; ainsi à Paris, 1628, et à Beauvais, 1632. Une édition, augmentée par D. P., parut, in-24, Paris, 1654. Celles qui servaient dans les écoles contenaient un alphabet, un syllabaire et les formules latines et françaises des prières du matin et du soir. Ces pièces étaient retranchées des exemplaires à l'usage des catéchismes faits dans les églises. Le titre variait, on conservait le titre primitif, ou bien on le remplaçait par celui-ci : *Catéchisme ou sommaire de la doctrine chrétienne en trois parties.* Dans le titre de l'édition de 1692, l'archevêque de Cambrai désire que dorénavant ce catéchisme soit enseigné dans son diocèse. Les suffragants l'adoptèrent aussi pour leurs églises. En 1726, Mgr de Saint-Albin le fit revoir « pour la netteté du langage et l'exactitude des expressions », et il ordonna qu'il fût employé à l'exclusion de tout autre. Une version flamande, faite en 1626, fut retouchée d'après cette revision de 1726. Comme les imprimeurs y avaient ajouté de nouvelles formules d'actes, le même prélat en fit une édition en 1753, à laquelle toutes les suivantes devraient être conformes. Un essai de revision, commencé en 1764, ne fut pas terminé. Ce catéchisme fut employé à Cambrai jusqu'à la Révolution; il a été repris en Belgique en 1801 et en 1814. En 1843, Mgr Labis fit reviser l'édition de 1753, et cette revision est encore aujourd'hui en usage dans le diocèse de Tournai. Cf. Mgr Hauteœur, dans la *Semaine religieuse de Cambrai,* n. du 17 août 1889; Hézard, *op. cit.,* p. 190-192, 324-325; Mgr F. Hachez, *Le catéchisme de 1585 de F. de Buisseret encore en usage de nos jours,* dans le *Bulletin de l'Académie royale d'archéologie de Belgique,* Anvers, 1904, p. 99-105.

V. Au XVIIe siècle. — *I. En France.* — Les renseignements abondent sur l'enseignement du catéchisme en France durant ce siècle. Les évêques de ce pays multiplient les manuels à l'usage de leurs diocésains. Ils les rédigent eux-mêmes ou les font rédiger spécialement à cette fin ou bien ils adoptent des ouvrages usités dans les écoles. Les catéchismes privés s'ajoutent aux catéchismes diocésains. — 1° *Premiers catéchismes diocésains.* — Les uns étaient pour les curés, les autres pour les fidèles. Aussitôt après son sacre (1602), l'évêque de Genève, saint François de Sales, organisait le catéchisme ou la doctrine chrétienne à l'église Notre-Dame d'Annecy, et lui-même se plaisait à catéchiser les enfants avec sa grâce accoutumée. On expliquait quelque partie du catéchisme de Bellarmin. C'est, d'ailleurs, ce catéchisme qu'il ordonna à ses prêtres d'enseigner; il leur adressa aussi une méthode pour bien accomplir cet exercice. Ch.-Aug. de Sales, *Histoire du B. François de Sales,* l. V, 5e édit., Paris, 1870, t. I, p. 342-343, 370-372; cf. Mgr Dupanloup, *Méthode générale de catéchisme,* 2e édit., Paris, 1862, t. I, p. 391-397. Il établit aussi dans son diocèse une confrérie de la doctrine chrétienne. En 1602, le cardinal de Joyeuse, archevêque de Toulouse, faisait imprimer pour les curés de son diocèse un *Manuel ou guide brefve et facile des curés et vicaires contenant le formulaire de divers prônes... avec l'instruction des curés par Jean Gerson, ... plus l'instruction pour les confesseurs,* Bordeaux, 1602. L'*Instruction des curés,* imprimée en 1601, est la traduction française de l'*Opus tripartitum* de Gerson. Hézard, p. 449-451. Le même cardinal, devenu archevêque de Rouen, publiait en 1607 une *Instruction... pour les curés de son diocèse,* in-8°, Gaillon, 1607. *Ibid.,* p. 433. Le concile provincial qui se tint à Narbonne, en 1609, ordonne aux curés de faire réciter les formules ordinaires des prières et du catéchisme à la messe du dimanche. Il constate avec satisfaction que les écoles de la doctrine chrétienne pour la jeunesse sont établies dans la ville et le diocèse de Narbonne depuis plusieurs années et y produisent des fruits. Il ordonne que, dans la soirée du dimanche, les parents et les enfants soient assemblés au son de la cloche et soient interrogés sur les rudiments de la foi suivant la forme du catéchisme. De leur côté, les maîtres d'école doivent donner une fois par semaine l'instruction religieuse à leurs élèves. Mansi, t. XXXIV, col. 1481. Un frère convers barnabite, Louis Bitost, qui, dès 1608, fut un catéchiste zélé au diocèse d'Oléron, traduisit du français en béarn un catéchisme dont le titre est en latin : *Catechismus pro diœcesi Lascurensi.* En 1618, Richelieu, évêque de Luçon, écrivait une *Instruction du chrétien,* qui eut plus de trente éditions, Poitiers, 1621; Paris, 1626; Rouen, 1635; Paris, 1636, 1642, 1679. Elle comprend deux parties : l'une, pour le peuple, contient 28 leçons, destinées à être lues en chaire, l'autre, pour les curés, se trouve dans les notes marginales. Mgr Perraud, *Le cardinal de Richelieu, évêque, théologien et protecteur des lettres,* Paris, 1882, p. 27; G. Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu,* 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 104, 108-110; L. Lacroix, *Richelieu à Luçon,* 2e édit., Paris, 1898, p. 310-315. Ce catéchisme, très clair et tout usuel, expliquant le *Credo,* les commandements, le *Pater* et l'*Ave,* a été traduit en basque, par Simon Pouvreau, in-8°, Paris, 1656. Hézard, p. 369-370, 485. La même année 1618, le *Catéchisme et ample déclaration de la doctrine chrétienne,* in-12, Toul, n'était que la traduction du petit catéchisme de Bellarmin. Le cardinal Louis de Lorraine, archevêque de Reims, fit dresser « pour les petits » un *Sommaire de la doctrine chrétienne,* in-24, Reims, 1621, qui « contient ce que les grands et les petits doivent savoir, faire et prier ». Hézard, p. 425. La même année, parut à Bordeaux un *Catéchisme et sommaire de la religion chrétienne selon les décrets du concile de Trente,* et à Langres (sinon auparavant) le *Catéchisme* de Sébastien Zamet. Marcel, *Les livres liturgiques imprimés du diocèse de Langres,* Paris, 1892, p. 175, note 2. Un catéchisme est contenu dans le *Rituale* de Soissons, Reims, 1622. La *Doctrine chrétienne* du P. Ledesma fut imprimée à Sens, 1625, par ordre du vicaire général Antoine-Charles de Ris; réimprimée à Tours, 1720; elle avait été traduite en bas-breton en 1622. En 1629, paraissait à Rennes un *Catéchisme ou abrégé de la foi et des vérités chrétiennes,* dont une nouvelle édition fut faite sous le pontificat de M. de Lavardin, 1678-1711. Une explication française du *Credo,* du *Pater,* des commandements et des sacrements était comprise dans le *Sacerdotale seu manuale Ecclesiæ Rothomagensis,* in-4°, Rouen, 1640. La première partie du *Catéchisme* de Comminges était imprimée en français et en gascon, Toulouse, 1640. *La doctrine chrétienne mise en vers pour être chantée sur divers airs,* in-12, Toulouse, 1641, était rédigée en patois toulousain. En 1645, l'évêque de Boulogne publiait un *Catéchisme dogmatique,* et séparément un *Catéchisme des fêtes.* Louis Abelly, évêque de Rodez, publiait son *Institution chrétienne,* in-32, Paris, 1645; in-18, 1682; et Alain de Solminhiac un ouvrage du même titre pour son diocèse de Cahors, Tulle, 1647. Isaac Habert, évêque de Vabres, éditait un *Catéchisme abrégé de la doctrine et instruction chrétienne du saint concile de Trente, traduit en langue vulgaire,* in-12, Toulouse, 1648. Un formulaire de diverses instructions paroissiales, dont les curés pouvaient se servir pour catéchiser leurs ouailles, se trouvait dans le *Parochiale sive sacerdotale (quod manuale vocant) Ecclesiæ Rothomagensis,* Rouen, 1651. M. de Ligny, évêque de Meaux, fit dresser pour l'instruction de la jeunesse le *Catéchisme du diocèse,* 1652. Le

P. Maunoir, S. J., publia, par ordre de Mgr de Cornouaille, en armorique : *Le sacré collège de Jésus, divisé en cinq classes,* Quimper-Corentin, 1659. Hézard, p. 485.

2° *Les catéchismes des missions, des écoles et des paroisses.* — La première moitié du XVIIe siècle vit éclore en France une riche floraison d'œuvres de réformation religieuse. Tous les chefs de ce grand mouvement de rénovation furent personnellement des catéchistes et développèrent autour d'eux l'enseignement du catéchisme et de l'instruction religieuse. Un homme de grande initiative, Adrien Bourdoise, à la veille de son sous-diaconat, en 1612, formait une communauté d'ecclésiastiques, qui offrit ses services à M. Froget, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris. Le but de l'institution était de s'occuper de la formation des ecclésiastiques et de pratiquer dans la paroisse tous les actes du ministère. Les prêtres de la communauté s'adonnèrent avec un zèle spécial aux catéchismes paroissiaux et à la préparation des enfants à la première communion. Quand Bourdoise eut constaté que les résultats des catéchismes étaient peu notables, il ouvrit en 1622 une école, espérant faire pénétrer la religion dans les familles par les enfants. Les prêtres de la communauté devaient s'appliquer particulièrement à l'instruction des jeunes garçons dans les petites écoles, que Bourdoise appelait « les séminaires des chrétiens ». Il confia plusieurs écoles de filles aux Filles de Sainte-Geneviève, fondées par Mlle du Blosset et Mme de Miramion. *La vie de M. Bourdoise premier prestre de la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet,* in-4°, Paris, 1714. Il fonda des écoles en dehors de Paris, et son exemple fut imité en plusieurs villes, notamment à Orléans et à Beauvais. Il avait composé lui-même un catéchisme, *Les rudiments de la foi en faveur des simples fidèles,* qui n'a pas été imprimé. Sa méthode était claire, facile, agréable et insinuante. Il employait les images pour mieux graver dans la mémoire les leçons du catéchisme. Les règlements qu'il avait rédigés pour les catéchismes de la paroisse ont été publiés après sa mort : *Règlements et matières des catéchismes qui se font en la paroisse de Saint-Nicolas du Chardonnet,* Paris, 1665, 1668. Ces catéchismes avaient lieu le dimanche après les vêpres; les enfants y étaient répartis en cinq classes; l'ordre des matières et la méthode suivie différaient pour chacune de ces classes. Pendant plus de 40 ans, cette méthode ne fut enseignée que de vive voix. Dès 1622, on imprima des feuilles volantes, de 4 ou 8 pages, sur mauvais papier. Ces instructions traitent de sujets variés et ne sont pas toutes destinées aux enfants; quelques-unes s'adressent à des catégories spéciales de personnes, par exemple aux femmes enceintes et aux « prestres decolez », qui ôtaient leur collet pour célébrer la sainte messe. La forme elle-même varie; tantôt elles sont des expositions suivies, tantôt elles procèdent par demandes et par réponses; dans ce cas, ce sont de véritables leçons détachées d'un catéchisme. Un prêtre du séminaire Saint-Nicolas en a réuni 41 sous le titre : *Recueil des abrégés contenant plusieurs instructions chrétiennes nécessaires à toute sorte de personnes,* Paris, s. d. Mais elles sont encore dans ce recueil à l'état isolé, avec leur titre spécial et leur pagination propre, telles qu'elles avaient d'abord été distribuées séparément. D'autres publications catéchétiques ont été faites par les prêtres du séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet : *Catéchisme contenant l'ordre des matières qui s'enseignent dans les cinq classes différentes qui se font à Saint-Nicolas du Chardonnet* (avec les fêtes), in-32, Paris, 1657, 1664; *Diverses instructions dressées en forme de catéchisme,* in-12, Paris, 1659; *Nouveau recueil d'abrégés contenant diverses matières pour faire prônes, catéchismes et instructions populaires,* etc., in-12, Paris, 1669, 1686; *Catéchisme servant de disposition pour faire avec fruit la première communion, divisé en trois parties,* in-32, Paris, 1681; *Catéchisme contenant les quatre parties de la doctrine chrétienne avec quelques instructions pour les principales fêtes de l'année,* in-32, Paris, 1687. Un membre de la communauté, Simon Cerné, originaire de Séez, publia sous le voile de l'anonyme, en 1662, un recueil contenant la plupart des anciennes instructions, disposées dans un ordre meilleur, et plus de cinquante nouvelles instructions. Son *Pédagogue des familles chrétiennes,* réédité en 1671, et pour la 5e fois en 1684 (le privilège de cette édition révèle le nom de l'auteur), est divisé en quatre parties : 1° ce qu'un chrétien doit croire et savoir; 2° les sacrements; 3° les pratiques chrétiennes; 4° les péchés, les abus et les déréglements à éviter. L'auteur affirme dans la préface que cette manière d'écrire des abrégés d'instruction et d'instruire ainsi les enfants et les personnes âgées était en usage depuis 40 ans et avait produit de grandes bénédictions.

L'influence de Bourdoise se fit sentir au delà de la paroisse Saint-Nicolas du Chardonnet. Dans toutes les missions qu'il prêchait, il faisait le catéchisme. Les ecclésiastiques, qui venaient se former dans son séminaire, étaient appliqués aux catéchismes. Dans les commencements, il les dispersait le dimanche dans les villages voisins de Paris afin de les exercer à ce ministère; plus tard, il les employa à la paroisse, et il les renvoyait dans leurs diocèses, pleins de zèle et habitués à la méthode de Saint-Nicolas qu'ils propagèrent dans toute la France. Plusieurs évêques recommandèrent cette méthode ou s'inspirèrent largement du catéchisme de Bourdoise dans la rédaction de leurs catéchismes diocésains, et le *Catéchisme servant de disposition pour faire avec fruit la première communion, suivi des catéchismes des fêtes, à l'usage des écoles,* était encore réimprimé, Paris, 1712; Amiens, 1789. Les cérémonies des premières communions solennelles, telles qu'elles se font en France, ont été empruntées à la paroisse Saint-Nicolas du Chardonnet. *La vie du vénérable serviteur de Dieu, messire Adrien Bourdoise,* etc. (ms. 2152 de la bibliothèque Mazarine), l. IV, c. VIII, p. 971-989; Hézard, *Hist. du catéchisme,* p. 204-205, 256, 257, 409; Id., *Histoire du catéchisme français,* dans la *Revue du clergé français,* 1903, t. XXXIII, p. 496-498.

Saint Vincent de Paul a travaillé à l'expansion du catéchisme comme fondateur des prêtres de la Mission, des dames et des filles de la charité. Le but principal de ce missionnaire zélé dans l'établissement de « la pauvre petite et chétive compagnie » fut de fonder, en 1624, une réunion de missionnaires qui se consacreraient à l'instruction, si négligée alors, du pauvre peuple à la campagne. Dans leurs missions, les prêtres de Vincent de Paul devaient faire chaque jour deux catéchismes. A une heure après-midi avait lieu le petit catéchisme pour les enfants. Les missionnaires se tenaient au milieu de leurs auditeurs et leur expliquaient très familièrement les mystères et les commandements. Le soir, du haut de la chaire, ils exposaient les mêmes matières, ainsi que les sacrements, le symbole, l'oraison dominicale et la salutation angélique, brièvement et familièrement, selon la capacité des paysans. Ils interrogeaient alors les enfants pendant un quart d'heure. C'était le grand catéchisme. A la fin de la mission, les enfants bien préparés faisaient solennellement leur première communion. Louis Abelly, *Vie de S. Vincent de Paul,* l. IV, c. I, Lyon, 1836, t. IV, p. 339-341. Saint Vincent, ayant appris qu'un de ses prêtres avait remplacé le grand catéchisme par des prédications, en fut fort contristé et il lui écrivit que cela ne se devait pas, « parce que le peuple a plus besoin de catéchisme et qu'il en profite davantage. » *Ibid.* Il reste deux manuscrits du *Grand catéchisme de la Mission,* ou *de Saint-Lazare* : ms. 636 des archives de la congrégation; cf. A. Milon, *Répertoire bibliographique de la congrégation de la Mission,* Paris, 1903, p. 75; ms. français 9765 de la Bibliothèque nationale.

H. Omont, *Catalogue général des mss. français*, Paris, 1895, p. 36. Ce dernier, qui est du XVIIIe siècle, suit le plan tracé par saint Vincent. L'instruction préliminaire signale le catéchisme pour la jeunesse parmi les cinq choses à faire dans la mission, p. 4; mais les instructions du soir sont de véritables sermons sur les matières catéchétiques.

C'est en 1617 que saint Vincent établit à Chatillon, où il était curé, la première confrérie de charité pour le service des pauvres. Bientôt il multiplia les confréries dans les campagnes. Or les dames qui en étaient membres instruisaient les pauvres qu'elles secouraient et faisaient l'école aux petites filles. En 1629, saint Vincent introduisit ces confréries à Paris et employa Louise de Marillac, veuve Le Gras, à la visite des confréries de charité de la province. Louise de Marillac faisait régulièrement l'école, ou plutôt le catéchisme, dans toutes les localités où elle allait. Elle avait rédigé pour son propre usage, « c'est-à-dire pour enseigner la créance aux pauvres et aux enfants dans ses visites de charité, » un petit catéchisme dont l'original, écrit de sa main, est conservé aux archives de la maison-mère des filles de la charité, et qui a été reproduit dans les *Pensées de Louise de Marillac* (lithog.), in-4°, s. l. n. d. (Paris), p. 102-122. De forme toute familière, il est l'image et l'écho vivant de l'entretien que Mlle Le Gras avait d'ordinaire avec ses petites écolières des villages sur les choses de Dieu. Mgr Baunard, *La vénérable Louise de Marillac*, Paris, 1898, p. 86. Louise de Marillac faisait plus que de catéchiser les filles de la campagne; elle leur préparait et leur envoyait des catéchistes. Les premières filles de la charité, dès 1633, se proposaient, avec le soin des pauvres et des malades, l'instruction religieuse des enfants, surtout des petites filles. Elles s'instruisaient elles-mêmes et elles lisaient l'Évangile, « après avoir fait recorder les principaux points de la créance en forme de petit catéchisme. » *Ordre de la journée des premières filles de la charité*, 1633, dans *Pensées*, p. 139; cf. Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 139. Elles dirigèrent des écoles tant à Paris que dans les villages, mais pour les filles seulement, pour les instruire de leurs créances et des moyens de vivre en bonnes chrétiennes et leur enseigner principalement le catéchisme et la pratique des vertus. Elles devaient parler un langage simple et faire la lecture plutôt que le catéchisme, se bornant à expliquer familièrement le texte lu. Mgr Baunard, p. 491-492. Elles avaient donc un livre de lecture ou mieux un manuel de catéchisme. Celles qui soignaient les enfants devaient rassembler, chaque jour à une heure, les plus grandes pour leur faire le catéchisme et leur apprendre à connaître leurs lettres. *Règlement*, dans *Pensées*, p. 196. Les dames de charité, elles aussi, catéchisèrent les malades à l'Hôtel-Dieu de Paris, à partir de 1634, et pour leur faciliter cet exercice de charité, M. Vincent fit imprimer à leur usage un petit livret qui contenait les principaux points de l'instruction à donner aux malades. Mgr Baunard, p. 159-161.

Ce livret est l'œuvre d'Adrien Gambart, ancien lazariste et alors aumônier des visitandines de Paris. Son titre indique son but et sa méthode : *Le bon partage des pauvres en la doctrine chrestienne et connaissance du salut, ou instructions familières pour les simples, distribuées par chaque semaine pour les douze mois de l'année en faveur des pauvres et de ceux qui ont zèle pour leur salut*, in-24, Paris, 1652. Le nom de l'auteur est révélé seulement par l'approbation, donnée par L. Bail, docteur de Sorbonne, le 1er octobre 1652, et le livre y est intitulé : *Le petit catéchisme pour tous les mois de l'année*, p. 206. La division adoptée répond au dessein de l'auteur. « En certains lieux, communautés, familles ou hospitaux, ces instructions se font réglément toutes les semaines, » p. 4, et comme ce n'est pas toujours par les mêmes personnes, on les a distribuées par semaine, en faisant correspondre les principaux sujets aux mystères et aux circonstances de l'année liturgique. La distribution des petits catéchismes pour tous les mois de l'année est précédée d'un abrégé de la doctrine chrétienne et d'une instruction sur l'importance et la nécessité de la doctrine chrétienne. Chaque leçon, rédigée par interrogations et réponses, est suivie de l'indication des exemples à citer avec renvoi aux livres où ils sont rapportés. L'auteur donna lui-même, en 1663, une 2e édition, augmentée d'une instruction pour la première communion. Après sa mort, survenue le 18 décembre 1668, ce livret fut réédité, in-18, Paris, 1673, avec des suppléments dont les principaux sont indiqués dans la suite du titre : *ensemble quelques avis et exercices particuliers pour la première communion et autres devoirs du chrétien, d'où les catéchistes, maistres et maistresses d'école peuvent tirer lumière pour l'instruction des enfants*. L'auteur nous apprend que son livret a passé des mains des visiteurs des pauvres et des catéchistes de la campagne, auxquels il était primitivement destiné, dans les écoles des pauvres de Paris et de la province. Il loue ces écoles charitables et indique aux maîtres et aux maîtresses une méthode concernant l'usage de son livre. Ses leçons sont suivies d'exemples, cités sans renvoi aux sources, et de réflexions en forme de discours direct. Enfin, le livret de Gambart fut publié dans un troisième état. Les éditeurs de ses œuvres firent précéder les interrogations de courtes instructions sur le même sujet et présentèrent le tout sous le titre : *Instructions familières sur les principales vérités du christianisme pour chaque semaine de l'année*, comme seconde partie du *Missionnaire paroissial*, 2 vol., 1674. On en fit à l'étranger plusieurs contrefaçons; la plus répandue en France parut, 8 in-12, Liège, 1677. Une traduction italienne par Constant Grasselli, de Florence, fut imprimée, in-4°, Venise, 1723. L'abbé Migne a réédité *Le missionnaire paroissial*, dans sa collection des *Orateurs sacrés*, t. LXXXIX; la seconde partie, qui comprend le catéchisme, se trouve col. 637-1264. Cf. Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 263-268.

Un émule de Bourdoise et de saint Vincent de Paul dans la catéchisation du peuple et spécialement des enfants est Jacques Olier, fondateur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice. Dès 1636, il faisait lui-même le catéchisme dans ses missions, qu'il terminait aussi par la première communion solennelle des enfants des paroisses, et il communiquait son zèle aux ecclésiastiques de l'Auvergne. Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e édit., Paris, 1873, t. I, p. 184, 185. Devenu curé de la paroisse Saint-Sulpice, il établit pour le dimanche, en 1642, divers catéchismes dans l'église paroissiale, et se fit lui-même catéchiste. Il organisa douze autres catéchismes dans le faubourg Saint-Germain. Deux séminaristes allaient dans chacun de ses groupements et rassemblaient les enfants au son de la clochette. D'autres catéchismes se faisaient encore dans les écoles par les soins des ecclésiastiques du séminaire. Des catéchismes spéciaux, dits de semaine, préparaient les enfants à la première communion et à la confirmation. Les autres curés de Paris imitèrent le zèle d'Olier et multiplièrent les catéchismes dans leurs paroisses. A Saint-Sulpice, il y eut, en outre, des catéchismes pour les laquais, les mendiants et les vieillards, et, à l'église, un autre pour les grandes personnes en langage plus relevé. Des feuilles imprimées, avec vignettes, étaient distribuées dans les familles. Faillon, *op. cit.*, t. II, p. 54-55. En 1652, M. Olier ouvrit des écoles pour les enfants pauvres de la paroisse. Les maîtres étaient spécialement chargés d'instruire leurs élèves dans la piété, de leur faire apprendre le catéchisme et d'assister aux catéchismes publics qui avaient lieu, les jours de dimanches et de

fêtes, en divers endroits de la paroisse. M. le curé y envoyait de fois à autre un ecclésiastique pour faire le catéchisme. *Règlements pour ceux qui visiteront les petites écoles,* dans *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice. Pièces justificatives,* IIIe et IVe parties (1773), t. II, p. 414-415. Les écoles se multiplièrent, dirigées par des religieuses pour les petites filles. *Ibid.,* p. 484-491. M. Olier fit composer par les prêtres de Saint-Sulpice *Le catéchisme des enfants de la paroisse de S. Sulpice.* Il le présenta au prieur de l'abbaye Saint-Germain des Prés qui l'approuva le 3 février 1652, au nom de Mgr Henry de Bourbon, évêque de Metz et abbé de Saint-Germain. *Registre de la juridiction spirituelle et quasi épiscopale de l'abbaye,* de 1640 à mars 1642, Archives nationales, LL 137, fol. 138 v. Ce catéchisme fut réimprimé en 1665 et il est reproduit dans *Remarques historiques,* etc., t. II, p. 497-515. L'avant-propos avertit qu'il n'est qu'un abrégé d'un plus grand et d'un plus étendu « qu'on explique les dimanches et fêtes dans l'église de la paroisse, aux personnes plus agées et plus capables d'une plus forte instruction ». Il comprend vingt leçons et se termine par des prières pour les exercices ordinaires de la journée. Cf. Faillon, *op. cit.,* t. II, p. 506-507; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. I, p. 10. Après la mort de M. Olier, les séminaristes continuèrent à faire le catéchisme dans les faubourgs. L'institution se développa sous la direction des curés de la paroisse, qui étaient pour la plupart des catéchistes émérites. Elle eut des méthodes propres; comme les séminaristes y eurent toujours et y ont encore une part considérable, les catéchistes qui s'y formèrent répandirent dans toute la France et même au dehors le zèle sulpicien et les formes spéciales des catéchismes de Saint-Sulpice. *Manuel complet des catéchismes de Saint-Sulpice,* Paris, 1812; *Directoire des associées,* Paris, 1830; Faillon, *Histoire des catéchismes de Saint-Sulpice,* Paris, 1831; Id., *Méthode de Saint-Sulpice dans la direction des catéchismes,* Paris et Lyon, 1832; revue par M. Icard, 1856, 1874; Icard, *Traditions de Saint-Sulpice,* Paris, 1886, p. 312-320.

Un catéchiste de Saint-Sulpice, Charles Démia, étant rentré à Lyon, son diocèse d'origine, fut chargé, en 1664, de visiter les paroisses de la Bresse, du Bugey et de la Dombe. Ayant constaté dans la jeunesse une profonde ignorance des vérités chrétiennes, pour y remédier, il se mit avec zèle à organiser des catéchismes et des écoles. De 1667 à 1672, il fonda à Lyon cinq écoles, dont les maîtres étaient des prêtres ou des ecclésiastiques dans les ordres sacrés. Le but principal de ces institutions était d'apprendre aux enfants la religion; la lecture et l'écriture ne venaient qu'au second rang. Démia groupa les maîtres d'école en communauté sous le nom de *séminaire de Saint-Charles* (1672). En 1675, il s'occupa des écoles de filles et établit une compagnie de dames, qui formèrent plus tard une communauté qui subsiste encore : ce sont les sœurs de Saint-Charles. Enfin, il avait constitué une confrérie de filles qui, tous les dimanches de l'année, enseignaient le catéchisme aux enfants de leur sexe. Faillon, *Vie de M. Démia,* Lyon, 1829. Or, pour faciliter aux maîtres et maîtresses leur mission, Charles Démia composa, en 1666, le *Catéchisme pour les écoles du diocèse de Lyon.* L'ouvrage suit un plan particulier. Il est divisé en autant de leçons que l'année a de semaines, et ces leçons sont rattachées aux mystères que l'Église célèbre dans sa liturgie. On se servait aussi d'images représentant ces mystères. Le règlement des écoles de Lyon fut adopté et suivi dans plusieurs diocèses ou villes de France, et le catéchisme était encore usité en 1730, à Lyon et à Gap. Dans ce dernier diocèse, il fut maintenu jusqu'en 1850. Hézard, *Hist. du catéchisme,* p. 205-206, 245-246, 357-358, 373.

Félix Vialart, évêque de Châlons, avait, dès 1640, établi dans son diocèse des écoles pour la jeunesse. Il fit reviser le catéchisme diocésain et il prit lui-même part à ce travail. Dans le mandement qui le présente, il recommandait un traité qu'il avait fait dresser et publier : *L'école chrétienne où l'on apprend à devenir bon chrétien et à faire son salut,* in-12, Châlons, 1660; 2e édit. augmentée, 1662, 1664. Les quatre premières parties sont pour les maîtres, la cinquième est pour les enfants qui se préparent à la première communion. Viennent ensuite les éléments de la doctrine chrétienne pour les petits enfants. En 1675, il avait demandé des maîtres à Démia, qui lui envoya seulement les règlements de son école. Gouget, *La vie de messire Félix Vialart de Herse,* Cologne, 1738; Hézard, *op. cit.,* p. 328.

Après que, de toutes parts, avaient surgi des congrégations de religieuses, spécialement vouées à l'instruction des jeunes filles, un chanoine de Reims, Jean-Baptiste de la Salle, donna des maîtres et des méthodes aux petites écoles de garçons. Dès 1679, il réunissait des maîtres, et en 1682, il fondait des écoles et bientôt après l'institut des frères des écoles chrétiennes. Or, en 1703, il publiait : *Les devoirs d'un chrétien envers Dieu, et les moyens de pouvoir s'en bien acquitter,* 3 vol. Cet ouvrage comprend trois parties. La seconde, contenue dans le t. II, constitue un catéchisme par demandes et par réponses à l'usage des élèves. Bien qu'il ait été beaucoup remanié dans les éditions successives qui en ont été faites, il est authentique et ne doit pas être confondu, comme on l'a fait, avec le catéchisme de l'évêque d'Agen, Claude Joly, publié sous un titre analogue. Le catéchisme de saint Jean-Baptiste de la Salle a servi à l'instruction chrétienne de nombreuses générations d'élèves des frères. J. Guibert, *Histoire de S. Jean-Baptiste de la Salle,* Paris, 1900, p. 421-423, 691; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. III, p. 14.

Il faut rattacher au même mouvement d'idées l'ouvrage de Henri Boudon, archidiacre d'Évreux et fondateur de séminaire : *La science sacrée du catéchisme, ou l'obligation qu'un prêtre a de l'enseigner et les peuples de s'en faire instruire,* in-12, Paris, 1649, 1749; Caen, 1825; reproduit par Mgr Dupanloup, *Méthode générale de catéchisme,* 2e édit., Paris, 1862, t. II, p. 3-96. Les écrits catéchétiques de Jean Eudes, fondateur des eudistes, étaient plus spécialement destinés aux missions : *Diverses instructions pour prêcher et catéchiser populairement avec un catéchisme pour les missions, un abrégé des mystères, un exercice de la journée chrétienne,* etc., in-12, Paris, 1649; Caen, 1650; Paris, 1667; *Vie du chrétien ou catéchisme de la mission,* Caen, 1655; Rouen, 1660; Caen, 1674. Signalons encore A. Bavic, *Le petit missionnaire dressé en forme de catéchisme,* 5e édit., in-32, Toulouse, 1644; *Le catéchisme des peuples,* par un missionnaire (J. Blanc), 9 in-12, Lyon, 1699-1701, et un *Abrégé,* in-16, 1698; *École paroissiale,* par un prêtre de Paris, in-8°, Paris, 1654.

3° *Autres catéchismes diocésains.* — Châlons-sur-Marne avait son catéchisme en 1660. *Le grand catéchisme du diocèse de Langres, pour toutes sortes de personnes qui ont charge d'âmes, ou qui auront dessein de s'instruire des mystères de la religion catholique et des principales cérémonies paroissiales,* in-24, Dijon, 1664, œuvre de Gauthier, grand vivaire de Langres et prévôt de la Sainte-Chapelle de Dijon, contient en 60 entretiens la matière ordinaire avec l'explication des fêtes et la distribution des petits catéchismes pour tous les mois de l'année selon l'ordre liturgique. Hézard, p. 207, 362; Marcel, *Les livres liturgiques imprimés du diocèse de Langres,* p. 188, note 2. En 1664, Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, faisait imprimer une *Instruction de la doctrine chrétienne,* rééditée en 1670, qui comprenait trois catéchismes, l'un pour les

plus jeunes enfants, l'autre pour ceux qui se préparent à la première communion et le troisième pour les plus instruits. Ce catéchisme devait être lu et enseigné dans les églises, les collèges et les petites écoles. Les leçons sont rattachées aux vertus de foi, d'espérance, de charité et de justice. *Le vray catéchisme de la doctrine chrétienne,* imprimé par ordre de François de Gondy, Paris, 1687, suit la même division. Hézard, p. 408-409. En 1666, Mgr de Gondrin, archevêque de Sens, donnait à ses curés un *Catéchisme ou instruction chrétienne,* 3e édit., in-12, Sens, 1670, dont un *Abrégé* parut en 1672. Hézard, p. 439. Claude Joly, évêque d'Agen, a publié successivement : *Doctrine des indulgences et du jubilé, dressée en forme de catéchisme,* in-12, Agen, 1668, 1671; Paris, 1677; 1750, 1764; Paris, 1879; *Les devoirs du chrétien, dressés en forme de catéchisme,* in-18, Agen, s. d. (1672); 12e édit., 1696; 14e édit., 1751, etc.; *Abrégé du catéchisme d'Agen dressé particulièrement pour ceux qui se disposent à la première communion,* réimprimé en 1770 et modifié en 1843. *Les devoirs du chrétien* ont été adoptés par plusieurs diocèses de la Gascogne et du Languedoc, et en 1728, Mgr de Caulet, évêque de Grenoble, les a joints au catéchisme diocésain pour les enfants qui se préparent à la confirmation et à la première communion. Cazauran, *Catéchismes de la province d'Auch,* dans l'*Annuaire du petit séminaire de Saint-Pé,* 23e année (1897), in-8°, Bagnères, p. 303, 304; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* t. III, p. 13-15; Hézard, p. 214, 276-277, 360. Le diocèse de Besançon avait pour l'usage des curés et des maîtres d'écoles *Le catéchisme,* etc., fait d'après ceux de Lyon, Paris, Sens, Châlons et Agen; 4e édit., Grenoble, 1673. Hézard, p. 308. Mgr Malier, évêque de Troyes, publiait en 1672 un catéchisme en latin et en français. La traduction française, intitulée : *Instruction chrétienne,* était destinée aux élèves des collèges. Elle ressemble pour le fond et la forme au catéchisme de Bourdoise. Hézard, p. 457. Le *Catéchisme pour l'usage du diocèse de Pamiers,* in-12, Toulouse, 1672, suit un ordre particulier. *Ibid.,* p. 404. L'évêque d'Amiens donnait à son diocèse, en 1673, un catéchisme particulier pour qu'il « soit la règle de la conduite uniforme des catéchistes »; réimprimé en 1685. On en fit sans doute un abrégé, car en 1699 un autre évêque, Henri Feydau de Brou, avait fait réduire en un par l'hébraïsant François Masclef les deux catéchismes diocésains; le grand avait été considérablement abrégé. Ce dernier fut adopté en 1703 et de nouveau en 1740, à Boulogne. Hézard, p. 284-285, 315, 316. Le catéchisme, dit des trois Henri en raison du prénom identique des évêques de Luçon, d'Angers et de la Rochelle qui l'adoptèrent, est célèbre. L'*imprimatur* est du 20 décembre 1675 et la première édition est pour les trois diocèses ainsi que celles de 1677 et de 1679. Elles comprenaient trois catéchismes, un petit, un moyen et un grand. En 1684, une nouvelle édition du petit est substituée à la première. En 1693, une fusion est opérée entre le petit et le moyen, et cette édition mélangée est dès lors imposée par les trois évêques. Elle est la seule en usage à Luçon de 1693 à 1714. Elle cesse alors d'être employée ainsi qu'à La Rochelle en 1717 et à Angers en 1719. Ce catéchisme avait été attaqué : *Réflexions sur quelques propositions* qu'il contenait, Paris, 1678. Comme la doctrine était un peu infectée de jansénisme, Clément XI l'aurait jugé défavorablement, et ce jugement rapporté aux évêques par le P. Timothée de la Flèche, capucin, aurait fait cesser l'emploi du catéchisme collectif. L'abbé Faure le fit approuver à Reims au XVIIIe siècle par l'archevêque Le Tellier, et Mgr de Verthamon, évêque de Luçon, le fit rééditer en 1756 pour son diocèse, en l'augmentant considérablement. On l'attribue à Dubos. Hézard, p. 286-287, 370-371, 426, 429-430. Le catéchisme de Coutances, imprimé en 1676 à Caen, fait aussi des emprunts à Bourdoise. Il contient des instructions pour la première communion et les principales fêtes de l'année. Il comprend trois catéchismes et devait être enseigné aux enfants par les curés, les vicaires et les maîtres d'école. Il a été en usage jusqu'en 1827. Hézard, p. 344-345. Le second fut accepté à Laon en 1698. *Ibid.,* p. 364. Le 19 août 1676, les évêques de Périgueux et de Saintes approuvaient le même *Formulaire d'instruction ou méthode facile pour instruire le peuple de la campagne.* Hézard, p. 413, 436. En 1677, l'évêque de Bazas faisait imprimer à Bordeaux un catéchisme avec le prône et les instructions synodales de son diocèse. Hézard, p. 304. La même année, celui de Metz publiait une *Instruction chrétienne. Ibid.,* p. 385. Mgr de Tassy, évêque de Chalon-sur-Saône (1677-1711), a inauguré une méthode nouvelle. Son catéchisme, divisé en deux parties, expose successivement la doctrine et la vie chrétienne. La seconde, intitulée : *Catéchisme des mystères,* expose à l'ocasion des fêtes le dogme et la liturgie. *Ibid.,* p. 246-247, 331. Un *Sommaire de la doctrine chrétienne pour instruire le simple peuple* était rédigé en 1679 par ordre de Mgr de Montchal, archevêque de Toulouse. Mais le premier catéchisme qui ait été dressé pour l'usage de ce diocèse l'a été en 1685 par Mgr de Montpezat, par voie d'interrogation et de réponse. Il a été en usage jusqu'en 1806. *Ibid.,* p. 451.

Il faut placer dans une catégorie spéciale les catéchismes diocésains, rédigés par des directeurs de séminaire. Le premier en date est celui d'un sulpicien, M. de Lantages, qui a servi aux diocèses de Clermont et du Puy. Ces deux diocèses avaient un *Abrégé de la doctrine chrétienne,* in-4°, Clermont, 1666, destiné aux pauvres qui recevaient l'aumône dans l'institution de charité fondée par le maréchal de Bellefonds. L'abrégé du diocèse du Puy est plus développé et suit un ordre différent. L'évêque de Clermont y fit joindre, en 1674, le *Catéchisme de la foy et des mœurs chrétiennes,* qui comprend les deux premières parties de l'œuvre de M. de Lantages. La troisième et la quatrième parties parurent au Puy en 1679, et les deux premières furent rééditées dans cette dernière ville en 1684. Réimpressions modernes : 2 in-12, Le Puy, 1845; in-8°, Paris, 1851, 1853, 1855, 1869, 1887. Un *Abrégé,* fait par deux directeurs de séminaire, a paru, Paris, 1857. Hézard, p. 210, 340-341, 421-422; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* t. I, p. 97-99. Le *Catéchisme de Clermont* a été adopté en 1830 dans le diocèse de Moulins; il y fut augmenté et modifié en 1880. Hézard, p. 392-393. Un autre sulpicien, M. de la Chétardye, rédigea pour le diocèse de Bourges trois *Catéchismes ou abrégés de la doctrine chrétienne* (petit, moyen, grand), in-12, Bourges, 1688, 1690; 2 in-12, 1693, 1694, 1699, 1703; le petit seul, 1707; 4 in-12, 1708; Paris, 1713; in-4° et 4 in-12, Lyon, 1736; 3 in-8°, Bourges, 1835; 2 in-8°, Lyon, 1836; à la suite du *Catéchisme de l'empire,* Lyon, 1844, t. II, p. 246-647. Hézard, p. 317-318; L. Bertrand, t. I, p. 182-186. M. de la Chétardye ne s'était pas proposé d'abord de composer un catéchisme complet; il faisait imprimer de temps à autre sur des feuilles séparées des instructions divisées en billets. Il les réunit plus tard, en élaguant ce qui lui parut superflu. Hézard, p. 210-211, 319. Son catéchisme a servi au diocèse de Gap à partir de 1707. *Ibid.,* p. 357. M. de la Noé-Ménard, directeur du séminaire de Nantes, composa en 1689 le *Catéchisme du diocèse de Nantes,* 2e édit., in-12, Nantes, 1723. Approuvé par l'évêque de Vannes, il fut adopté par Vincent-François des Marais, évêque de Saint-Malo (1702-1739), au diocèse d'Arras et même à Ferrare (Italie). *Ibid.,* p. 210, 282, 292, 465.

Mgr de Suze, évêque de Viviers, avait fait imprimer en 1680 un catéchisme pour son diocèse. Mais comme il n'était ni assez méthodique ni assez clair, chaque catéchiste se croyait autorisé à en choisir ou à en composer un autre à son gré. Pour remédier à cette situation, Mgr de Villeneuve lui fit donner en 1740 une nou-

velle forme qui a été employée sans changement jusqu'en 1802. L'édition abrégée, reprise en 1802, est encore en usage avec les additions faites en 1886. Hézard, p. 471-472. Mgr de Forbin de Janson, évêque de Beauvais, voulant parer aux inconvénients de l'emploi simultané de divers catéchismes, fit imprimer en 1681 « un abrégé exact de la doctrine chrétienne qui fut une règle uniforme pour les instructions » dans son diocèse. Hézard, p. 305. La même année, l'archevêque de Tours donnait un catéchisme expliquant, en quatre parties, la foi, l'espérance, la charité et les sacrements, et en 1692 un abrégé pour l'hôpital général de sa ville épiscopale. *Ibid.*, p. 453-454. L'année 1684 vit paraître trois catéchismes nouveaux. Celui de Mende, 2 in-12, était pour les chrétiens déjà instruits et complétait un catéchisme élémentaire dans la langue du pays pour les habitants de la montagne. *Ibid.*, p. 384. Celui de Reims, en 36 leçons, est approuvé à l'exclusion de tout autre. *Ibid.*, p. 425. Celui de Verdun était l'œuvre de Louis Habert et comprenait un grand catéchisme et un abrégé. *Ibid.*, p. 466. Mgr Le Camus, évêque de Grenoble, fit lui-même un *Catéchisme de la doctrine chrétienne avec l'explication des mystères, commandements, sacrements, prières et devoirs particuliers de chacun avec les citations aux marges, de l'Écriture sainte et des conciles*, in-12, Lyon, 1685. A peu près tous les sujets y sont traités en trois questions. *Ibid.*, p. 359. En 1687, Mgr de Pradel, évêque de Montpellier, publia un abrégé pour les enfants, puis une théologie développée, contenant les quatre parties de la doctrine chrétienne, pour les personnes instruites. *Ibid.*, p. 389. La même année, Bossuet promulguait le *Catéchisme du diocèse de Meaux*. Il se rendait aux demandes qui lui avaient été faites de tous côtés et notamment par Raveneau, curé de Saint-Jean-les-deux-Jumeaux, qui dès le 11 novembre 1682 déclarait à son évêque que le catéchisme en usage n'était « ni méthodique ni clair ». Il trouvait lui-même à reprendre à l'ancien, en particulier au sujet de l'attrition où il voudrait « un commencement d'amour de Dieu ». En 1684, il travaillait déjà à son catéchisme et il recevait les essais de plusieurs de ses curés. Il l'avait achevé en 1685, et l'impression était terminée au mois de janvier 1687. *Extraits du recueil Raveneau sur Bossuet*, dans la *Revue Bossuet*, 1904, t. v, p. 245, 247-248, 252, 259, 267. Ce catéchisme en contenait trois : celui des commençants, un autre plus développé avec une partie historique, et le catéchisme des fêtes. En 1689, Bossuet y joignit des *Prières ecclésiastiques*. Voir col. 1083. Le cardinal de Bissy en fit une réduction, et le catéchisme de Bossuet fut usité à Meaux, sous l'une ou l'autre de ses deux formes, jusqu'en 1822. L'évêque de Mâcon l'adopta en 1744, et son diocèse le conserva jusqu'en 1828. La réduction du cardinal de Bissy fut acceptée à Châlons-sur-Marne en 1727. Hézard, p. 240-241, 329-330, 374-375, 381-383. En 1687 l'évêque de Troyes, Bouthillier de Chavigny, publiait un abrégé qui ressemble aux catéchismes de Bourdoise et de Mgr de Brienne pour Coutances. En 1705, il en donnait trois d'après le plan de Bossuet, qui en furent employés jusqu'en 1804. *Ibid.*, p. 458-459. En 1687 encore, Mgr de Harlay, archevêque de Paris, imposait un catéchisme diocésain, qui eut une grande fortune. Composé « par des personnes très savantes » et presque exclusivement des paroles de l'Écriture, des conciles et des Pères, il contenait deux catéchismes. Augmenté diversement par plusieurs archevêques de Paris, il fut en usage jusqu'en 1846. L'édition de Mgr de Vintimille (1730) fut adoptée à Dijon par Mgr d'Apchon en 1781 et usitée jusqu'en 1804. Un de ces catéchismes a été adopté dans le diocèse d'Alet. L'évêque d'Autun, en 1693, a donné à son diocèse un catéchisme, imité de celui de Paris et usité jusqu'à la Révolution. Le catéchisme de Harlay fut enseigné à Versailles de 1802 à 1832, à Troyes de 1804 à 1828, dans la partie du diocèse de Cahors qui avait appartenu au diocèse de Vabres en 1814, et à Agde de 1822 à 1840. Hézard, p. 275, 295, 351, 409-411, 461, 467, 476. En 1691, Mgr de Clermont-Tonnerre donnait au diocèse de Noyon un catéchisme qui était encore imprimé en 1827. *Ibid.*, p. 400. François de Poudenc, évêque de Tarbes (1692-1716), avait fait un catéchisme qui fut épuisé et remplacé en 1726. *Ibid.*, p. 446. En 1693, Autun et Lyon eurent leurs catéchismes diocésains. Celui d'Autun y persévéra jusqu'au concordat; celui de Lyon fut abandonné au XVIIIe siècle et remplacé en 1730 par le catéchisme des écoles de Lyon. *Ibid.*, p. 295-296, 373. En 1694, Séez reçut son *Grand catéchisme*. *Ibid.*, p. 436. En 1695, Mgr de Tressan, évêque du Mans, disposait dans un plan particulier les matériaux du catéchisme parisien de Mgr de Harlay. Il y joignait un abrégé en sept leçons. *Ibid.*, p. 378-379. En 1696, les évêques de Soissons et de Béziers donnaient un catéchisme à leurs diocésains, *ibid.*, p. 311, 443; celui de Castres, en 1697, p. 327; ceux de Chartres, de Langres, de Nimes, Godet des Marais, Clermont-Tonnerre et Fléchier, en 1698 (grand et abrégé), p. 335, 362, 399; Pierre de la Broue, à Mirepoix, en 1699, un grand pour les curés et un abrégé pour les enfants, p. 387. Mgr Basan de Flamenville, évêque de Perpignan (1696-1721), donna aux siens trois catéchismes proportionnés à l'intelligence des enfants, p. 415. Le diocèse de Lescar eut son catéchisme, Paris, 1699.

4° *Catéchismes privés.* — La sollicitude des évêques pour l'instruction religieuse n'entravait pas l'activité des simples prêtres, et à côté des catéchismes diocésains et officiels il y avait place pour les manuels d'enseignement particulier. Le P. Louis Richeome, S. J., rédigea pour le dauphin, fils de Henri IV et de Catherine de Médicis, un catéchisme, dit *Catéchisme royal, et dialogue entre le roy Henri IV et le dauphin*, in-12, Lyon, 1607. La division répond aux vertus de foi, espérance, charité, aux sacrements, à la justice chrétienne et aux fins dernières. Un abrégé vient ensuite. Les réponses sont en vers, et des illustrations accompagnent le texte. Un autre *Catéchisme royal*, in-8°, Paris, 1646, fut destiné à l'instruction du jeune Louis XIV. Il comprend 95 gravures sur acier, empruntées par le P. Bonnefons, S. J., au P. Georges Mayr sur le texte de Canisius, Augsbourg, 1613. Le texte versifié était l'œuvre du P. Le Blant. La bibliothèque de Saint-Pétersbourg possède un manuscrit, que M. Zaluski a intitulé : *Catéchisme ou briefve instruction du chrestien pour l'usage de Louis XIV, roi de France*, 1645. Le grand dauphin eut aussi son catéchisme illustré : *Le guide fidèle de la vraie gloire, présenté à Monseigneur le duc de Bourgogne, instruisant ce jeune prince des choses qu'il doit croire, demander et pratiquer pour être roy pendant les siècles*, par le P. André Thomas Barenger. Hézard, p. 256-264.

D'autres catéchismes privés étaient destinés soit aux grandes personnes, soit aux enfants. Jean Chapeauville éditait : *Catechismi romani elucidatio scholastica*, Liège, 1600. Le P. Berlaymond, S. J., publiait le *Paradisus puerorum*, in-8°, Douai, 1618; Cologne, 1619; c'est un choix d'exemples propres à instruire les enfants. Le P. Guillaume Baile, S. J., composait un *Catéchisme et abrégé des controverses de notre temps touchant la religion catholique*, Troyes, 1619. L'édition de Poitiers avait été tronquée et fut désavouée par son auteur. Hézard, p. 313-314. On a traduit en latin ce catéchisme de controverse. Ch. Thuet, *La pratique du catéchisme romain suivant le décret du concile de Trente, divisée en trois manières d'instruire fructueusement, la première en forme de sermons, la deuxième par dialogues et la troisième en forme de méditations*, in-4°, Paris, 1625, 1630; le P. d'Outreman, S. J., *Le pédagogue chrétien*, 2e édit., Mons, 1625, 1628, 1629, etc.; Jacques Bayon, *Institut. religionis christianæ l. IV* (d'après le catéchisme romain), in-4°, Paris, 1626; M. Bourlon,

Instructions familières sur la religion chrétienne, in-32, Paris, 1633; 5e édit., 1650; *Homelies sur la doctrine chrestienne pour être lues et récitées à la messe parochiale du dimanche*, etc., *et propres aux chefs de famille pour l'instruction de leurs domestiques et à tous ceux qui n'ont pas commodité pour fréquenter les sermons catéchétiques*, in-12, Paris, 1639; Ant. Roussier, *Le bon catholique*, Lyon, 1635; J.-P. Camus, évêque de Belley, *Enseignement catéchétique ou explication de la doctrine chrétienne*, in-8o, Paris, 1642; A. Bonnefons, S. J., *La science du chrétien* (ce qu'il doit croire, faire, fuir), Paris, 1641; IIe partie, histoire de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de saint Joseph, Paris, 1646; Id., *Abrégé de la doctrine chrétienne ou l'enfant catéchisé*, en 3 parties, in-12, 1640, 1648, 1653, 1666; Id., *L'enfant catéchisé répondant à son père*, 7e édit., in-32, Paris, 1642; 16e édit., 1646; J. Marcel, de la doctrine chrétienne à Aix, *Le catéchisme chrétien*, 1647; *Petit catéchisme familier pour instruire les enfants aux fondements de la religion chrétienne*, Vendôme, 1647; Berchet, de Langres, *Elementaria traditio christianorum fidei* (en grec et latin), Londres, 1648; S. Ammian Fanestre, ermite de Saint-Augustin, *Institutio christiana*, Paris, 1650; *Exercice d'un vrai chrétien avec un abrégé de tout ce qu'il doit croire, savoir et faire pour son salut éternel*, Paris, 1648; Péan de Croullardière, *Explication familière du symbole et des commandements... des sacrements et de l'oraison dominicale*, Paris, 1652; Michel Leconte, hiéronymite, *Catéchisme*, Rouen, 1652; J. L., S. J., *Le bon pauvre qui instruit son enfant*, Paris, 1653; *Déclaration de la doctrine chrétienne*, Paris, 1654; Ch. Le Roy, O. M., *Le roy des enfants du catéchisme*, Paris, 1656; *Instruction familière en forme de catéchisme pour les fêtes et solennités paroissiales*, 2e édit., in-12, Paris, 1656; *Catéchisme contenant en abrégé les quatre parties de la doctrine chrétienne et les fêtes privées*, in-32, Paris, 1656; Coquerel, *Méthode facile pour instruire les pauvres et les simples personnes*, Paris, 1657; P. Timothée Poujade, récollet, *Institution chrétienne*, Limoges, 1661; 6e édit., in-12, Tulle, 1668; P. Guillery, *Institution catéchétique des mystères de la foi*, etc., in-12, Paris, 1667; Id., *Abrégé*, etc., in-32, Paris, 1669; P. Campet, *Pastor catholicus*, in-fol., Lyon, 1668; voir col. 1448; Barthélemy Jehet, curé de Bures, *Instruction familière et briefve explication en forme de dialogue, sur les quatre parties de la doctrine chrétienne, colligée de divers catéchismes*, in-8o, Toul, 1667; Gilles de la Baume, *Catéchisme de la confirmation*, Nantes, 1668; François Pomey, S. J., *Catéchisme théologique*, in-18, Lyon, 1664, 1678; dans Migne, *Catéchismes*, Paris, 1842, t. II, col. 155-266; N. Turlot, *Le vray thrésor de la doctrine chrestienne descouvert*, 11e édit., Paris, 1653; 14e édit., in-4o, Paris, 1664; Lyon, 1673; en latin, in-4o, Bruxelles, 1668; d'Heauville, *Catéchisme en vers*, dédié au dauphin, in-12, Lyon, 1669; Riom, 1693; Orléans, 1700; J. Le Coreur, *Les principaux devoirs du chrétien contenus dans l'explication : 1o du symbole des apôtres; 2o de l'oraison dominicale; 3o des commandements de Dieu et de l'Église; 4o des sacrements*, in-12, Lyon, 1683; Paris, 1689; la 3e édit. est intitulée : *La théologie du chrétien et ses principaux devoirs*, Paris, 1727; un abrégé pour les plus jeunes enfants a été publié par ordre de l'évêque de Lectoure, Paris, 1688, 1690; cf. Hézard, p. 365-366; C. Goussin, *Catéchisme historique et dogmatique à l'usage du diocèse d'Amiens*, in-12, Paris, 1673, 1693; dom Gerberon, *Catéchisme du jubilé et des indulgences*, in-12, Paris, 1675; Simon, *Catéchisme des curés, selon le concile de Trente*, 1683; *Explication de l'oraison dominicale*, in-12, Paris, 1688; *Explication du symbole des apôtres, de l'oraison dominicale et du décalogue*, 2 in-12, Châlons-sur-Marne, 1691; *La vie de J.-C. en forme de catéchisme*, Troyes, 1688; abbé de Fourcroy, *Catéchisme dogmatique*, in-12, Paris, 1696; *Le symbole des apôtres expliqué par l'Écriture sainte*, Blois, 1696; Abelly, évêque de Rodez, *Les vérités principales et les plus importantes de la foi et de la justice chrétienne*, in-12, Rouen, 1688, in-8o, Paris, 1696; Claude Fleury, *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire sainte*, 2e édit., 2 in-12, Paris, 1695; il a été très répandu et a été traduit même en tamoul à Pondichéry; d'après Bensch, *Der Index*, t. II, p. 589, la traduction italienne de 1745 aurait été mise à l'Index, puis corrigée; *Petit catéchisme à l'usage des colléges des jésuites*, in-32, Paris, 1698.

II. HORS DE FRANCE. — 1° *Catéchismes des églises et des écoles*. — Le synode de Tournai en 1600 décide que dans les localités où il n'y a pas d'écoles, le catéchisme doit avoir lieu le dimanche après les vêpres même s'il ne se présentait qu'un ou deux enfants. Les curés doivent lire au moins le catéchisme s'ils ne savent pas l'expliquer. Les baillis doivent obliger les parents à envoyer leurs enfants, leurs domestiques et leurs servantes au catéchisme. Le régime des écoles doit être conforme à celui qui a été réglé par le IIe concile de Cambrai. Tit. IV, c. VI-VIII; tit. XXI, *Concilia Germaniæ*, 1769, t. VIII, p. 478, 494. Le synode de Brixen en 1603 recommande l'instruction du jeune âge et ordonne de faire le catéchisme à l'église et à l'école, au moins certains dimanches. Il faut étudier par cœur et réciter le petit catéchisme de Canisius. Les autres catéchismes ne doivent être employés que rarement et seulement pour instruire les adultes. On fait appel aux parents et aux magistrats et on frappe d'amende les curés négligents. *Ibid.*, p. 556-557. Si les conciles de Cambrai (1604) tit. III, c. V, *ibid.*, p. 590, et de Prague (1605), n. 2, *ibid.*, p. 677, se bornent à ordonner la tenue des catéchismes le dimanche, même s'il y a peu d'auditeurs, ou l'établissement des confréries de la doctrine chrétienne et d'écoles séparées de filles et de garçons, où l'on enseignera le catéchisme d'après Canisius, le synode provincial de Malines (1607), constatant que la diversité des manuels crée des difficultés *in discendo et docendo*, ordonne de suivre partout la même et unique méthode qui sera bientôt éditée par ordre de ce concile. Tit. XI, c. V, *ibid.*, p. 781. En 1609, le synode d'Ypres ordonne d'exposer en chaire la doctrine chrétienne chaque dimanche, ou au moins de catéchiser le peuple ou de lire le catéchisme, s'il n'y a pas sermon. Il recommande d'instituer partout des écoles dominicales et paroissiales, dans lesquelles les maîtres enseigneront le catéchisme. Les écoles du dimanche sont pour les pauvres. Il faut lire le catéchisme le dimanche à l'église et ne jamais alléguer comme prétexte de dispense le petit nombre des auditeurs. Tit. II, c. I, V, VIII; tit. III, c. I, VII, IX-XI, *ibid.*, p. 803, 804, 809. Au synode de Constance, tenu la même année, on décide que le catéchisme sera fait chaque dimanche en langue vulgaire, qu'on donnera aux enfants des récompenses, qu'un sermon sera fait de temps en temps à la messe pour les personnes qui ne peuvent pas suivre les catéchismes. On récitera toujours au prône les formules communes. Les parents seront avertis d'avoir à veiller à l'assiduité de leurs enfants; les magistrats feront observer ces règlements et dénonceront les négligents. Tit. XIX, *ibid.*, p. 881-882. L'évêque d'Anvers, au synode de 1610, règle qu'on enseignera dans les écoles primaires après l'alphabet le petit catéchisme épiscopal et le catéchisme provincial, et dans les écoles latines Canisius une fois par semaine. On fait lire et répéter le texte. Le catéchisme a lieu le dimanche après midi à l'église; il y faut un surveillant. Les maîtres d'écoles y conduisent leurs élèves. Si l'heure fixée n'est pas favorable, les réunions peuvent avoir lieu dans la matinée ou au moment le meilleur. Il faut acheter des catéchismes pour les donner aux pauvres. C. III-V, VIII, *ibid.*, p. 984, 985. Florent Conry, archevêque de Tuam (1608-1629), rédigea un catéchisme irlandais. Le caté-

chisme, dit de Malines, fut rendu obligatoire dans le diocèse de Gand à partir du jour de Noël 1613, ainsi qu'un grand catéchisme rédigé en langue vulgaire pour les catéchistes, correspondant au précédent et intitulé : *Den Schat van de Christelijcke Leeringhe*. L'évêque recommande très instamment aux curés de faire sérieusement le catéchisme et supplie les magistrats de veiller à l'assiduité des enfants. Tit. x, c. ii-iv, *ibid.*, 1771, t. ix, p. 250. Le synode diocésain d'Augsbourg (1610) exhorte les curés à faire le catéchisme chaque dimanche vers une heure après midi. Il constate, lui aussi, que la diversité des manuels est nuisible, et il admet pour l'enseignement du dogme et de la morale les seuls catéchismes de Canisius et de Bellarmin. Pour les explications il indique le catéchisme romain, le grand de Canisius, ceux de l'évêque de Mersebourg, de Nauséa, de Pierre Michel, celui de Trèves avec la méthode qui y est jointe et les *Institutiones christianæ* de F. Coster. Il trace une méthode à suivre et ordonne aux maîtres et aux directeurs d'hôpitaux ou d'autres associations d'amener au catéchisme leurs élèves et leurs pupilles. Part. I, c. vii, *ibid.*, p. 30-32. La même année, l'évêque de Warmia ordonne d'enseigner chaque dimanche de l'été, de Pâques à la fête de saint Michel, les *initia fidei*. Comme il n'existe dans son diocèse que deux ou trois écoles, il exhorte à multiplier, à cause des protestants, les leçons catéchistiques. Il indique la science requise pour pouvoir recevoir l'absolution, commande de répéter au prône les formules pour que les plus ignorants finissent par les savoir, conseille de prêcher d'après le catéchisme romain, impose la tenue du catéchisme à l'église et veut que les séminaristes y soient employés. *Ibid.*, p. 96-98. François Buisseret, fondateur de l'école dominicale de Mons, devenu évêque de Namur, au synode diocésain réuni à Geldon en 1612, punit d'amende et de peines canoniques les curés qui négligent leur devoir d'enseigner aux enfants la doctrine chrétienne. *Ibid.*, p. 166. L'évêque de Liège, au synode de 1618, ordonne aux curés de faire le catéchisme, les dimanches et fêtes, aux enfants et aux adultes. Il interdit les théâtres et les jeux sur la place publique à l'heure du catéchisme, promulgue des indulgences à gagner en assistant aux catéchismes et pousse à ouvrir des écoles dans lesquelles on donnera chaque jour l'enseignement religieux. Tit. iv, c. iii, *ibid.*, p. 291. En 1622, l'évêque de Trèves publia une *Ratio et ordo tractandæ doctrinæ christianæ*. Les catéchismes doivent avoir lieu, dimanches et fêtes, sous peine d'amende, après midi ou à une heure convenable de la matinée. Il faut réciter au prône, avant le sermon, les formules que tout chrétien doit savoir par cœur, et il est nécessaire de créer des écoles. *Ibid.*, p. 334. L'évêque de Sion (Valais), au synode de 1626, impose le catéchisme les dimanches de l'avent et du carême et, en dehors de ces deux époques, une fois par mois. Il recommande d'avertir les parents dont le devoir est de veiller à l'assiduité de leurs enfants, trace une méthode et conseille l'emploi des récompenses pour attirer les enfants. Dans les écoles privées de filles et de garçons, on apprendra à lire et à écrire en latin et en allemand ou en français. C. iv, § 4, 5, *ibid.*, p. 375. En 1628, l'évêque d'Osnabruck expose l'importance du catéchisme et ordonne de le faire les dimanches et fêtes ou au moins deux fois par mois en suivant la méthode du catéchisme romain. Il veut que durant l'avent et le carême les sermons soient faits sur les matières du catéchisme; il fait appel aux parents pour assurer l'assiduité des enfants, et demande aux magistrats d'interdire les jeux publics à l'heure de l'exercice catéchistique. Le manuel imposé est le catéchisme allemand de Cologne. Les petites filles doivent être instruites à l'église et à l'école. Dans les écoles latines ou allemandes de garçons, il faut faire apprendre le petit catéchisme de Canisius en allemand ou en latin. C. v, *ibid.*, p. 436-438. L'évêque d'Ypres, en 1629, défend toute interruption dans les catéchismes hebdomadaires et ordonne aux doyens d'examiner les enfants à leurs visites. Les curés ne doivent pas négliger les pauvres qui sont d'ordinaire les plus ignorants. Les écoles dominicales doivent être instituées. On suivra la méthode uniforme fixée par le concile provincial. Les filles seront séparées des garçons, et au prône on récitera les formules que tous doivent savoir. Art. 5-14, *ibid.*, p. 494-495. Au synode de l'année suivante, le même évêque revient avec insistance sur les écoles à instituer séparément pour garçons et filles. Le premier livre à lire sera l'*ABC oft Beghinsel der Wysheydt*. Les enfants apprendront par cœur le petit catéchisme, puis le catéchisme de Malines. La veille du catéchisme, les maîtres feront réciter une leçon du petit catéchisme. L'évêque ordonne aux enfants d'apporter leur manuel, entre dans les plus petits détails sur la bonne tenue des réunions et la méthode d'enseignement, et parle d'un *certamen catechisticum* à organiser pour exciter l'émulation. Il ordonne encore de prêcher sur les matières du catéchisme et d'instruire les pauvres. *Ibid.*, p. 528-532. L'évêque de Namur, en 1639, conseille aux curés de prêcher le catéchisme plutôt que de faire des sermons et ordonne de rappeler aux parents qu'ils doivent y envoyer leurs enfants. Tit. ii, *ibid.*, p. 573. Il demande de restaurer les écoles qui avaient été établies à Namur en 1604. On y enseignera, après l'alphabet, le catéchisme de Namur, que les maîtres doivent expliquer. Tit. xxiii, c. iv, *ibid.*, p. 598. En 1641, l'évêque de Culm ordonne aux curés de la campagne de réciter au prône les formules ordinaires et déclare qu'il faut refuser les sacrements à ceux qui ne les sauraient pas. Il demande de restaurer l'école de Culm, détruite dans la récente guerre de la Prusse. *Ibid.*, p. 605, 613-614.

Si nous revenons dans les Pays-Bas espagnols, nous voyons l'évêque de Saint-Omer, Christophe de France, renouveler au synode de 1640 les statuts diocésains de 1583. Le catéchisme ne doit jamais être omis le dimanche. Il faut s'y accommoder à l'intelligence des enfants et n'y pas traiter de hautes questions. Il recommande l'établissement d'écoles dominicales ou triviales, ordonne de faire aux domestiques et aux servantes, après la première messe, une instruction catéchétique. Le catéchisme aux ignorants peut se faire hors de l'église et en particulier. On doit refuser l'aumône aux pauvres ignorants. Il faut surveiller l'enseignement religieux donné dans les écoles dominicales et établir, dans les lieux importants, des écoles spéciales pour les filles. Tit. i, c. xiv, xviii-xxv, *ibid.*, 1775, t. x, p. 782-784. En 1643, l'évêque de Tournai ordonne de faire le catéchisme chaque dimanche après midi; on y suivra la méthode pratique, éditée en 1640, et on rappellera souvent aux parents leurs devoirs. *Ibid.*, t. ix, p. 620-621. Celui de Gand, au synode de 1650, ordonne de faire le catéchisme à l'église dans les écoles et même, au besoin, en particulier. On en donnera une leçon au moins le dimanche, et des quêtes spéciales seront faites pour payer les récompenses distribuées aux enfants. Les magistrats sont invités à veiller à l'assiduité des enfants. On ne doit pas négliger l'instruction des mendiants. Tit. x, c. iv-viii, *ibid.*, p. 712-713. L'évêque de Ruremonde, en 1652, ordonne qu'à défaut de catéchisme on récite avant le sermon les formules que tous doivent savoir. Mais le catéchisme doit, en outre, avoir lieu, soit avant, soit après midi. Pour faire le traitement des catéchistes, on unira plusieurs bénéfices simples, et les magistrats interdiront les jeux publics pendant la tenue des catéchismes. Art. 21-23, *ibid.*, p. 783. Au synode de Tournai, en 1673, l'évêque décide que le catéchisme français qu'il a récemment édité doit être enseigné : *Abrégé de la doctrine chrestienne pour l'usage du diocèse de Tournay*, in-32, Lille, 1675 (l'approbation est du 17 décembre 1672). Il se propose de le faire traduire bientôt en flamand. Les sacre-

ments seront refusés aux ignorants. *Ibid.*, 1775, t. x, p. 45. Il rappelle cette ordonnance au synode de 1678. *Ibid.*, p. 87. Celui d'Anvers, en 1680, recommande de ne pas omettre le catéchisme, d'y employer une méthode convenable, de récompenser les enfants et d'intéresser à l'œuvre les parents et les magistrats. *Ibid.*, p. 98. En 1693, l'évêque de Bruges ordonne, pour chaque dimanche, le sermon ou *catechismus major* à la messe, et le catéchisme ordinaire avant ou après les vêpres, même dans les simples chapelles. Le catéchisme de Malines est remis aux enfants et la doctrine du catéchisme romain est exposée aux adultes. Les ignorants seront privés des sacrements, et à la campagne, on récitera à la messe les formules en langue vulgaire d'après le catéchisme de Malines. Il recommande les écoles dominicales, séparées pour les sexes. Tit. I, VI, *ibid.*, p. 190-191, 192, 201.

Si nous rentrons en Allemagne, nous voyons, en 1652, l'évêque de Munster ordonner en synode que, les jours de dimanches et de fêtes, on explique le catéchisme de Canisius, dont une édition avait été faite par son prédécesseur. *Ibid.*, t. IX, p. 790-791. En 1657, le même prélat écrivait une lettre pastorale pour recommander la tenue régulière des catéchismes et portait des peines canoniques contre les délinquants. *Ibid.*, p. 838. En 1662, il décidait en synode que les leçons du catéchisme seraient données tous les dimanches, que les formules communes seraient récitées à la fin du sermon et que dans les écoles on enseignerait le petit catéchisme de Canisius et la manière de se confesser. *Ibid.*, p. 897. La même année, l'évêque de Cologne prescrivait à son clergé de prêcher le catéchisme et de préférer ce genre d'instruction au sermon. La doctrine des sacrements devait être exposée conformément au catéchisme romain. Il fallait suivre partout, même dans les écoles, institutions si utiles, le petit catéchisme de Canisius en allemand, qui avait été approuvé, et en acheter des exemplaires pour les pauvres. Part. I, tit. II, c. IV, X; tit. IX, p. 933, 936, 1064. L'évêque de Munster, dans une lettre pastorale du 6 octobre 1663, insiste de nouveau sur la tenue régulière des catéchismes. *Ibid.*, 1775, t. x, p. 6. Dans son synode du 13 octobre 1671, il revient encore sur le même sujet et sur le catéchisme des écoles. *Ibid.*, p. 35-36. Au synode du 26 mars 1675, il trace des règles très précises. Il recommande, lui aussi, de remplacer le sermon par le catéchisme à la messe. Mais le sermon prêché par des religieux n'empêche pas la catéchèse du curé. Le catéchisme doit être fait tous les dimanches et fêtes. Aux fêtes il aura lieu dans les bourgs éloignés pour les paysans qui ne peuvent fréquenter les catéchismes ordinaires; les chapelains et les religieux doivent aider et suppléer le curé dans ce ministère. Il oblige les fidèles à assister aux catéchismes et ordonne de garder les bestiaux à l'écurie les jours de dimanches, afin d'enlever un mauvais prétexte de s'absenter. Les maîtres d'école sont tenus d'assister aux catéchismes, durant lesquels les auberges sont fermées. *Ibid.*, p. 51-52. En 1678, l'évêque de Trèves, pour exciter l'émulation, ordonne de distribuer des récompenses aux enfants et d'instituer un *certamen*. Il recommande d'employer une méthode idoine et invite à lire le catéchisme romain, le catéchisme diocésain, le *Pédagogue chrétien*, l'*École du Christ* de Cusanus, les *Instructions* d'Abelly, le *Tractatus catechcticus* du P. Philippe Scouville, S. J., et son traité de la confrérie de la doctrine chrétienne. *Ibid.*, p. 63. En 1687, l'évêque de Strasbourg déclare que les curés doivent avoir le catéchisme romain pour y puiser leur enseignement. Il l'a fait éditer et en offre gratuitement un exemplaire à chaque paroisse. *Ibid.*, p. 184. L'année suivante, celui de Paderborn traite de l'importance du catéchisme qu'il faut faire chaque dimanche selon la méthode du catéchisme romain. Il faut poser de courtes questions en langue vulgaire. Les parents doivent veiller à l'instruction religieuse de leurs enfants, et les ignorants sont indignes des sacrements. Quoiqu'il recommande aux curés de suivre la même méthode, il semble que les enfants n'ont pas de manuel. Les jeux publics sont interdits aux heures du catéchisme. Les maîtres d'écoles doivent faire apprendre par cœur à leurs élèves les formules essentielles et assister au catéchisme. Part. I, tit. IV, V, p. 128-129. En 1699, l'évêque de Metz ordonne de faire réciter les formules après le sermon. Il renouvelle le statut de 1604 qui fixait à une heure la durée des catéchismes et obligeait de les faire même dans les chapelles. Il recommande aux curés le catéchisme romain. Les statuts de 1633 imposaient l'établissement d'écoles dans toutes les paroisses et ordonnaient d'y réciter les prières. Les jours de fêtes ou le samedi matin, les maîtres devaient faire réciter la leçon du catéchisme. On leur interdit la lecture des manuels hérétiques, Tit. XIV, XVIII, *ibid.*, p. 249, 256, 257.

Un catéchisme irlandais avait été imprimé à Douai, 1652, 1663, 1680. Le concile provincial de Tarragone (1685) ordonnait d'enseigner le catéchisme en langue vulgaire. Can. 2, *Collectio Lacensis*, t. I, col. 743. Les conciles de Bénévent (1693), tit. I, c. VI, et de Naples (1699), tit. I, c. II, recommandaient les confréries de la doctrine chrétienne, et ce dernier rappelait aux maîtres d'école le devoir, imposé par le concile de Latran, d'enseigner une fois par semaine la doctrine chrétienne à leurs élèves; il rendait obligatoire le catéchisme de Bellarmin. *Ibid.*, col. 25, 159-160.

2° *Dans l'Amérique latine et les pays de mission.* Antoine Araujo, S. J., composa un catéchisme brésilien qui fut imprimé à Lisbonne, 1618, et traduit en d'autres langues. Le P. Hyacinthe Vetralla, capucin, traduisit en latin une *Doctrina christiana*, Rome, 1650, qui est elle-même le catéchisme portugais rédigé pour les enfants par le P. Jorges, S. J., et traduit en congien sous la direction d'un autre jésuite, le P. Mathias Cardoso. Les quatre textes furent imprimés ensemble. Hézard, p. 188, 486. Charles Nacquart, lazariste, restant seul missionnaire à l'île de Madagascar, se hâta de composer en 1649 un abrégé de la doctrine chrétienne en langue madécasse pour le laisser à ses successeurs. *Mémoires de la congrégation de la Mission*, t. IX, p. 118. Il écrivait à saint Vincent de Paul, le 9 février 1650, d'en faire imprimer une centaine d'exemplaires seulement. C'est vraisemblablement l'*Instruction pour les nouveaux convertis à la foy* (de l'île de Madagascar), in-8°, Paris, 1654. Étienne de Flacourt, commandant de Madagascar au nom de la Compagnie des Indes orientales, à son retour en France, fit imprimer en français et en malgache un *Petit catéchisme avec les prières du matin et du soir que les missionnaires font et enseignent aux néophytes et aux catéchumènes* (de l'île), in-8°, Paris, 1657. Dans une lettre à saint Vincent de Paul, il dit qu'il a mis en ordre ce petit catéchisme. Il paraîtrait, en effet, qu'il était encore l'œuvre du P. Nacquart et qu'il avait été perfectionné par les missionnaires ses successeurs. On cite une autre édition de 1665. Hézard, p. 482-484; Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 192-193. Le P. Raymond Breton, sous-prieur des frères prêcheurs du couvent de Blainville, a composé un *Petit catéchisme ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne*, en caraïbe, Auxerre, 1664; c'est la traduction presque littérale de l'ancien catéchisme de Paris. Hézard, p. 484.

3° *Catéchismes privés.* — Jérôme de Ripalda, S. J., publia en 1616 un *Catecismo* avec les illustrations du P. Georges Mayr; rééditions, Guatémala, 1873; Madrid, 1890. Jean Laurent Guadagnolo et Félix Astolfi rédigèrent : *Tesoro della doctrina di Christo*, en trois parties, Milan, 1628. Nicolas Cusanus, S. J., fit plusieurs écrits catéchétiques : *Christliche Buchschul*, in-16, 1627; in-8°,

Lucerne, 1638, 1645; Cologne, 1656, etc.; *Sapientia christiana* (en allemand), 1626; *Dux viæ* (en allemand), 1642. Il avait donné une édition illustrée du catéchisme de Canisius. Caspar Astete, S. J., avait publié en espagnol une *Doctrina christiana,* Pampelune, 1608, qui eut de nombreuses éditions et qui est encore en usage aujourd'hui en Espagne. César Franciotti avait composé en italien : *L'enfant chrétien qui conduit à l'amour de Dieu et se dispose à la première communion,* trad. française par D. L. R. F., Paris, 1643; Kerver, O. M., *Catechismus super omnes articulos professionis fidei catholicæ,* Paris, 1638; J. Andries, S. J., *Necessaria ad salutem scientia,* in-16, Anvers, 1653, 1654, 1658; trad. française : *Ce qu'il faut savoir pour être sauvé,* avec illustrations, Anvers, 1654; il y avait aussi une édition flamande; Hézard, p. 256-257; P. Wittfelt, *Theologia catechetica,* in-12, Munich, 1656. Sur le catéchisme de Bellarini, barnabite, voir col. 559; il a été réédité, 2 in-8°, Paris, 1877, et il avait été traduit en français par N. Coulon, 2 in-12, Paris, 1661, 1669. Un autre barnabite, Pie Cassetta, a publié un grand catéchisme : *Catechismo cattolico in forma de dialogo,* etc., Rome, 1663. Le capucin Martin de Cochem fit paraître un catéchisme en 1666. Polch, *Trésor caché au champ de l'Église,* trad. française d'un ouvrage allemand, Cologne, 1664; il y en a aussi une version flamande; J. Kedd, S. J., publia un catéchisme allemand, in-32, Cologne, 1650, ainsi que H. Krattman, O. P., Strasbourg, 1694. Une *Catechesi, overo istruzione del christiano composta da varie distinzioni cavate dal catechismo romano, dal Bellarmino e da altri autori, con alcune brevi note,* a été mise à l'index, *donec corrigatur,* le 4 septembre 1685.

VI. Au XVIIIe siècle. — *1. en France.* — 1° *Catéchismes diocésains.* — Ils se multiplient et il n'y a pas une seule année du siècle qui n'en voie paraître quelqu'un. Les anciens sont réédités avec ou sans modifications : on les développe, s'ils sont abrégés; on les résume, s'ils sont étendus. Les nouveaux sont nombreux; ils reflètent les doctrines du temps et de leurs auteurs : ils sont jansénistes ou antijansénistes et presque tous teintés de gallicanisme; quelques-uns sont restés célèbres. En 1700, Mgr de Camilly, évêque de Strasbourg, en publie un (petit et grand), qu'il introduit à Tours en 1723, lorsqu'il change de siège. Hézard, p. 445, 454. La même année, on en imprime à Châlons-sur-Marne un petit qui est adopté en 1709 par Mgr de Noailles, concurremment avec l'*École chrétienne* de Vialart. *Ibid.,* p. 329. En 1701, Mgr de Coislin en fait, pour le diocèse de Metz, un nouveau qui augmenté en 1736 et traduit en allemand, a été en usage jusqu'à la Révolution. *Ibid.,* p. 385-386. Le petit diocèse de Saint-Pons a le sien, in-12, Béziers, 1702. *Ibid.,* p. 419-420. La même année, Colbert, évêque de Montpellier, publiait les *Instructions générales en forme de catéchisme,* avec deux catéchismes, moyen et petit, de l'oratorien François-Aimé Pouget, Paris, 1702, 1707; 3 in-12, Bruxelles, 1752; 6 in-8°, Nîmes, 1765; 5 in-12, Avignon, 1807; 3 in-12, Paris, 1821. Elles ont été traduites par l'auteur lui-même en latin : *Institutiones catholicæ per modum catecheseos,* 2 in-fol., Venise, 1761; Augsbourg, 1764; 12 in-8°, Paris, 1857. Elles ont été mises à l'index par décret du 21 janvier 1721, et leur traduction anglaise, Londres, 1713, par Silvestre Lewis Lloyd, par un autre décret du 15 janvier 1725. Les versions espagnoles, Madrid, 1713, portugaise, italienne, Venise, 1717, n'ont pas été condamnées. Cf. H. Reusch, *Der Index,* t. II, p. 762-763, 894, 1225. Une traduction polonaise a été faite par Jakubowosky, lazariste, 4 vol., Varsovie, 1791. Cf. Dupin, *Bibliothèque,* t. XIX, p. 360. Le catéchisme de Montpellier a été adopté en 1836 pour le diocèse de Saint-Pierre de la Martinique. Hézard, p. 478. En 1703, Henri de Thiard de Bissy, voulant établir l'uniformité dans le diocèse de Toul, donna un catéchisme, divisé en trois, « plus exact et mieux rédigé, » dit-il, mais très étendu, trop savant et trop abstrait, avec une méthode. En 1763, Mgr Drouas en fit une nouvelle édition plus claire et plus courte. Elle a été employée jusqu'au concordat, et même postérieurement dans quelques parties du diocèse de Nancy. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié,* Nancy, 1901, t. II, p. 372-373, 523, 550; Hézard, p. 448-449. A Bordeaux, Mgr de Bezons publia en 1704 un grand catéchisme et un abrégé, qui a été en usage jusqu'en 1855. Transporté à Rouen par son auteur en 1720, il ne s'y maintint que jusqu'en 1730. Il fut imposé en 1767 au diocèse de Luçon, et en 1826 à celui de La Rochelle, où il a été employé jusqu'en 1869; il se retrouve en partie dans celui de 1891. En 1827, l'évêque d'Angoulême le choisit aussi; Mgr Sébaux l'a retouché en 1881 et en 1888. Hézard, p. 213-214, 288-289, 314, 371-372, 434-435. Au synode diocésain de 1707, l'évêque de Besançon ordonnait aux curés de lire au prône les formules que tous les chrétiens doivent savoir. Le catéchisme devait être enseigné aux adultes ignorants, même en dehors des jours fériés, et aux enfants à des jours fixés d'après le petit catéchisme récemment édité. Les dimanches et fêtes, ceux-ci devaient en étudier un chapitre. La négligence des curés était punie d'amende et de suspense, et poussée à une certaine extrémité, elle devenait un cas réservé. L'évêque rappelait les parents à leur devoir et recommandait l'institution des confréries de la doctrine chrétienne. Tit. XXI, a. 2, 7-10, 15, *Concilia Germaniæ,* t. X, p. 346-348. En 1707, paraissait au Puy un nouveau catéchisme. Hézard, p. 422. Évreux en recevait en 1708 un, dont l'abrégé fut publié en 1719 seulement. *Ibid.,* p. 353. La même année, Cahors en avait un en français et en dialecte local; la versification y avait une large part. *Ibid.,* p. 322. Limoges recevait le sien propre qui, après diverses retouches et additions, est encore enseigné. *Ibid.,* p. 366-369. Au synode diocésain de 1610, l'évêque de Metz ordonnait de faire le catéchisme dans les paroisses et les annexes. Aux vêpres on devait expliquer le catéchisme de Canisius et les formules communes, surtout dans les localités où se trouvaient des hérétiques. Tit. IX, a. 1, 3, *Concilia Germaniæ,* t. VIII, p. 960, 961. En 1709, Grenoble avait un catéchisme destiné à confirmer dans la foi les nouveaux convertis, Hézard, p. 360; Senlis possède son premier qui resta en usage jusqu'en 1828, p. 438, et Orléans le sien, usité jusqu'en 1855, p. 402-403. En 1712, l'évêque de Marseille, Mgr de Belzunce, rétablit l'uniformité en publiant un *Catéchisme ou instruction familière sur les principaux points de la religion chrétienne,* qui est enseigné aujourd'hui encore dans le diocèse. *Ibid.,* p. 380-381. La même année, Toulon a des *Instructions familières,* imitées de César de Bus, p. 449, et Valence son catéchisme qui fut employé jusqu'en 1806, p. 463. En 1713, Aix et Grasse sont pourvus, p. 278, 359. En 1714, un catéchisme particulier remplace à Luçon celui des trois Henri, p. 371. En 1716, Mgr Languet dote le diocèse de Soissons d'un catéchisme, divisé en deux, directement opposé au jansénisme. Employé jusqu'en 1756 seulement, il fut repris en 1815 et, après avoir été revu en 1857 sur le catéchisme de Paris, il est encore en usage. L'auteur, transféré à Sens, y transporta, en 1731, son catéchisme qui y subit de vives contradictions de la part des curés et il n'y fut usité que jusqu'en 1753. Mgr Languet répondit avec succès à tous ses contradicteurs. Le retentissement du débat servit à la propagation de son œuvre. Mgr de Forbin Janson l'adopta à Arles et Mgr d'Anthelmy à Grasse (1733, 1736). Le Franc de Pompignan le choisit, en 1742, pour le diocèse du Puy, où, après avoir subi diverses retouches, il est encore employé, et en 1777 pour l'archidiocèse de Vienne, où il fut suivi jusqu'à la Révolution. Les évêques de Boulogne et de Riez s'en inspiraient largement de 1771 à 1773. Les évêques de Laon et de Fréjus (1779) l'avaient aussi adopté

et dans ce dernier diocèse, il fut repris en 1832. Le catéchisme de Toulon avait emprunté la division et beaucoup de formules au catéchisme de Soissons. Hézard, p. 212-213, 291, 316, 356, 359, 364, 422-423, 429, 443-445, 449. En 1717, Quimper avait un catéchisme breton, et la Rochelle reçut un abrégé nouveau en trois parties, pour remplacer le catéchisme des trois Henri. Complété en 1768 et modifié en 1814, il fut enseigné jusqu'en 1869. *Ibid.*, p. 424, 430, 431. En 1718, Comminges et Pamiers ont les leurs, usités l'un jusqu'en 1895 et l'autre jusqu'aujourd'hui. *Ibid.*, p. 344, 404-406. Lisieux reçoit, en 1719, le sien, qui est très développé, opposé au jansénisme et a été suivi jusqu'en 1842. *Ibid.*, p. 369. Angers reçoit officiellement une réédition abrégée du catéchisme privé, publié en 1697 par opposition au catéchisme des trois Henri. Elle est adoptée à Tours en 1781, reprise en 1804 et continuée avec des modifications jusqu'en 1884. *Ibid.*, p. 286-287, 454-456. Mgr de Caylus, en 1720, donna à Auxerre un abrégé exact, mais fort sec, qu'il modifia en 1725 et 1728 et qui fut imposé, à l'exclusion de tout autre, en 1755. *Ibid.*, p. 297-299. En 1721, Mgr de Tourouvre ordonne pour Rodez celui qui, après des améliorations faites en 1873, est encore en usage. *Ibid.*, p. 431-433. Luçon reçut en 1723 un nouveau catéchisme qui remplaça celui de 1714 et qui fut bientôt supplanté par une réimpression augmentée du catéchisme des trois Henri. *Ibid.*, p. 371. Cette diversité de manuels diocésains frappait les évêques de la province ecclésiastique d'Avignon qui, réunis en synode en 1725, adoptèrent, par mesure d'uniformité, pour toutes les Églises de la province, une méthode unique et un formulaire français, extrait du catéchisme romain. *Conc. Avenionense*, tit. VI, c. I, *Collectio Lacencis*, t. I, p. 484. Ce catéchisme édité en 1739 et en 1824, a été retouché en 1893 pour Avignon. Hézard, p. 300. L'exemple des évêques de la province d'Avignon ne fut pas imité, et les autres prélats français continuèrent à multiplier les catéchismes particuliers. Mgr du Cambout, en 1726, en donne au diocèse de Tarbes un qui est fait en partie suivant la méthode des doctrinaires et qui, réduit en 1785, a été suivi jusqu'en 1884. Hézard, p. 446-447. La même année, l'évêque de Boulogne en compose un nouveau, retouché en 1771 par Mgr de Pressy et imprimé encore en 1842. Hézard, p. 315-316. En 1727, Mgr de Tencin reconnaissait l'utilité d'un catéchisme commun pour la province ecclésiastique d'Embrun. *Collectio Lacensis*, t. I, p. 658. En 1727, Mende reçoit un catéchisme qui, revu en 1828, est encore enseigné. Hézard, p. 384-385. La même année, Oléron en a un qui est imprimé en français, en béarnais et en basque. *Ibid.*, p. 401. En 1728, Blois en reçoit deux, dont le premier complété en 1788 et en 1820, a été maintenu jusqu'en 1843. *Ibid.*, p. 342-343. Tréguier en a un la même année, p. 456. Mgr de Tressan, qui avait fait imprimer, en 1627, un catéchisme pour les petits enfants, en publia, en 1730, un plus grand qui comprenait le catéchisme des fêtes; il a été modifié en 1769 et il a été enseigné dans le diocèse de Rouen jusqu'en 1888. Mais il a eu une grande expansion. Il a passé en 1747 à Cahors où il a persévéré jusqu'aujourd'hui; en 1750 à Bayeux où il a été employé jusqu'en 1858; en 1753 à Sens où il a été, après diverses retouches, conservé jusqu'en 1845; en 1761 à Dijon, où il a servi jusqu'en 1781, pour être repris en 1796, et en 1763 au Mans, où il est resté sans changements jusqu'en 1838. Hézard, p. 211, 301-302, 322-323, 351, 379, 435-436, 440-442; Marcel, *Les livres liturgiques imprimés du diocèse de Langres*, p. 284. En 1731, l'évêque de Séez publie simultanément un grand catéchisme et son abrégé, un petit catéchisme et son abrégé. L'abrégé du grand a été repris en 1819 et a servi jusqu'en 1837, Hézard, p. 436-437. La même année, Mgr d'Antin, pour régulariser l'enseignement dans le diocèse de Langres, compose des *Instructions générales par demandes et par réponses sur la foi, l'espérance et la charité, les sacrements, les devoirs du chrétien et sur plusieurs pratiques de piété*. Elles comprennent trois catéchismes, dont le petit et le moyen sont pour les enfants. En 1734, Mgr de Montmorin y ajoute des instructions pour la confirmation, et en 1782, Mgr de la Luzerne approuve l'œuvre de ses prédécesseurs qui, reprise en 1817 et modifiée en 1834 par Mgr Parisis, continue à être en usage. Hézard, p. 362-364; Marcel, p. 217, 229, 245, 252, 253. Mgr Parisis a transporté à Arras, en 1852, son catéchisme de Langres, qui est encore usité. Hézard, p. 293. En 1731 encore, l'évêque de Bayonne fait pour ses diocésains un catéchisme, repris en 1814 et maintenu jusqu'en 1823. Hézard, p. 302-303. Celui de Chalon-sur-Saône en publie, en 1732, un qui ne fut supprimé qu'en 1828. *Ibid.*, p. 332. Celui d'Agde fait de même en 1733. *Ibid.*, p. 275. En 1734, l'évêque d'Auxerre faisait imprimer un nouveau catéchisme qui souleva de vives réclamations et fut supprimé par le conseil du roi, le 18 décembre 1735. *Ibid.*, p. 298-299. Massillon remplaçait à Clermont, en 1735, le catéchisme de Lantages par un nouveau, qui fut modifié en 1789, 1825, 1863 et 1888. *Ibid.*, p. 342-343. En 1736, l'évêque de Die offrait à ses diocésains un petit catéchisme précédé de deux instructions, l'une sur la conduite du chrétien pendant la journée, et l'autre sur la nécessité et la manière d'assister au catéchisme. *Ibid.*, p. 348. La même année, Mgr Bouhier s'empressait de donner au diocèse de Dijon un nouveau catéchisme, œuvre du P. Devonce, jésuite. Le petit avait été publié dès 1773. Ils furent critiqués par deux curés, Léauté et Gaudrillet. L'évêque corrigea son petit catéchisme, qui fut supplanté en 1761 par le catéchisme de Rouen. *Ibid.*, p. 350-351; Marcel, *op. cit.*, p. 277-278. Mgr de Brancas, archevêque d'Aix, publiait, en 1737, deux catéchismes, un petit et un grand, pour les enfants, et en 1738 un plus grand pour les maîtres. Tous trois sont antijansénistes. Ils furent employés jusqu'en 1806 et repris en 1814. Le petit, augmenté en 1835, fut officiellement imposé et se maintint sans changement jusqu'en 1890. Hézard, p. 278-280. En 1740, le diocèse de Dax a ses deux catéchismes conservés jusqu'aujourd'hui avec quelques modifications dans le diocèse d'Aire. *Ibid.*, p. 346-347. En 1741, l'évêque d'Arras ajoute au petit catéchisme un second manuel pour les premiers communiants et un troisième plus développé encore. Ils coexistent avec trois autres catéchismes publiés en 1757 par un autre évêque du même diocèse. L'un de ces derniers est repris de 1814 à 1852. *Ibid.*, p. 292-293. Auch a son premier catéchisme propre en 1743; retouché au point de vue de la forme, en 1765, il a été repris en 1821 et suivi jusqu'en 1827. *Ibid.*, p. 293-294. Le cardinal de Rohan qui, en 1725, avait donné à l'archidiocèse de Reims deux catéchismes, en publia en 1746 un plus étendu qui fut usité jusqu'en 1877. *Ibid.*, p. 426-427. Mgr de Saléon, archevêque de Vienne (1746-1750), publia un catéchisme dont Mgr d'Hugues, son successeur, fit un abrégé en 1767. Ils furent en usage jusqu'en 1777; et l'abrégé servit encore de 1825 à 1836. *Ibid.*, p. 469-471. En 1747, l'évêque de Saint-Paul-trois-Châteaux établit l'uniformité dans l'enseignement religieux de son diocèse, en promulguant un catéchisme antijansénisté qui a été employé jusqu'à la Révolution. *Ibid.*, p. 413. En 1748, Aire a son catéchisme particulier, qui est repris en 1825, augmenté en 1850 et employé maintenant encore. *Ibid.*, p. 277-278. La même année, le diocèse de Saint-Flour a deux catéchismes, dont le type est unique en son genre. L'auteur rapporte les vérités religieuses à l'ordre naturel, à la loi ancienne et à la loi évangélique. Massillon en fit l'éloge. Mgr de Salamon le retoucha en 1821, et il n'a été remplacé qu'en 1847. *Ibid.*, p. 354-355. En 1749, l'évêque de Béziers offrit à ses diocésains un petit et un grand catéchismes, dirigés contre le jansénisme, réimprimés en 1775 ou en 1784 et usités encore de 1815 à 1840. *Ibid.*, p. 311-312.

L'année suivante, celui de Montpellier impose aux écoles et aux paroisses un nouveau catéchisme, tiré en partie de celui de Pouget et réimprimé encore en 1814. *Ibid.*, p. 390-391. L'uniformité est établie à Périgueux, cette même année, par le moyen d'un catéchisme nouveau, précédé d'un directoire et complété par deux instructions sur la confirmation et la communion; il a été usité jusqu'au concordat. *Ibid.*, p. 414. Vers cette époque, Vannes reçoit son premier catéchisme breton. Il a été plus tard traduit en français, et les deux textes ont été reproduits jusqu'aujourd'hui sans changements notables. *Ibid.*, p. 465. En 1756, un nouveau catéchisme remplace à Soissons celui de Mgr Languet; il emprunte sa méthode au catéchisme de Montpellier. *Ibid.*, p. 444. Sur trois catéchismes que contenait le manuel imprimé en 1757 par ordre de Mgr de Bonneguize, évêque d'Arras, deux étaient originaux. Ce manuel, repris en 1814 avec un supplément, fut en usage jusqu'en 1852. *Ibid.*, p. 292-293. En 1761, parut à Nantes un *Second catéchisme*, pour les premiers communiants. Imprimé avec le premier pour les petits enfants en 1781 et en 1793, il est repris officiellement en 1815, complété en 1826 et en 1870 et enseigné actuellement encore. *Ibid.*, p. 395-396. L'évêque de Saint-Malo publiait en 1765 et 1776 trois catéchismes; le premier et le second, destinés aux enfants, ont été réimprimés en 1826. *Ibid.*, p. 282-283. En 1765, le premier évêque de Saint-Claude donnait à son diocèse un solide catéchisme. En le reprenant en 1824, Mgr Chamon le modifie et l'augmente; il reste employé sans grands changements jusqu'en 1889, époque à laquelle on en donne une édition modifiée et illustrée. *Ibid.*, p. 337-340. La même année 1765, Montauban reçoit son premier catéchisme, qui est autorisé par l'évêque de Cahors en 1814, repris en 1822 et enseigné jusqu'aujourd'hui. *Ibid.*, p. 387-389. En 1767, Mgr de Montazet donnait au diocèse de Lyon un nouveau catéchisme qui passe pour peu orthodoxe et qui a été l'objet de violentes attaques. Le cardinal Fesch l'a repris en 1814, mais après l'avoir corrigé, et il est encore en usage, après divers remaniements. Hézard, p. 373-374. En 1771, ce catéchisme fut l'objet d'une *Critique*, s. l. n. d., que l'évêque réfuta dans un *Mandement* du 6 novembre 1772. Il fut traduit en italien par Ricci, évêque janséniste de Pistoie. En 1769, Gap a son catéchisme particulier qui contient, en quatre chapitres, « ce qu'il faut pratiquer, éviter, méditer et recevoir, » et qui fut employé conjointement avec le catéchisme des écoles de Lyon. *Ibid.*, p. 357-358. La même année, Rennes en eut un nouveau, qui fut repris en 1816 et conservé jusqu'en 1840. *Ibid.*, p. 427-428. Le premier évêque de Chambéry (1779-1793) publia le catéchisme diocésain, qui fut repris en 1816 et corrigé en 1840 et en 1855. *Ibid.*, p. 332-333. L'évêque de Saint-Dié, Mgr de la Galaizière, conserva en 1778 le catéchisme de Toul; mais une édition retouchée par le vicaire général, Gaudin de la Croze, en fut donnée en 1783. Une troisième édition, par l'abbé Gérard, curé de Rambervillers, parut en 1787, avec un *Petit catéchisme*, réimprimé en 1797 à Rambervillers et tiré en partie du catéchisme de Besançon. *Ibid.*, p. 348; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1903, t. III, p. 26, 27. A Nancy, Mgr de Fontanges nomme une commmission pour rédiger le catéchisme diocésain. Une première édition est publiée en 1785; elle est critiquée, soumise à une refonte, qui parut en 1786. Mgr d'Osmond la reprend en 1814. M. Gridel la retouche en 1851; elle reçoit quelques additions après le concile et elle est en usage jusqu'en 1904. On a fait une traduction allemande, suivie jusqu'en 1874 dans la partie allemande du diocèse. Hézard, p. 393-394; E. Martin, *op. cit.*, p. 27, 306; Thiriet, *L'abbé Gabriel Mollevaut*, Nancy, 1886, p. 31-33; *Revue ecclésiastique de Nancy et de Saint-Dié*, 1841, p. 137-140; E. Mangenot, *Mgr Jacquemin, évêque de Saint-Dié*, Nancy, 1892. En 1785 aussi, Mgr de Bourdeilles donnait au diocèse de Soissons un *Abrégé de la doctrine chrétienne*, qui suit un plan particulier. Hézard, p. 444.

2° *Catéchismes privés.* — P. Grégoire de Lyon, *Le nouveau catéchisme théologique*, Lyon, 1704; Ducos, O. P., *Le pasteur apostolique enseignant les fidèles*, 2 in-12, Lyon, 1730; Leroux, lazariste, *Prières et instructions chrétiennes dans lesquelles se trouve renfermé ce que la religion veut que nous croyions, que nous pratiquions et que nous demandions*, in-12, Paris, 1730 (catéchisme des pauvres et des ignorants); Jacques de Guerville, *Les vérités de la religion chrétienne*, 2e édit., Caen, 1734; Chevassu, *Catéchisme paroissial*, in-12, Lyon, 1726; G. H. Bougeant, S. J., *Exposition de la doctrine chrétienne par demandes et par réponses, divisée en trois catéchismes* (historique, dogmatique, pratique), in-4°, Paris, 1741; 2 in-8°, Paris, 1844; Pierre Collot, *Explication des premières vérités de la religion*, 2e édit., Paris, 1752; Rouen, 1782; Paris, 1827; Tours, 1834; dans Migne, *Catéchismes*, Paris, 1842, t. II, col. 603-722; Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne, ou instruction sur les principales vérités de la religion*, Utrecht, 1744; mise à l'index par décret du 28 juillet 1755 et condamnée par Clément XIII dans un bref du 14 juin 1761; cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 763-765; P. Tranquille de Bayeux, capucin, *Instruction théologique en forme de catéchisme sur les promesses faites à l'Église*, etc., in-12, Utrecht, 1733 (n'est pas par demandes); *Catéchisme sur l'Église dans les tems de trouble suivant les principes expliquez dans l'instruction pastorale de M. l'évêque de Senez* (Soanen), par questions, imprimé à la suite du précédent, il est attribué à Besoigne; P. Placide Olivier, tiercelin, *Catéchisme évangélique, ou éclaircissements par demandes et par réponses*, 3 in-8°, Nancy, 1755; de Villiers, *Explications littérales sur le catéchisme de Paris* (celui de Harlay), in-12, Paris, 1768; Alletz, *Les principes fondamentaux de la religion ou catéchisme de l'âge mûr*, in-18, Liège, 1768; Paris, 1802; dans Migne, *Catéchismes*, t. I, col. 919-1014; *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Église*, 2 in-12, La Haye, 1729, 1733; Nancy (Utrecht), 1736; cet ouvrage de Fourquevaux a été condamné par décret du Saint-Office, le 6 février 1732; sa suite par Louis Troya d'Assigny, prêtre de Grenoble, *Catéchisme historique et dogmatique*, 2 in-12, Utrecht, 1751, subit la même condamnation le 8 août 1753; cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 754; Meusy, *Catéchisme historique, dogmatique et moral des principales fêtes*, 4e édit., in-12, Besançon, 1788, dans Migne, *Catéchismes*, t. II, col. 405-604; abbé Charles F. Champion de Nilon, *Catéchisme pratique*, in-12, Paris et Orléans, 1783; Feller, *Catéchisme philosophique*, 2 in-8°, Paris, 1777; 3 in-12, Lille, 1825; dans Migne, *Catéchismes*, t. I, col. 11-440; *Conduite pour la première communion*, Paris, 1781; R.-A. Sicard, *Catéchisme ou instruction chrétienne à l'usage des sourds-muets*, in-8°, Paris, 1792; Mouchot, curé des Gémeaux, *Principales vérités de la religion chrétienne tirées des catéchismes de différents diocèses*, Dijon, 1792; Philippe-Albert Caulier, lazariste, *Catéchisme abrégé en la langue de Madagascar pour instruire sommairement ces peuples, les inviter et les disposer au baptême*, in-12, Rome (1785). Le catéchisme janséniste de Pierre-Étienne Gourlin, *Catéchisme et symbole résultant de la doctrine des PP. Hardouin et Berruyer*, 2 in-12, Avignon, 1762, avait été condamné par le Saint-Office, le 19 juillet et le 13 août 1764.

II. HORS DE FRANCE. — 1° *Catéchismes diocésains.* — Le synode diocésain d'Eichstatt de 1700 ordonne aux curés d'enseigner la doctrine chrétienne le dimanche et dresse une méthode. Les maîtres d'écoles sont tenus de faire étudier le vendredi un chapitre du catéchisme, différent selon les classes. *Concilia Germaniæ*, t. X,

p. 268-270. De nouvelles ordonnances sont publiées au même lieu en 1713. *Ibid.*, p. 381. Le concile provincial d'Albano, réuni en 1703, recommande la tenue régulière des catéchismes. On doit expliquer le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et les préceptes de Dieu et de l'Église. L'évêque se proposait de faire traduire le catéchisme de Bellarmin dans le dialecte du pays. Part. I, c. v, *Collectio Lacensis*, t. I, p. 291-292. Un concile tenu à Bahia (Brésil), l'année précédente, décida de faire rédiger une formule de catéchisme qui expliquerait le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les sacrements, les commandements et l'acte de contrition. *Ibid.*, p. 849-850, 855. Le synode de Rome, en 1725, impose comme manuel le catéchisme de Bellarmin et ordonne de faire réciter à la messe du dimanche les prières ordinaires et l'acte de contrition pour que les ignorants en fussent instruits. Tit. I, c. IV, V, *ibid.*, p. 347-348. Une instruction sur la manière de faire le catéchisme recommande aussi l'emploi du livre de Bellarmin. *Ibid.*, p. 401-403. Le synode diocésain de Munster, tenu en 1726, conseille de prêcher par catéchèses, renouvelle les statuts portés le 17 mai 1624, désire que le catéchisme entier soit expliqué chaque année dans les sermons et ordonne de réciter après le sermon les formules communes. *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 443-445. Le concile provincial de Tarragone de 1738 recommande l'instruction religieuse des enfants et exige des certificats de science compétente pour la réception des sacrements de l'ordre et du mariage. Can. 3, *Collectio Lacensis*, t. I, p. 787-792. Le synode des deux diocèses de Culm et de Poméranie, en 1745, indique les sujets catéchétiques à exposer aux enfants et aux adultes. Les maîtres d'école doivent enseigner le catéchisme de Bellarmin et accompagner leurs élèves aux réunions du dimanche à l'église. *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 512-514. L'évêque de Munster, au synode du 13 octobre 1750, ordonne de faire le catéchisme aux enfants, tous les dimanches et fêtes sans exception, dans les bourgs éloignés aux grandes fêtes et aux bergers pendant l'hiver. *Ibid.*, p. 583-584. Le 3 février 1768, l'évêque d'Ypres, dans une instruction pastorale, décide qu'à la campagne le catéchisme tiendra lieu de sermon; il recommande aux curés de suivre le catéchisme romain. Catéchiser est l'office propre des curés. On se servira du catéchisme de Malines complété par l'évêque précédent, et d'un nouveau catéchisme abrégé, imposé par décret du 16 décembre 1766. A la campagne, on récitera au prône les formules communes conformément aux anciens statuts. Dans les écoles paroissiales le catéchisme sera enseigné. On fera les écoles dominicales, même à l'église, s'il n'y a pas d'autre lieu convenable. Les magistrats trouveront le moyen de les promouvoir. Art. 40, 42, 46, 51-53, *ibid.*, p. 612-619. Après 1761, le cardinal Migazzi, archevêque de Vienne (Autriche), édita un catéchisme qui a du renom. Le catéchisme de Genève était édité pour la huitième fois à Annecy, 1788. Un *Petit catéchisme à l'usage du diocèse de Genève, contenant deux abrégés* (pour les petits enfants et pour les premiers communiants), parut à Annecy en 1792; Genève, 1806.

Le 19 avril 1784, dans une lettre au vicaire apostolique du Sutchuen, la S. C. de la Propagande recommandait aux missionnaires le catéchisme romain. *Collectanea... ad usum operiarorum apost. societatis missionum ad exteros*, in-4°, Paris, 1880, n. 132, p. 77. Le 24 mai 1787, Pie VI écrivit aux orientaux unis pour leur proposer le catéchisme arabe, édité et approuvé par la Propagande. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1891, t. IV, p. 318. Un *Catechismus pro Barmanis*, approuvé par la Propagande, avait été publié avec sa traduction latine, Rome, 1786. Le catéchisme de Québec, en français, parut, Paris, 1702; Québec, 1782. Son abrégé en anglais : *An abridgement of the Quebec catechism*, fut imprimé, Québec, 1817, et *Le petit catéchisme de Québec*, Montréal, 1828.

2° *Catéchismes privés.* — Donat Hoffmann, des écoles pies, publia en Espagne: *Doctrinæ christianæ institutio historica, dogmatica, ethica*, 2e édit., in-12, 1759. Dans les écoles de ce pays, on se servait du *Caton christiano*, Madrid, 1784, qui comprenait trois traités. Il est attribué à Pierre Vives, mineur observantin, et semble être un abrégé de la *Cartilla* du siècle précédent. Hézard, p. 186. Manuel Correa Valente, lazariste portugais, publia une *Instrucçao da doutrina*, in-8°, Lisbonne, 1767. Spinola *Doctrina christiana*, Gênes, 1703; le *Catechismo universale*, de J. Simiolo, 3 in-12, Naples, 1776, dédié à la reine des Deux-Siciles, a été traduit en français par Gourlin, sous le titre : *Institution et instruction chrétienne*, Naples, 1780. Ce catéchisme, dit de Naples, a eu 12 éditions tant en Italie qu'en France; il a été mis à l'index le 20 janvier 1783. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 976-977. Un abrégé a paru, 2e édit., Naples, 1785. Voir F. Gusta, S. J., *Sui catechismi moderni*, Ferrare, 1788; Foligno, 1793 (contre les catéchismes jansénistes d'Italie). Le *Catechismo esposto in forma di dialoghi sulla communione dell' augustissimo sacrifizio della messa per uso de' parochi e de' sacerdoti*, 2 vol., 1770, du dominicain Michel-Marie Nannaroni, a été mis à l'index par décret du 18 août 1775, ainsi que l'*Apologia del catechismo*, du même auteur, 1771. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 980. Le *Catechismo per i fanciulli ad uso della città e diocesi di Motola*, composé par le bénédictin Ildefonse Ortiz Cortes, a été mis à l'index, le 9 décembre 1793. Le même jour, on inscrivait au catalogue de l'index : *Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fate al catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla congregazione della riforma*, 2 vol., Pavie, 1786, 1787, de J.-B. Guadagnini, condamné encore par le Saint-Office, le 14 janvier 1796; et aussi : *Breve catechismo sulle indulgenze secondo la vera dottrina della Chiesa*, 1787, de Nicolas Sciarelli, proposé par l'évêque Colle à ses curés pour servir d'instruction à leurs ouailles, condamné de nouveau le 6 septembre 1824. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 965-966, 971.

En Angleterre, Alban Butler publiait son catéchisme en 1702. *A catechism for those that are more advanced in years and knowledge*, 1724, était condamné par le Saint-Office le 29 décembre 1734. Le *Catechism, or abridgement of christian doctrine*, 1725, avait subi la même condamnation le 7 décembre précédent. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 415. Citons encore *The Poor man's catechism*, de Mannoek, 1752; trad. franç., in-12, Langres et Nancy, 1860. Un catéchisme irlandais avait paru, in-8°, Rome, 1707. P. Donfevy en avait composé un en anglais, et en irlandais, *The catechism of christian doctrine*, in-8°, Paris, 1742; Londres, 1819. Un autre catéchisme irlandais, s. d., est signalé dans *Bibliotheca Grenvilliana*, part. II, p. 96.

En Allemagne, on ne se contenta plus de Canisius; on voulut réformer le catéchisme et on édita de nouveaux manuels : J.-B. Kraus, O. S. B., *Auslegung christkatholischer Lehr*, 1733 (d'après Bossuet); *Sittenkatechismus*, 1738 (d'après Erhard); *Exposition de la doctrine chrétienne et catholique, tirée de l'Écriture, des conciles et des saints Pères sous la forme de controverses*, traduite du catéchisme allemand du P. Heffel, S. J., in-12, Strasbourg, 1756. Le prieur Benoît Strauch composa un *Römisch-katholischer Katechismus für die erste, zweite und dritte Klasse der Kinder in den Schulen*, 1766, qui fut rendu obligatoire en Silésie par l'abbé Ignace de Felbiger et qui fut imposé ensuite dans toute l'Autriche. Un *Katechismus mit Fragen und Antworten zum Gebrauch in den Kaiserlich-Königlichen Staaten* (Autriche), se répandit à partir de 1777; il était rédigé d'après Canisius. Dans les autres contrées de l'Allemagne, on multipliait les abrégés de Canisius. *Catholischer Haus-Catechismus*, 6e édit., Strasbourg, 1781 (d'après l'Écriture et les Pères); *Licht in den Finsternissen, die*

Wahrheit catholischer Lehr, Strasbourg, 1781; Jean Frédéric Batz, *Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten,* Bamberg, 1799, ouvrage très répandu dans l'Allemagne du sud, quoiqu'il soit imprégné de l'esprit du temps, imprécis, incomplet et inexact. Un meilleur catéchisme allemand, rédigé suivant une méthode particulière, est connu en France sous le nom de *Catéchisme de Constance.* Il a été traduit en français par un prêtre exilé dans cette ville, sous ce titre : *Entretiens familiers en forme de catéchisme, d'un curé de campagne avec la jeunesse,* 4 in-12, Constance, 1795; Lyon, 1803, 1819; 4e édit., Lyon, Paris, 1828. Vincent Allegri, de Vienne, *Catechesis orthodoxa,* Augsbourg, 1708. Au séminaire de Malines, on élabora, de 1785 à 1794, une méthode catéchétique et trois catéchismes avec des explications. Tout ce travail fait partie des *Conferentiæ ecclesiasticæ de officiis pastoris boni :* Part. I, *De methodo catechizandi,* in-12, Malines, 1785, t. I; part. II, *De catechismis puerorum,* petit catéchisme flamand, t. II, p. 53-177; trad. franç., p. 178-305; *Catechismus provinciæ Mechliniensis, præparationi puerorum ad primam communionem adaptatus,* 1786, t. III, p. 13-525; *Uytlegginge van den Mechelschen Catechismus,* 1793, 1794, t. IV, V. L'abbé Dedoyard publiait : *Développement du petit catéchisme* (des diocèses de Cambrai, Liège et Namur), 2 in-8°, Maestricht, 1788, 1789. Un extrait de cet ouvrage servit de *Grand catéchisme pour faire suite au petit,* in-12, Mons, 1788. Une *Compendiosa legis explanatio omnibus christianis scitu necessaria* (en malabar) parut, in-8°, Rome, 1772. Une doctrine chrétienne en grec-moderne, à l'usage des jésuites de Chio, fut imprimée, in-12, Zanchiffe, 1754. Bigex, mort archevêque de Chambéry, a publié : *Le missionnaire catholique, ou instructions familières sur la religion,* s. l., 1797; 3e édit., Paris, 1798.

VII. Au XIXe siècle. — *I. Catéchismes diocésains.* — 1° *En France.* — La division ecclésiastique des diocèses fut complètement bouleversée par le concordat de 1801. A la réorganisation du culte, la plupart des évêques se bornèrent à autoriser dans leurs diocèses les anciens catéchismes. Comme beaucoup de diocèses nouveaux étaient formés de parties de deux ou trois diocèses anciens, il en résulta que sous la même juridiction, divers catéchismes étaient simultanément enseignés. Il y eut cependant quelques essais faits en vue d'établir l'uniformité. Mgr de la Tour du Pin Montauban substitua, en 1804, aux anciens catéchismes du diocèse de Troyes, le catéchisme de Paris, composé par de Harlay, en 1687. Hézard, p. 459. Mgr Reymond, évêque de Dijon, fit imprimer, la même année, un *Catéchisme provisoire,* étendu à tout son diocèse. Hézard, p. 351-352, 363; Marcel, *op. cit.,* p. 244, note 1. Mgr de Cicé, archevêque d'Aix, proposa en 1806 un catéchisme nouveau, en laissant aux curés le choix du moment opportun pour en faire usage. Hézard, p. 279.

L'uniformité dans l'enseignement du catéchisme fut imposée par Napoléon, en 1806, à toutes les Églises de l'empire français. L'article 39 de la loi organique du 18 germinal an X (8 avril 1802) déclarait qu' « il n'y aura plus qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les Églises de France ». Afin d'écarter les difficultés qui pourraient venir de Rome, le premier consul avait d'abord chargé un théologien italien, accompagnant le cardinal légat Caprara, de rédiger le nouveau catéchisme. Comme cet étranger n'était pas au courant des mœurs et des habitudes et connaissait mal la langue, son ouvrage ne put être accepté à Paris. D'ailleurs, il semble bien qu'examiné à Rome, il fut déclaré contenir des inexactitudes et des défauts et avoir besoin de corrections. Un mot de l'abbé Émery tira le premier consul d'embarras : le supérieur de Saint-Sulpice aurait dit qu'en choisissant le catéchisme de Bossuet, on déclinerait toute responsabilité. Bonaparte donna donc à Portalis, ministre des cultes, d'accord avec Caprara, l'ordre de nommer une commission d'ecclésiastiques français. Elle prendrait pour base de son travail le catéchisme même de Bossuet, sans tenir compte des modifications faites par le cardinal de Bissy. Portalis fit entrer l'abbé d'Astros, son neveu, dans la commission. Les travaux préliminaires de celle-ci étaient à peu près terminés vers la fin de 1803. Mais alors Napoléon, consul à vie, pensait déjà, semble-t-il, à se faire nommer empereur. Il différa donc la publication du catéchisme, voulant se servir de ce petit livre pour assurer sa domination et faire consacrer religieusement et dogmatiquement son autorité souveraine. Quoi qu'il en soit, Portalis, dans une lettre du 13 février 1806, proposait à l'empereur de substituer, dans le projet de catéchisme, aux généralités sur la soumission due aux puissances séculières, une leçon particulière visant expressément Sa Majesté et ses successeurs. Une première rédaction présentait comme un dogme de l'Église l'obligation de devoirs spéciaux envers le gouvernement de la France. Le chapitre nouveau qui la remplaça fut soumis à l'empereur, pesé, revu et remanié par lui. Le texte définitivement adopté énumérait, en détail, les devoirs « envers Napoléon Ier, notre empereur », et aux motifs généraux ajoutait des motifs particuliers et la sanction de la damnation éternelle. En outre, ces devoirs liaient les Français envers les successeurs légitimes de l'empereur. Le cardinal Caprara, bien qu'ayant reçu de Rome l'ordre formel de s'opposer à la publication du catéchisme impérial, lut, discuta avec Portalis et approuva le texte, même la leçon sur les devoirs à l'égard du gouvernement. La dépêche de Consalvi, cardinal secrétaire d'État, signifiait au légat, le 18 septembre 1805, les volontés de Pie VII. Bien que favorable à l'uniformité de l'enseignement religieux, le pape ne voulait pas enlever aux évêques la liberté de choisir eux-mêmes le catéchisme. Si le gouvernement français avait l'intention d'en imposer un, ancien ou nouveau, le pape regardait cet acte comme une injure faite au corps entier de l'épiscopat qui seul a reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'enseigner. Il n'appartient pas au pouvoir séculier de choisir ni de présenter aux évêques le catéchisme qu'il aura préféré, surtout si celui-ci est adapté à l'esprit du temps, esprit d'irréligion, d'incrédulité, ou au moins d'indifférence. Il fallait donc empêcher qu'un pareil catéchisme ne soit publié. Caprara tint la dépêche secrète et annonça à Portalis, le 13 février 1806, qu'il était autorisé à approuver le nouveau catéchisme. L'empereur tenait à cette approbation, parce que les prêtres de la Belgique avaient manifesté l'intention de ne pas enseigner le nouveau catéchisme s'ils n'y étaient autorisés par le pape ou son représentant. Le clergé du Piémont et des États de Gênes, de Parme et de Plaisance était dans les mêmes dispositions. Le 30 du même mois, Caprara donna, en effet, l'approbation canonique, et le 4 avril, un décret impérial rendait le catéchisme obligatoire dans toutes les Églises de France. Le journal de l'empire annonça, le 5 mai, ces deux actes et la publication prochaine du nouveau catéchisme. Cette nouvelle causa à Rome un profond étonnement. Consalvi ne voulait pas croire à sa vérité et exigeait que le gouvernement prît l'avis du saint-siège. Caprara ne communiqua à personne cette seconde dépêche. Pie VII, préoccupé par des affaires plus graves, ne démentit pas publiquement son légat; mais celui-ci fut dès lors considéré à Rome comme l'agent de l'empereur plutôt que comme le représentant du pape.

Cependant la publication du nouveau catéchisme était retardée par les oppositions qui se produisaient dans l'empire. On savait son contenu. Le chapitre sur les devoirs envers Napoléon était spécialement critiqué, au moins en particulier. Mgr d'Aviau déclara publiquement que la mesure était un empiètement de l'État sur les droits de l'Église. Ceux qui n'osaient pas attaquer ouvertement le chapitre relatif à l'empereur critiquèrent d'autres points,

notamment la suppression de la réponse concernant la maxime : Hors de l'Église, pas de salut. Napoléon et Portalis étaient contrariés de cette opposition qui visait à faire échouer tout le projet. Le cardinal Fesch, revenant de Rome, se préoccupa des reproches faits au nouveau catéchisme; il consulta plusieurs théologiens, entre autres l'abbé de Boulogne, qui rédigea quelques notes. Celles-ci furent présentées par le cardinal à son neveu qui, pour aboutir, consentit à remplir la lacune et à réintroduire dans le catéchisme la réponse de Bossuet qui en avait été enlevée. Le nouveau catéchisme fut mis en circulation dans la première quinzaine d'août 1806. Le décret impérial était publié en tête. Diverses attaques se produisirent contre lui; on lui reprochait surtout de provenir de l'autorité civile. On relevait les divergences, qu'il présentait avec le texte de Bossuet, dont il était donné comme un second exemplaire. On répandit à profusion un pamphlet : *Le véritable esprit du catéchisme publié par Buonaparte,* œuvre d'un prêtre dissident de Belgique. En fait, il se bornait à critiquer la définition de l'Église, qui était cependant celle de Bossuet. Les prêtres de Tournai adressèrent des observations au cardinal légat. On leur fit une réponse que les évêques de Belgique furent chargés de communiquer à leur clergé. A Namur, on repoussa néanmoins le nouveau catéchisme. Le ministre des cultes écrivit à l'évêque d'agir avec sagesse et lenteur et de ne pas recourir à la contrainte. Il conseilla aux autres évêques de ne pas forcer les fidèles, mais de les éclairer. Il surveillait l'impression dans les diocèses et il prit des mesures extraordinaires pour prévenir les contrefaçons. Toutefois, on finit par laisser aux évêques une certaine liberté pour l'impression et la vente des exemplaires. Le plus grand nombre des évêques applaudit et les opposants se résignèrent. Ainsi Mgr de Belloy, archevêque de Paris, publia le catéchisme, tout en déclarant, dans son mandement du 12 avril 1806, que ce n'est pas « aux empereurs, mais aux pontifes qu'il appartient de prêcher les dogmes de l'Église de Dieu ». Cf. J. Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France,* c. XVII, Paris, 1823, t. II, p. 158-171; comte d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier empire, 1800-1814,* c. XXVI, Paris, 1868, t. II, p. 255-295. Imprimé dans tous les diocèses, le catéchisme de l'empire fut traduit en flamand, en breton et en allemand. Quelques évêques réussirent, malgré la surveillance des préfets, à y introduire des modifications. On en fit même, paraît-il, des contrefaçons, dans lesquelles des erreurs s'étaient glissées. L'abrégé était formé des demandes du grand, marquées d'un astérisque; il a été publié à part dans plusieurs diocèses. Une *Explication du catéchisme à l'usage des Églises de l'empire français,* in-12 et in-8°, Paris, 1807; in-12, 1808; 5e édit., in-8°, 1810, 1811, et à la suite du *Catéchisme de Bourges,* Lyon, 1836, 1844, 1852, parue sous le voile de l'anonyme, est l'œuvre du sulpicien La Sausse. Le P. Lambert, O. P., en fit la critique : *La pureté du dogme et de la morale vengée contre les erreurs d'un anonyme,* etc., in-8°, Paris, 1808. Cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. II, p. 84-85. Quand l'empire tomba, la plupart des évêques s'empressèrent d'abandonner le catéchisme que l'autorité de l'empereur leur avait imposé et de reprendre les anciens manuels. L'évêque de Bayonne, Mgr de la Vieux-Ville, prohiba le catéchisme impérial dans un mandement du 8 août 1814, en émettant publiquement le soupçon « que des copies informes ont altéré ce qui avait été soumis à l'autorisation du légat du saint-siège, et que des articles étrangers à la foi chrétienne y ont été ajoutés ». L'archevêque de Toulouse en fit, en 1814, une édition expurgée, qui fut traduite en toulousain en 1817 et employée jusqu'en 1822. En 1835, le catéchisme de l'empire, refait en partie, revint à Toulouse avec Mgr d'Astros, son auteur présumé. Hézard, p. 303, 411, 452.

Dès 1814, quelques diocèses eurent un catéchisme nouveau. Ainsi, à Metz, Mgr Jauffret en substitua d'office à celui de l'empire un qui, modifié en 1849 et en 1889, est encore en usage. Il existe naturellement en deux langues, française et allemande. Hézard, p. 386-387. Mgr Bescherel composa un nouveau catéchisme qu'il imposa à tout le diocèse de Valence et qui subit des retouches en 1820 et en 1846. *Ibid.*, p. 463-465. A Cambrai, Mgr Belmas s'inspira du catéchisme de Montazet. Son manuel, long et difficile à apprendre, fut simplifié et modifié en 1842 par Mgr Giraud. Il a été traduit en anglais en 1856. *Ibid.*, p. 325-326. Avranches eut son catéchisme propre, in-12, Caen, 1818; Avranches, 1824. *Ibid.*, p. 301. L'unité est établie à Autun, en 1821, par un catéchisme, qui a été refondu en 1826 et en 1866. *Ibid.*, p. 296-297. Le catéchisme actuel d'Évreux date de 1824. *Ibid.*, p. 353. En 1825, un nouveau catéchisme extrait des anciens est imposé à Strasbourg par Mgr Tharin. Il a été traduit en allemand et il reste encore en usage. *Ibid.*, p. 445-446. En 1832, l'évêque de Fréjus rend obligatoire son catéchisme, tiré en grande partie de celui d'Arles. Une édition rajeunie et augmentée a été donnée en 1855. *Ibid.*, p. 356-357. En 1828, l'évêque de Troyes, pour établir l'uniformité de l'enseignement, réduit à un seul catéchisme les deux anciens de Troyes et de Langres. Retouché et augmenté en 1864, il est encore employé. *Ibid.*, p. 459-460. A peine nommé à l'évêché de Versailles, Mgr Borderies, qui, vicaire à Saint-Thomas d'Aquin à Paris, 1802-1819, avait été un catéchiste éminent, voir Mgr Dupanloup, *La vie de Mgr Borderies, évêque de Versailles,* Paris, 1905, p. 61-67, 89-185, travailla lui-même, de 1828 à 1831, au catéchisme qui devait, en 1832, rendre l'enseignement religieux uniforme dans son diocèse. *Ibid.*, p. 390-391, 413-414. Il est resté en usage à Versailles jusqu'en 1868. Mgr Gallard l'adopta, sauf de légères modifications, en 1840, pour le diocèse de Meaux, où il fut enseigné jusqu'en 1872. Mgr Mellon-Jolly, à qui Mgr Gallard avait donné la consécration épiscopale, le transporta en 1845 au diocèse de Sens qui l'a conservé jusqu'aujourd'hui, non sans additions et modifications. D'autres catéchismes ont fait des emprunts à celui de Mgr Borderies. Hézard, p. 214, 383, 442-443, 468. De 1833 à 1843, Mgr de Cosnac avait fait subir à l'ancien catéchisme de Sens des remaniements continus et divers, qui multipliaient les réformes. *Ibid.*, p. 441-442. Pour établir l'uniformité dans un territoire qui appartenait autrefois à six diocèses, l'évêque de Grenoble, en 1836, imposa un petit catéchisme, un catéchisme moyen et un catéchisme des fêtes. En 1889, le petit fut fondu dans le moyen, et l'ensemble forma un manuel tout renouvelé pour la forme. *Ibid.*, p. 360-361. En 1838, Mgr Bouvier composa pour Le Mans un catéchisme très ordonné et assez étendu, qui a été notablement réduit en 1886. Il fut adopté en 1859 dans le diocèse de Laval, où il continue à être enseigné. *Ibid.*, p. 364-365, 379-380. Voir col. 1119. En 1840, l'archevêque de Chambéry donna à ses diocésains une *Doctrine chrétienne,* pour les curés, les maîtres et les parents, avec une nouvelle édition de l'abrégé de 1816, qui a été corrigée elle-même en 1855. *Ibid.*, p. 332-333. La même année, l'évêque de Montpellier présentait un texte uniforme, presque entièrement emprunté au catéchisme de Mgr d'Astros à Toulouse. Une rédaction plus simple et plus claire le remplaçait en 1863. *Ibid.*, p. 391-392. La même année 1840, Mgr de Lesquen imposait au diocèse de Rennes le texte uniforme qui fut raccourci et rendu plus populaire en 1857. *Ibid.*, p. 428-429. En 1843, l'évêque de Blois, pour répondre aux désirs des curés, publie un catéchisme plus complet, qui est encore en usage. *Ibid.*, p. 313. En 1849, l'évêque de Luçon fit imprimer un nouveau catéchisme, qui se divise en quatre cours d'instructions proportionnées à l'âge et au progrès des enfants. La doctrine se complète de l'un à l'autre. *Ibid.*, p. 372. La même année,

un nouveau catéchisme, enseigné jusqu'aujourd'hui, remplaça à Marseille celui de Mgr de Belzunce. *Ibid.*, p. 381. En 1846, Paris avait reçu un catéchisme à tendances traditionalistes, qui comprenait trois cours, un petit catéchisme, un catéchisme à l'usage des paroisses et un grand catéchisme pour les colléges et les écoles du premier degré. *Ibid.*, p. 412.

Cependant la multiplicité sans cesse renaissante et la diversité des catéchismes français frappèrent les esprits, et dès 1849 il se dessina dans l'opinion française un mouvement vers l'unité. Le concile de Paris émit le vœu « de faire préparer et d'adopter un catéchisme, suivant l'esprit et selon l'ordre des matières de celui du concile de Trente », au moins pour la province ecclésiastique qu'il représentait. Mais avant de travailler à la réalisation de leur pensée, les évêques chargèrent leur métropolitain, Mgr Sibour, d'écrire à tous les archevêques français pour leur demander de se concerter avec leurs suffragants au sujet d'un catéchisme unique pour toute la France. La lettre de l'archevêque de Paris, datée du 12 octobre 1849, se trouve dans la *Collectio Lacensis*, t. IV, p. 53-54. Les autres conciles provinciaux, tenus en 1850 et 1851, se préoccupèrent aussi du catéchisme. Celui d'Albi recommandait l'ordre du catéchisme romain. Decret. VII, n. 3, *ibid.*, p. 414. Celui de Bordeaux recommande le catéchisme de Bellarmin et propose de rééditer la traduction française imprimée à Lyon en 1839. Tit. I, c. IV, n. 7, *ibid.*, p. 557-558. Celui de Sens désire voir s'établir l'uniformité et émet le vœu qu'il n'y ait plus en France qu'un seul catéchisme *juxta formam concilii Tridentini*. Tit. IV, c. III, *ibid.*, p. 902. Celui de Bourges fait un aveu identique. Tit. VI, decret. *De catechizandis pueris, ibid.*, p. 1129. Celui d'Auch (1851) recommande la forme du concile de Trente. Art. 168, *ibid.*, p. 1204. Une brochure anonyme : *De l'unité de catéchisme*, Nancy, 1851, expose les inconvénients de la diversité des catéchismes et les avantages de l'unité de catéchisme. Elle est l'écho de la pensée des curés de la campagne à cette époque.

Les vœux du concile de Paris ne furent pas stériles. Mgr Sibour fit préparer, pendant deux années, par des théologiens, des curés et des catéchistes de son diocèse, un catéchisme nouveau, que plusieurs évêques de la province ecclésiastique examinèrent et corrigèrent. On s'est efforcé d'y joindre et d'y concilier l'autorité de la raison avec celle de la foi. Il est encore en usage à Paris et a été imité en plusieurs endroits. A Orléans, en 1864, Mgr Dupanloup lui empruntait son plan et bon nombre de ses formules. A Meaux, en 1872, il a été reproduit presque intégralement, sauf en deux leçons préliminaires et à quelques réponses près. Le grand catéchisme de Reims, fait en 1877 par Mgr Langénieux, est emprunté en majeure partie à celui de Mgr Sibour. En 1878, le grand a été adopté à Versailles et en 1880 à Ajaccio. Le catéchisme d'Annecy, fait en 1887 par Mgr Isoard, lui a emprunté la division générale ainsi que beaucoup de formules. Hézard, p. 214, 291, 383, 403-404, 412-413, 427, 469, 476. En 1857, Mgr Saint-Marc fait un catéchisme nouveau pour Rennes. *Ibid.*, p. 429. En 1858, Mgr Didiot remaniait le catéchisme de Bayeux. *Ibid.*, p. 302. En 1859, Mgr de Salinis modifiait l'ancien du diocèse d'Auch. *Ibid.*, p. 295. Mgr Sergent, évêque de Quimper, publiait en 1865 un abrégé de la foi en français, et en 1872 le même abrégé en breton, mais avec des explications. En 1879, Mgr Nouvel donnait au même diocèse un nouveau catéchisme français, qui parut en breton en 1884 avec explications. Il ressemble au catéchisme de Mgr Saint-Marc pour Rennes. *Ibid.*, p. 424-425. En 1869, La Rochelle a un catéchisme nouveau, composé sur le plan de celui de Paris, auquel il emprunte aussi la plupart de ses formules; mais il est remanié et raccourci en 1888. *Ibid.*, p. 431. Après le concile du Vatican, dans presque tous les diocèses français, on modifie quelques réponses sur l'Église et on ajoute une question sur l'infaillibilité pontificale. Dans plusieurs, on en prit occasion pour opérer des refontes plus complètes. Verdun a ainsi, en 1873, un grand et un petit catéchismes nouveaux. Mgr Turinaz (1873-1882) donne au diocèse de Tarentaise un catéchisme, qui est son œuvre personnelle, mais que son successeur, Mgr Pagis, abandonne. Ajaccio en reçoit un en 1873. Saint-Dié fait, en 1880 et en 1884, deux refontes successives de son ancien catéchisme. Toulouse en reçoit un nouveau en 1881. La même année, celui de Vannes est corrigé. Le catéchisme breton de Tréguier est repris à Saint-Brieuc en 1883. Tarbes en a un nouveau en 1884, et Tulle en 1885. A Dijon, en 1888, on compile l'ancien catéchisme avec celui de Mgr Sibour. Un *Grand catéchisme à l'usage du diocèse de Toulouse* est publié en 1891. En 1891, Mgr Rosset refond celui de Saint-Jean de Maurienne. En 1902, Mgr Turinaz en rédige lui-même un, qui est imposé au diocèse de Nancy en 1904. Le diocèse de Meaux a eu aussi un nouveau catéchisme en 1904. Le diocèse de Saint-Denis de la Réunion avait eu, en 1860, son catéchisme particulier.

Notons un dernier incident de l'histoire des catéchismes diocésains en France. De 1888 à 1890, quelques évêques, entre autres celui d'Orléans et les archevêques d'Aix et de Rennes, ajoutèrent à leurs catéchismes une leçon ou quelques réponses sur les devoirs électoraux des citoyens français ou sur le divorce. Le gouvernement les frappa comme d'abus et ordonna la suppression des additions qui ne lui plaisaient pas.

2° *En Allemagne.* — L'Allemagne eut aussi, au XIXe siècle, ses catéchismes diocésains; ainsi Constance, en 1806, Erlau et Augsbourg, en 1836; ce dernier, rédigé par Ch. von Schmidt, est imparfait, n'étant guère qu'une mauvaise revision de Canisius. Un *Katechismus der christkatholischen Religion zum Gebrauch in den Kirchen und Schulen der Diöcese Würzburg* avait paru en 1823. Il était l'œuvre de François Stapf; il fut approuvé par le roi de Bavière et le vicaire général de Bamberg, mais mis à l'Index par décret du 5 septembre 1825. Un autre catéchisme, ayant le même titre et œuvre de S. Brendel, fut dénoncé à Rome; mais son orthodoxie fut reconnue en 1827. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 1086-1087. En 1842, J. B. Hirscher fit un catéchisme, qui fut usité pendant trente années dans l'archidiocèse de Fribourg-en-Brisgau. Les éditions en sont nombreuses. Il sort de la marche ordinaire et expose l'extension du royaume de Dieu. Il a été expliqué par Alban Stolz. Hirscher a fait aussi un petit catéchisme, réédité de 1845 à 1862. Schuster, curé wurtembourgeois, a rédigé un catéchisme en deux parties, qui a été remanié en 1849 pour le diocèse de Rottenbourg. Ce catéchisme de Rottenbourg a été adopté dans les diocèses de Coire et de Saint-Gall en Suisse. L'Allemagne du nord se servait des écrits de B. H. Overberg, *Katechismus der christkatholischen zum Gebrauche der grösseren Schüler nach Anleitung des Religionshandbuchs*, Munster, 1804; une seconde édition a été faite pour les petites classes; cet ouvrage a été très répandu; le *Christkathol. Religionshandbuch*, dont il suit le plan, a paru en même temps, 2 vol., Munster, 1804. Il a eu huit éditions, a été adopté à Vienne en 1824, et traduit en hollandais aussi bien que les deux catéchismes d'Overberg. L'attention des évêques allemands, réunis en synode à Wurzbourg en 1848, s'arrêta sur la multiplicité et la divergence des catéchismes. La conférence des évêques allemands, tenue à Freisingen en 1853, adopta pour les écoles de la Bavière un catéchisme unique, celui du jésuite J. Deharbe, publié cette année-là. Il comprend un grand, un moyen et un petit catéchismes et il a été adopté successivement dans presque tous les diocèses allemands.

3° *En Autriche-Hongrie.* — Le 5 novembre 1855,

Pie IX écrivait à tous les évêques de l'empire autrichien pour leur recommander l'emploi d'un catéchisme unique dans les écoles pour l'instruction religieuse des petits enfants. La multiplicité de ces livres d'enseignement était nuisible, et il ne faudrait pas les changer continuellement, à moins de raisons graves. *Collectio Lacensis*, t. v, col. 1239; cf. col. 1237. C'est pourquoi le synode provincial de Vienne, tenu en 1858, décida que désormais dans toute la province on ne se servirait que du catéchisme, rédigé *ad compendii Canisii normam* et édité par le cardinal Migazzi. On y ferait seulement les additions et les corrections convenables. Tit. v, c. IX, *ibid.*, col. 211. Le concile de Strigonie, réuni la même année, décréta qu'on n'emploierait dans les écoles et les églises que le catéchisme qui serait désigné par l'évêque diocésain. Tit. v, n. 6, *ibid.*, col. 49. Le concile de Prague, en 1860, résolut de faire rédiger un catéchisme unique pour toute la province. Tit. II, c. VI, col. 451. Celui de Colocza, en 1863, se référant à la lettre de Pie IX, émit le vœu que les évêques imposassent un seul catéchisme pour toute la province. Tit. VI, c. v, *ibid.*, col. 701.

4° *En Suisse.* — Mgr Yeni publia pour les diocèses de Lausanne et de Genève un *Catéchisme ou abrégé de la doctrine chrétienne à l'usage de la jeunesse*, in-8°, Fribourg, 1839. Le *Catéchisme du diocèse de Bâle* a paru, Einsiedeln, 1883; il est illustré et comprend un abrégé en quinze leçons.

5° *En Irlande.* — Le IIe concile provincial de Tuam, réuni au mois d'août 1858, recommandait les confréries de la doctrine chrétienne. Pour l'enseignement, il fallait suivre le catéchisme romain et un petit catéchisme pour les enfants. La doctrine chrétienne doit être expliquée dans les écoles. C. VIII, IX, *Collectio Lacensis*, t. III, col. 877-879.

6° *En Portugal et en Espagne.* — Le lazariste Joachim Joseph Leite a publié un catéchisme à l'usage du diocèse de Macao : *Cartilha Macaense*, Lisbonne, 1850, et un résumé de la doctrine chrétienne en quelques pages : *Compendio da doutrina christa*, Lisbonne, 1850.

7° *En Italie.* — Les évêques de l'Ombrie, réunis à Spolète au mois de novembre 1849, nomment une commission pour rédiger un catéchisme *ad normam catechismi romani;* ils recommandent, en attendant, les opuscules de Bellarmin. Tit. II; tit. VII, n. 2, *Collectio Lacensis*, t. VI, col. 744, 749. Le concile de Sienne, en 1850, recommande de faire le catéchisme aux enfants et aux adultes. Pour les enfants, il faudrait un petit livre, contenant les rudiments de la foi et les vérités nécessaires à savoir avant la première communion. *Ibid.*, col. 259. Le synode de Pise, tenu la même année, émet ce vœu : *Edatur brevior aliquis catechismus juxta ordinem et doctrinam catechismi romani;* il propose aussi la publication d'un petit catéchisme historique. Sess. IX, c. I, n. 5, *ibid.*, col. 237. Le synode provincial de Ravenne, en 1855, veut établir l'unité de méthode et de formule et il ordonne d'adopter le catéchisme de Bellarmin, après y avoir fait les additions convenables. Part. I, c. v, n. 2, *ibid.*, col. 150. Les évêques de la province d'Urbino, réunis en 1859, recommandent aussi le catéchisme de Bellarmin. Part. III, tit. VI, n. 205, *ibid.*, col. 67. Ceux de la province de Venise, au synode de la même année, ordonnent l'emploi du même catéchisme, mais avec les additions approuvées par le Siège apostolique. Part. I, c. II, *ibid.*, col. 292; cf. col. 364.

8° *En Angleterre.* — *An abstract of the Douay catechism*, et *Abrégé du catéchisme de Douai* parurent ensemble, Londres, 1813. Le texte anglais seul fut imprimé, Londres, 1827. Les évêques d'Angleterre et du pays de Galles ont approuvé un seul et unique catéchisme pour l'usage de leurs diocèses : *A catechism of christian doctrine*, Londres, 1898.

9° *Dans l'Amérique du Nord.* — Mgr Hay a publié : *Abridgement of the christian doctrine*, Baltimore, 1827. Le Ier concile de Baltimore, en 1829, veut écarter les inconvénients qui résultent de l'emploi de catéchismes privés et ordonne de n'employer que des catéchismes approuvés; il désire qu'on en rédige un d'après celui de Bellarmin. N. 33, *Collectio Lacensis*, t. III, col. 32. Le concile plénier des États Unis charge, le 14 mai 1852, trois évêques de rédiger un catéchisme anglais ou d'en choisir un déjà existant, en en référant à leurs collègues. Le catéchisme nouveau sera remis à l'archevêque de Baltimore qui le soumettra à l'approbation du saint-siège. On fera, ou on choisira de même un catéchisme allemand, et le projet sera communiqué aux évêques qui connaissent cette langue. *Ibid.*, col. 139. Le second concile plénier, réuni à Baltimore en 1866, recommanda les exercices du catéchisme et les écoles de la doctrine chrétienne. N. 435, *ibid.*, col. 516. Les mêmes préoccupations se sont montrées au Canada. Le Ier concile de Québec, en 1851, résolut de faire un catéchisme français en vue d'établir dans toute la province l'uniformité de l'enseignement religieux. Pour les fidèles de langue anglaise, il adopta le catéchisme de Butler qui était approuvé par les évêques d'Irlande et qui était déjà répandu au Canada. Il réglait aussi les catéchismes à faire avant et après la première communion. Can. 11, 12, *ibid.*, col. 614-615. Le IIe concile de la même province (1854) renouvelait les recommandations sur le nombre et l'organisation des catéchismes. Can. 15, n. 9, *ibid.*, col. 653. En 1857, le concile provincial d'Halifax ordonnait que pour l'enseignement religieux dans les églises et les écoles, on préparerait trois catéchismes, en français, en anglais et en breton, et qu'on les soumettrait à l'approbation de Rome. Can. 11, n. 4, *ibid.*, col. 737. Un catéchisme algonquin a été imprimé, Mondang, 1865.

10° *Dans l'Amérique du Sud.* — Le synode provincial de la Nouvelle-Grenade, en 1868, ordonne de faire réciter, à la messe du dimanche, après l'Évangile, les actes des vertus théologales, le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les commandements de Dieu et de l'Église et les sacrements, pour que l'habitude de les répéter en grave le souvenir dans la mémoire des auditeurs. L'archevêque préparera un petit livre accommodé à l'intelligence des enfants et exempt d'erreurs, que les curés devront faire apprendre. Tit. III, c. II, *Collectio Lacensis*, t. VI, col. 491, 492. Le concile de la province de Quito, tenu en 1869, veut imposer partout la même méthode catéchétique. Il charge trois ecclésiastiques de dresser trois catéchismes, petit, moyen et grand, dans lesquels l'enseignement identique sera proportionné à la capacité des enfants. Les deux premiers seront traduits en langue quichua pour l'instruction des Indiens. La première édition sera surveillée par l'archevêque qui consultera ses suffragants; les réimpressions seront laissées à la sollicitude des évêques. Mais il n'y aura dans la province qu'un catéchisme unique, de même que les formules des actes de foi, d'espérance et de charité seront uniformes. Decret. II, n. 11-14, *ibid.*, col. 434-435. Le concile plénier de toute l'Amérique latine, tenu à Rome en 1899 (voir t. I, col. 1083-1084), a recommandé aux évêques de ne pas changer les formules reçues et de ne pas approuver facilement de nouveaux catéchismes. Il a décidé que, dans chaque paroisse, il y aurait des exemplaires du catéchisme romain en langue vulgaire. Tit. II, c. v, n. 155, 156, *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ in urbe celebrati anno Domini* MDCCCXCIX, Rome, 1900, p. 76-78. Il a rappelé qu'il fallait suivre la forme du catéchisme de Trente, a signalé les inconvénients de la multiplicité des catéchismes et a décidé qu'avant cinq ans, chaque république, ou au moins chaque province, aurait, de l'avis commun des évêques, un catéchisme unique, à l'exclusion de tout autre, avec

le petit sommaire de tout ce que les enfants et les ignorants doivent savoir. Il a recommandé d'écarter prudemment les catéchismes, faits par des laïques et généralement peu exacts. Les catéchismes plus développés pourront être utilement conservés, ceux de Bellarmin, de préférence à tout autre. Enfin, il a tracé la méthode à suivre dans l'enseignement du catéchisme. Tit. x, c. ii, n. 706-710, *ibid.*, p. 313-315. Dans les paroisses écartées où les catéchismes ne peuvent avoir lieu, les prêtres devront, à la messse du dimanche, expliquer l'Évangile et faire réciter les formules ordinaires pour qu'elles se gravent dans la mémoire des plus ignorants. On leur en fait une obligation de conscience, dont la non-observation mériterait des peines canoniques. Tit. x, c. iii, n. 711, *ibid.*, p. 315-316.

11° *Dans les pays de mission.* — Les missions catholiques ont pris un grand essor au xixe siècle. Les missionnaires ont multiplié les catéchismes à l'usage des fidèles. Nous avons signalé plus haut diverses traductions modernes du catéchisme de Bellarmin. J. S. Milleradovic a publié un petit catéchisme illyrien en 1811. Un lazariste a publié un catéchisme arabe, en 1828, et un jésuite, un autre, in-18, Beyrouth, 1848. Un mékitariste, Baba Delliladan a traduit en turc une *Doctrina christiana* (imprimée en caractères arméniens), 7e édit., 1849. Une *Christiana doctrina in lingua turcica,* avec traduction latine, a paru, in-18, Jérusalem, 1860. Le *Catéchisme de Constantinople,* par Murat et Poulin, est en français. Un autre a été rédigé en arabe par ordre de Mgr Valerga, in-18, Jérusalem, 1865. Un *Compendium* (en arabe) a paru, in-32, 1867. Jean Najean, lazariste, a donné en arabe une explication du catéchisme à l'usage des catholiques d'Orient, in-18, Beyrouth, 1868, 1876. Un autre lazariste, Antoine Poussou, assistant général de la congrégation, avait publié en arabe un catéchisme dont le titre seul est en italien : *Catechismo christiano,* in-18, Rome, 1850, et qui était l'œuvre d'un évêque de Syrie. Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission,* Angoulême, 1878, p. 206-207. M. Cluzel, lazariste, a publié : *Doctrinæ christianæ rudimenta in vernaculam Chaldæorum linguam Urmiensis provinciæ translata,* in-18, Rome, 1861 ; *Catechismus* (en chaldéen), in-12, Ourmiah, 1879; Paul Bedjan, lazariste, *Doctrina christiana* (en chaldéen), in-18, Paris, 1886; dans le dialecte d'Ourmiah, in-8°, Leipzig, 1885; Hillereau, vicaire apostolique de Constantinople, Κατήχησις ἤ ἔκθεσις τῆς χριστιάνικης διδασκαλίας (en grec moderne), in-12, Constantinople, 1844; trad. française, in-18, Constantinople, 1851; Achille Helluin, lazariste, *Micron enchiridion dia ta pedhia tis protis metabaseos,* in-12, Paris, 1848; *Catéchisme du diocèse de Smyrne* (en français), 4e édit., in-18, Paris, 1866; *Micra dhidhascalia pros chrisin ton micron pedhion* (en grec moderne), in-18, Smyrne, 1874; un catéchisme en bengali a paru à Chandernagor en 1836; Mgr Laribe, lazariste, a publié un catéchisme chinois qui a été réédité en 1847 par Mgr Rouger; Mgr Delaplace, de la même congrégation, a rédigé dans la même langue : *Doctrina necessaria ad intrandum in religionem,* 1862; le *Catéchisme de Pékin* est l'œuvre de Mgr F. Tagliabue, 1885; Mgr Bray, lazariste, a publié un catéchisme chinois, dont un abrégé a paru en 1875, Alexandre Provost, lazariste, missionnaire à Péking, *Catéchisme des vérités les plus nécessaires* (en chinois et en français), in-12, Péking, 1889; Mgr Touvier, lazariste, vicaire apostolique d'Abyssinie, a rédigé en français une doctrine chrétienne que M. Coulbeaux, son confrère, a traduite en amarigna, in-8°, Keren, 1880, et un *Petit catéchisme,* que le même a traduit en tigrigna, 7e édit.; Mgr Le Roy, évêque d'Alinda, a publié pour les missions de la congrégation du Saint-Esprit au Congo et au Dahomey un *Catéchisme de la doctrine catholique* (avec illustrations); une 2e édition : *Catéchisme de la foi catholique,* a 2 vol., dont l'un contient la lettre seulement, et l'autre le même texte avec des explications historiques à l'usage des catéchistes indigènes. Un catéchisme italien pour les écoles des filles de la charité à Alexandrie a été imprimé, in-18, Alexandrie, 1884. Le 30 août 1838, la S. C. de la Propagande écrivait au vicaire apostolique de Corée de faire rédiger un catéchisme qui réfuterait les erreurs des Coréens en leur langue. Elle lui ordonnait d'en envoyer un exemplaire avec la traduction latine pour qu'il fût examiné et approuvé par elle. *Collectanea... ad usum operariorum apost. societatis missionum ad exteros,* Paris, 1880, n. 1157, p. 622. Le 8 décembre 1869, la même Congrégation ordonnait aux vicaires apostoliques de l'Inde de rédiger un catéchisme pour les vicariats qui n'en possédaient pas encore, ou d'en adopter un qui fût déjà usité. La Propagande désirait que l'uniformité d'enseignement fût établie dans toutes les missions, et elle voudrait que les vicaires apostoliques se missent d'accord en ce point. *Ibid.*, n. 59, p. 32.

II. LE PROJET D'UN PETIT CATÉCHISME UNIVERSEL AU CONCILE DU VATICAN. — Beaucoup d'évêques s'étaient plaints à Rome des inconvénients qui résultaient de la multiplicité et de la diversité des petits catéchismes. Non seulement chaque diocèse a le sien, mais plusieurs même emploient divers manuels, alors que les fidèles devraient avoir à retenir les mêmes formules et les mêmes mots. Clément XIII, dans la bulle *In agro dominico,* avait déjà constaté que cette variété causait des scandales et provoquait des discussions. Pour faire cesser les abus des catéchismes multiples et empêcher la composition de nouveaux, il fallait promulguer un décret qui rendrait obligatoire dans l'Église entière un petit catéchisme approprié au peu d'intelligence des plus ignorants. Le souverain pontife soumettait donc aux délibérations du concile un schéma très court qui proposait le remède. Lui-même ferait rédiger en latin un catéchisme pareil à celui de Bellarmin et que tous les fidèles du monde entier devraient étudier à l'avenir, *sublata in posterum parvorum catechismorum varietate.* Comme ce petit livre n'est pas destiné aux prêtres seuls mais qu'il doit être mis aux mains des fidèles, *quasi tessera fidei et pignus cælestis beatitudinis quæ iis promittitur qui ex fide vivunt,* les patriarches et les archevêques, avec l'avis préalable de leurs suffragants et des archevêques de la même nation, le feront traduire en chaque province avec soin et aussi littéralement que possible. Toutefois, les évêques pourront publier à part des leçons catéchétiques pour donner à leurs diocésains une instruction plus ample ou pour réfuter les erreurs courantes dans leurs milieux. Quant aux curés, on leur recommande de prendre le catéchisme romain comme la règle et le modèle de leurs explications du catéchisme. *Collectio Lacensis,* t. vii, col. 663-664. Ce schéma fut distribué aux Pères du concile le 14 janvier 1870. *Ibid.*, col. 719. Le 8 février, on annonça qu'à la congrégation générale du 10, on commencerait l'examen et la discussion du projet *De parvo catechismo. Ibid.*, col. 725. Les présidents pensaient que les débats ne dépasseraient pas une semaine. 41 orateurs prirent la parole en six congrégations du 10 au 22 février. Leurs noms sont publiés. *Ibid.*, col. 725-728. Le P. Granderath, S. J., *Die ersten Debatten über den kleinen Katechismus auf dem Vaticanischen Concil,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1899, t. lvii, p. 379-398, a résumé leurs discours d'après les Actes encore inédits. Quelques Pères, entre autres le cardinal Mathieu archevêque de Besançon, Mgr Guibert archevêque de Tours, Mgr Dupanloup évêque d'Orléans, Mgr David évêque de Saint-Brieuc, furent opposés au projet. Sans parler des droits des évêques qu'ils croyaient lésés, ils firent ressortir l'utilité, la nécessité même des catéchismes différents. Elle découle de la nature des choses : les

mœurs, les esprits diffèrent avec les pays et les catégories de personnes. Partout on a au moins deux catéchismes pour graduer l'instruction religieuse. La variété de l'enseignement n'est pas mauvaise, puisqu'il y a identité du fond. Un nouveau catéchisme n'aboutira qu'à augmenter les diversités. Mais la plupart des orateurs parlèrent en faveur du projet. Non seulement ils firent ressortir le droit du pape et du concile à imposer un catéchisme universel sans aller contre le pouvoir des évêques, ils insistèrent sur les inconvénients de l'état actuel. Les évêques pouvaient laisser des erreurs se glisser dans les catéchismes diocésains, témoins les évêques jansénistes, remarquait l'archevêque de Toulouse, et Mgr de la Bouillerie rappelait les catéchismes de Joseph II et de Napoléon Ier. Quant à la différence des situations et des âges, l'explication orale s'y accommodera. D'ailleurs, les évêques pourront ajouter des leçons écrites ou rédiger un catéchisme plus grand. La difficulté d'imposer le nouveau catéchisme ne sera pas aussi grande qu'on le prétend. Les évêques réussissent à en introduire dans leurs diocèses; le pape et le concile échoueraient-ils? Les fidèles le désirent; ils se plaignent des changements continuels des manuels et ne peuvent veiller eux-mêmes à l'instruction religieuse de leurs enfants, parce qu'ils ignorent les formules que ceux-ci apprennent. L'obligation du catéchisme universel réglera la situation embrouillée des diocèses qui ont encore plusieurs catéchismes. La difficulté de traduire le catéchisme latin n'est pas non plus insurmontable. N'existe-t-elle pas pour la traduction de l'Évangile? Enfin, selon Mgr Clifford, la réforme ne devrait pas se faire tout d'un coup, mais par des modifications successives que les évêques prépareraient dans les conciles provinciaux, en travaillant par exemple sur le texte de Canisius.

Quand la discussion fut close, le 22 février, les présidents estimèrent qu'on ne pouvait approuver le projet. Conformément aux règles tracées pour l'examen des matières disciplinaires, ils dirent que le schéma devait être retouché par la députation pour qu'il soit tenu compte des observations échangées avant de nouvelles délibérations. Le schéma réformé fut distribué le 25 avril. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 740. Il était plus développé. Il débutait par un paragraphe, qui rappelle le décret du concile de Trente au sujet du catéchisme des curés et les recommandations, faites par les papes, du catéchisme de Bellarmin pour les enfants. Les principales modifications du projet lui-même portaient sur deux points : la version, au lieu d'être littérale, sera fidèle seulement, et les évêques pourront faire des additions, non à part, *seorsim*, mais dans le texte lui-même, *ita ut textus patenter distinctus appareat. Ibid.*, col. 664-665. La députation avait joint au texte réformé une *summaria relatio* des modifications. Elle avait elle-même ajouté le paragraphe du début, comme pour attester le droit du pape. Elle avait tenu compte des doutes émis au cours de la première discussion. La grande majorité des évêques avait accepté l'idée, qui lui souriait déjà avant la tenue du concile, de rédiger un petit catéchisme universel. La majorité s'était montrée favorable au dessein de le rendre obligatoire, et à cause des inconvénients de la multiplicité des catéchismes, la députation était d'avis qu'il en fallait faire un précepte. Quant aux détails, on prendra modèle, non seulement sur le catéchisme de Bellarmin, mais encore sur ceux qui sont les plus répandus. Conformément au désir de quelques Pères, on a dit que la version devait être fidèle plutôt que littérale et que les leçons ajoutées par les évêques pourraient être insérées dans le texte mais en les en distinguant très exactement. On n'a rien dit sur la méthode à suivre dans les catéchismes, sur le temps de leur tenue et sur les conseils pratiques à donner; on s'en remet là-dessus au Siège apostolique. *Ibid.*, col. 665-666. L'examen du nouveau projet eut lieu aux congrégations générales des 27 et 30 avril. Les noms des orateurs sont indiqués. *Ibid.*, col. 740-741. Mgr K. Kirch, *Der kleine allgemeine Katechismus des Vatikanischen Konzils*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 8 août 1904, p. 121-142, a résumé leurs discours d'après les procès-verbaux conservés aux archives du Vatican. Quelques Pères répétèrent les arguments pour ou contre l'unité du catéchisme. Le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, développa trois raisons en faveur du catéchisme universel : il assurera la pureté de l'enseignement religieux, une plus forte unité dans la foi, une plus entière dépendance du saint-siège. Le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne, répliqua. Selon lui, si l'uniformité dans la méthode est désirable au moins pour les diverses contrées comme l'Amérique et l'Espagne, l'accord dans les mots et les formules n'est pas nécessaire. Chaque langue a son génie, et chaque pays sa manière de présenter la doctrine. Il faut tenir compte aussi des différences de la discipline ecclésiastique et des pratiques spéciales aux diverses contrées. Pour introduire le nouveau catéchisme dans les écoles autrichiennes, il faudra le consentement du gouvernement. Dans ces conditions, il vaudrait mieux laisser aux évêques la question du catéchisme. Les autres observations principales portèrent sur la rédaction du futur catéchisme. L'évêque de Guastalla demande que les évêques soient autorisés à transmettre leurs avis aux rédacteurs. Mgr Verot, évêque de Saint-Augustin (États-Unis), désire qu'on procède comme en Amérique pour les travaux préliminaires. Mgr Gastaldi, évêque de Saluzze, voudrait que le catéchisme soit non seulement approuvé, mais rédigé par le concile. Il propose de nommer une commission de douze membres qui seraient chargés de la rédaction. L'évêque de Parme est opposé à la nomination de cette commission. Selon lui, il faudrait plus d'un catéchisme afin de proportionner l'enseignement à la capacité intellectuelle des enfants. Il insiste sur la difficulté de faire un bon catéchisme, celui qui conviendra aujourd'hui ne répondra pas plus tard aux besoins de l'avenir. Il conclut qu'il faut laisser au Saint-Siège le soin de composer le nouveau catéchisme. Mgr Ketteler, de Mayence, parle du contenu du catéchisme et désire une *Summa theologiæ* plutôt qu'un petit catéchisme; pour maintenir l'unité d'esprit, elle serait l'œuvre d'un seul auteur. Celui-ci devrait réunir quatre qualités rares : être à la fois théologien, pédagogue et catéchiste expérimenté, enfin être capable de donner à ses expressions une onction qui, comme celle de Canisius, fasse pénétrer dans les âmes la vertu divine de la doctrine. Les évêques compareraient ce travail, avant de l'approuver, avec les meilleurs catéchismes parus. L'évêque de Trèves ne désire qu'un petit catéchisme pour le premier enseignement élémentaire. Mgr Zwerger, évêque de Steckau, répond, au nom de la députation, que le concile n'a pas le temps de s'occuper lui-même de la rédaction du petit catéchisme.

Le résumé des corrections proposées dans cette seconde discussion fut imprimé et distribué après le 30 avril. Les corrections principales étaient que le nouveau catéchisme ne serait pas imposé, que le vote ne serait définitif qu'après l'examen du catéchisme, qu'une commission de douze évêques serait chargée de cet examen, qu'on ajouterait l'obligation faite aux évêques d'avertir les parents de leur devoir de veiller à l'instruction religieuse de leurs enfants. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1743. Le 4 mai, Mgr Zwerger exposa l'avis de la députation. Le concile, n'ayant pas le temps de s'occuper du catéchisme (il y faudrait plusieurs années), laissera ce soin au pape à l'exemple du concile de Trente. Quant à l'examen du texte, il vaudra mieux le confier à une douzaine d'évêques que le pape désignera. Une simple réédition du catéchisme de Bellarmin ne répondrait pas

aux besoins actuels. Le petit catéchisme ne doit contenir que les leçons élémentaires du premier enseignement à donner aux enfants. On n'exclura pas absolument les autres catéchismes, et s'il y a, dans quelques cas, des raisons particulières de les conserver, on pourra demander au pape l'autorisation nécessaire. Assurément, un grand catéchisme serait très utile pour les hautes classes, et en Autriche, on se sert de trois catéchismes superposés. On vota, ce jour-là, sur l'adoption du schéma dans l'ensemble et en général : il y eut 491 *placet*, 56 *non placet* et 44 *placet juxta modum*. Le 9 mai, un *monitum* avertit les Pères que le nouveau schéma, qu'on leur envoie, est conforme aux corrections adoptées dans les congrégations générales. *Ibid.*, col. 741-742. Le 13 mai, on y ajouta le sommaire des conditions posées par les Pères qui avaient dit : *Placet juxta modum*. Elles portaient sur la rédaction, l'examen et l'obligation du futur catéchisme, laissés ou au concile, ou à une commission, ou aux évêques. Les Grecs unis et les Roumains demandaient qu'on tînt compte de leurs usages et de leurs rites. D'autres Pères demandaient un grand et un petit catéchisme. D'autres ne voulaient que le petit catéchisme, *maxima brevitate elaborandus*, à condition que les évêques y ajouteraient *breviores aut ampliores institutiones*. *Ibid.*, col. 1744-1746. Le même jour, Mgr Marilley, évêque de Lausanne, fit, au nom de la députation, la relation sur le nouveau projet. *Ibid.*, col. 743. Il répondit à trois catégories d'observations et conclut qu'il fallait laisser la conclusion de l'affaire au pape. Si en quelques lieux il se présentait des difficultés spéciales au sujet de l'acceptation du nouveau catéchisme, on recourrait au saint-siège. La question ne fut pas reprise au concile; le décret ne fut pas promulgué, et le saint-siège, à qui l'affaire a été remise, n'a pas publié le petit catéchisme universel. On ne s'est pas même occupé d'en rédiger un, et les évêques ont continué, comme par le passé, à composer de nouveaux catéchismes particuliers ou à reviser leurs catéchismes diocésains. Les travaux du concile du Vatican sur ce point n'ont donc pas abouti. Cf. C. Martin, *Les travaux du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1873, p. 113-115; Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 202 sq.

III. CATÉCHISMES PRIVÉS ET EXPLICATIONS DES CATÉCHISMES DIOCÉSAINS. — Ils sont très nombreux, et nous n'avons pas la prétention d'en donner une nomenclature complète. — 1° *En France*. — *Instructions courtes et familières sur l'Église et le schisme*, Strasbourg, 1800; *Catéchisme antischismatique*, in-12, Aix-la-Chapelle, 1801; Aimé, *Catéchisme raisonné sur les fondements de la foi*, in-18, Paris, 1801, 1803; dans Migne, *Catéchismes*, t. I, col. 439-500; un missionnaire a publié *Le catéchisme des peuples de la campagne et des villes contenant des instructions sur les commandements de Dieu*, 2e édit., 4 in-12, 1808; 3e édit., 1844 (il contient aussi des instructions sur le symbole et les fins de l'homme); *Exposition des trois principaux mystères de la foi*, s. l., 1811; Mgr de la Palme, évêque d'Aoste, *Le bon catéchiste, ou manuel des moyens préparatoires et pratiques dont un catéchiste a besoin pour exercer dignement sa fonction*, 2 in-12, Lyon, 1819; Jean Couturier, curé de Léry, *Catéchisme dogmatique et moral*, 4 in-12, Dijon, 1821; 4e édit., 1825; 7e édit., 1834; un abrégé en a été fait par un chanoine anonyme, 2e édit., in-12, Dijon, 1830; Id., *Explication de la doctrine chrétienne*, 2 in-12, 1834; Girault, *Les catéchèses d'un pasteur à ses enfans quelques semaines avant et après la première communion*, in-12, Paris, 1822; Id., *Entretiens d'un pasteur avec ses enfans*, 3 in-12, Paris, 1824; Guillois, *Nouvelle explication du catéchisme*, in-12, Le Mans, 1827; 2e édit., 1830; 3e édit., Lyon et Paris, 1834; 6e édit., Le Mans, 1851; *Explication historique, dogmatique, morale, liturgique et canonique du catéchisme*, 4e édit., 4 in-12, Le Mans, 1860; 8e édit., 4 in-12, Le Mans, 1856; Lyon, 1862; 12e édit., Le Mans, 1875; trad. allemande, 4 in-12, Ratisbonne, 1848; Id., *Le catéchisme en chaire*, in-12, Paris, 1859; J.-B. Vêtu, *Explication pratique du catéchisme*, 2e édit., 3 in-12, Paris, 1826; *Petit catéchisme pour l'instruction des petits Savoyards et Auvergnats*, in-18, Paris, 1835; Quevauvilliers, *Explication nouvelle du catéchisme du diocèse d'Amiens*, 3e édit., in-12, Amiens, 1836; *Catéchisme par demandes et sous-demandes, mis à la portée des enfants les plus ignorants, ou manuel du catéchiste*, in-12, Lons-le-Saunier, 1837; Ed. Chassay, *Catéchisme historique des incroyants*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XX, p. 10 sq.; Martinet, *Catéchisme catholique*, in-8°, Paris, 1843; *Science pratique du catéchisme, ou méthode facile pour instruire les enfants des vérités de la religion* (d'après les *Conférences* de Cossart), in-8°, Lille, 1839; 3e édit., 1845; Mgr Devie, évêque de Belley, *Méthode pratique pour faire le catéchisme, adaptée à l'explication des premières leçons du catéchisme de Belley*, 2 in-12, Lyon, 1837; 4e édit., 1845; 1847; 1852; Id., *Divers essais pour enseigner les vérités fondamentales de la religion aux personnes qui ne peuvent pas apprendre la lettre du catéchisme*, etc., in-12, Lyon et Bourg, 1843; Mougenot, *Nouvelle explication du catéchisme de Nancy par demandes et par réponses* (pour les sœurs de la doctrine chrétienne de Nancy), in-4°, Nancy, 1842; 2e édit., in-12, 1853; anonyme de Nancy, *Le catéchisme des campagnes. Cours d'explication de la doctrine catholique*, etc., 3 in-18, Mirecourt, 1854-1856; Moitrier, *Explication du catéchisme du diocèse de Nancy*, 2 in-12, Nancy, 1839; 5e édit., 3 in-12, Lyon, 1849; du Clot, *Explication historique, dogmatique et morale de toute la doctrine chrétienne et catholique contenue dans le catéchisme de l'ancien diocèse de Genève*, 7 in-8°, Lyon, 1822; 4 in-8°, Lyon, 1837; Lyon et Paris, 1843; L.-R. Moisson, *Cours d'instruction morale et religieuse* (pour les maisons d'éducation), 2 in-12, Paris, 1840, 1843; *Catéchisme des peuples de la campagne et des villes*, 2 in-12, Lyon, 1844; Gaume, *Catéchisme de persévérance, ou exposé historique, dogmatique, moral, liturgique, apologétique, philosophique et social de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*, 6e édit., 8 in-8°, Paris, 1849; 8e édit., 1860; Id., *Abrégé du catéchisme de persévérance*, 7e édit., in-18, Paris, 1849; 22e édit., Paris, 1866; *Catéchisme de l'université*, Paris, Lyon, 1845; Mme Mangin-Sizaret, *Le guide de la jeunesse* (explication du catéchisme), pour les premiers communiants, in-12, Nancy, s. d. (1854); Gridel, *Soirées chrétiennes, ou explication du catéchisme par des comparaisons et des exemples*, 7 in-12, Lyon, 1852-1854; 1856; 6 in-12, Lyon, 1861; Noël, *Nouvelle explication du catéchisme de Rodez*, 3e édit., 6 in-12, Lyon et Paris, 1856; 4e édit., 1859; 5e édit., 1863; 7e édit., 1867; Marius Aubert, *Guide du catéchiste, ou méthode pratique pour bien faire le catéchisme*, in-12, Paris, 1856, 1858; Icard, *Cours d'instruction religieuse, à l'usage des catéchismes de persévérance*, etc., 2 in-12, Paris, 1846; 4 in-12, Paris, 1853, 1859, 1875; Id., *Explication du catéchisme du diocèse de Paris*, 1857, 1874; Pinard, *Le catéchisme de persévérance des familles chrétiennes, ou recueil de conférences*, in-12, Versailles, Paris, 1857; Monnier, *Nouvelle explication du catéchisme*, 4 in-12, Lyon, 1861; *Catéchisme en histoires*, Avignon (1861); Lambert, *Catéchisme à l'égard des sourds-muets sans instruction et des intelligences arriérées*, 2 parties, Paris, 1865 (avec images); L. Marotte, *Cours complet d'instruction chrétienne, ou exposition et preuves de la doctrine chrétienne*, in-8°, Paris, 1864; 4e édit., 2 in-8°, Paris, 1871; Id., *Abrégé en forme de catéchisme du Cours complet d'instruction chrétienne à l'usage des catéchismes et des écoles chrétiennes*, 2e édit., in-12, Paris, 1875; Dumont, *Catéchisme catholique, ou cours de lectures sur la religion et question-*

naire sur le catéchisme avec réponses, 3 in-12, Verdun, Paris, 1867, 1868; Id., *Questionnaire général, complet et pratique sur le catéchisme*, Verdun, 1869; Bulteau, *Nouvelle explication du catéchisme d'après S. Thomas*, 3 in-12, Paris, 1859; 3e édit., 6 in-12, 1865-1866; Dupanloup, *Catéchisme chrétien ou un exposé de la doctrine de Jésus-Christ offert aux hommes du monde*, 5e édit., Paris et Orléans, 1865; Sergeot, *Manuel du catéchiste*, 4 in-12, Lyon et Paris, 1868; Bouteillier, *Catéchisme des grandes personnes*, Beauvais, 1868; [abbé Dupuis,] *Catéchisme ou exposition de la doctrine chrétienne mise à la portée du jeune âge*, Lyon, s. d.; P. Janvier, *Le catéchisme en exemples*, 3e édit., in-8°, Lille et Paris, s. d. (1868); Luche, *Catéchisme de Rodez expliqué en forme de prônes*, 3e édit., 3 in-8°, Paris, 1867; Vidieu, *Le catéchisme expliqué aux gens du monde et spécialement à la jeunesse*, in-12, Paris, s. d.; Le Clercq, *Théologie du catéchiste. Doctrine et vie chrétienne*, 5e édit., 2 in-18, Paris, 1897; F. Laveau, *Questionnaire très étendu, raisonné, analytique et synthétique sur le catéchisme*, 2e édit., in-12, Paris, 1873; Gayrard, *Guide pour l'explication littérale et sommaire du catéchisme de Paris*, 2e édit., Paris, 1870; P. Grenet, dit d'Hauterive, *Grand catéchisme de la persévérance chrétienne*, 12 in-12, Paris, 1872 sq.; 4e édit., 1876; Regnaud, *La somme du catéchiste, Cours de religion et d'histoire sacrée*, 8 in-12, Paris; 1876; 1883; Bouvier, *Le catéchiste de persévérance des maisons d'éducation*, 2 in-8°, Paris; A. Maudouit, *Pratique de l'enseignement du catéchisme aux enfants qui n'ont pas fait leur première communion*, 2 in-12, Paris, 1876, 1878; Id., *Pratique de l'enseignement du catéchisme de la première communion*, 4e édit., 3 in-12, Paris, 1888; Vincent, *Nouveau catéchisme de persévérance ou catéchisme des pensions et des fidèles*, Paris, 1875; V. Bertrand, *Catéchisme des petits et des grands*, 2e édit., 6 in-12, Paris, 1874; Leblanc, *Catéchisme liturgique, expliqué et développé, partie du maître*, in-12, Paris, 1875; Id., *Abrégé de catéchisme liturgique*, in-18, Paris, 1875; F. Loizellier, *Explications sommaires du catéchisme*, Paris, 1878; Sylvain (auteur des *Paillettes d'or*), *Sommaire de la doctrine catholique en tableaux synoptiques*, 6e édit., 3 in-12, Avignon, 1884; Turcan, *Le directeur des catéchismes de première communion et de persévérance*, 3 in-12, Paris, 1878, 1882; Id., *Catéchisme sur l'histoire de la religion*, Séez, 1885; Cantin, *Catéchisme historique en 50 leçons avec un questionnaire*, Bourges, 1886; Jonquard, *Explication littérale du catéchisme de Nancy*, in-12, Nancy, 1884; 2e édit. illustrée, 1886; P. Girodon, *Exposé de la doctrine catholique*, 2 in-8°, Paris, 1884; Rambouillet, *Catéchisme de première communion*, Paris, 1885; Cauly, *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance*, etc., 4 in-8°, Paris, 1884 sq.; Portais, *La doctrine catholique, exposée d'une manière simple, méthodique, complète, à l'usage des collèges, pensionnats*, 2 in-8°, Paris, 1887; Courat, *Le catéchisme en exemples*, 2 vol., Paris, 1887; Moret, *Le catéchisme expliqué aux enfants du peuple*, in-12, Moulins, 1887; Guerret, *Essai de catéchisme*, in-12, La Chapelle Montligeon, 1889; Couderc, *Catéchisme chanté*, Lille, 1890; Schneider, *Préparation à la première communion* (pour les forains), in-12, Nancy, 1891; Harmand, *Catéchisme à l'usage des sourds-parlants de l'institution de la Malgrange*, in-12, Nancy, 1893; A. Guyot, *Cours supérieur de science religieuse*, in-8°, Paris, 1891; Id., *Cours élémentaire de science religieuse*, in-18, Paris, 1895; Vandepitte, *Catéchisme de persévérance*, 4e édit., Cambrai, 1894; 7e édit., 1897; Id., *Catéchisme de première communion*, Cambrai, 1889; F.-B. Guéret, *Petit catéchisme historique*, in-32, Paris, 1894; Id., *Catéchisme élémentaire*, in-32, Paris, 1897; *Catéchisme de persévérance à l'usage de la jeunesse*, in-12, Paris, Poitiers; G. Hervieu, *Mot à mot du catéchisme, ou explication littérale et raisonnée*, 2e édit., in-12, Paris, Poitiers, 1891; Dassé, *Manuel des catéchismes de première communion*, in-8°, Paris, 1899; P. Sifflet, *Cours de catéchisme étendu et familier*, 2 in-12, Lyon, 1901 (mis à l'Index); J.-B. Lagarde, *Exposition et démonstration de la doctrine catholique par demandes et réponses*, 3e édit., in-12, Paris, s. d. (1898); Adam, *Le catéchisme expliqué et illustré*, in-12, Paris, 1902; Noisette, *Le catéchisme sans maître*, in-8°, Pau, 1902; Chapelon, *Questions sur le catéchisme* (de Lyon et de Paris), Saint-Étienne, 1904; Rabet-Vanblotaque, *Le catéchisme des familles. Première partie. Le dogme*, in-18, Mont-de-Marsan, 1904; Frère Philippe, *Explication des épîtres et évangiles en forme de catéchisme*, 2e édit., in-8°, Versailles, 1864; Schouppe, S. J., *Cours abrégé de religion*, in-12, Bruxelles, 1874; Constantin, *Manuel d'instruction religieuse* (d'après saint Thomas et saint Alphonse de Liguori), partie de l'élève; partie du maître, 2 in-12, Tours, 1904.

2° *Dans les autres pays.* — 1. *En Allemagne.* — Jais, O. S. B., *Katechismus der christkatholischen Glaubens und Sittenlehre*, Wurzbourg, 1807; il publia aussi un *Handbuch*, en 1813; J. Schmid, *Hist. Katechismus oder der Katechismus in histor. wahren Exemplen*, 7e édit., 3 vol., 1852; trad. franç. par Belet, 4e édit., 3 in-8°, Paris, 1856; 5e édit., 1857; Id., *Katechet. homilet. Repertorium*, continué par H. Schwarz, 7 vol., 1854-1865; trad. franç.; J. Schuster, *Katechet. Handbuch oder Unterweisung der Jugend in die katholische Religion*, 3e édit., 3 vol., 1856-1860; Conrad Martin, évêque de Paderborn, *Cours supérieur d'instruction religieuse, spécialement à l'usage des collèges, petits séminaires*, etc., trad. Eicher, 2 in-8°; J. Schmitt, *Erklärung des kleinen Deharbeschen Katechismus*, 9e édit., 1898; Id., *Erklärung des mittl. Deharbeschen Katechismus*, 9e édit., 1898; Id., *Anleitung zur Erteilung des Erstkommunikanten-Unterrichts*, 10e édit., 1899; Meg, *Cours complet et détaillé de catéchèse pour l'instruction des enfants de la classe inférieure des écoles*, trad. par Jules Gapp, 2 vol., Paris, 1877; H. Wedever, *Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht* (pour les hautes classes), 3 parties éditées séparément, Fribourg-en-Brisgau, 1885 sq.; Korioth, *Katholische Apologetik* (pour les hautes classes), *ibid.*, 1894; Habingsreither, *Lehrbuch der katholischen Religion* (pour les classes moyennes), 4 parties, *ibid.*, 1894-1898; E. Herbold, *Beilage zum Katechismus*, 7e édit., *ibid.*, 1898; Th. Dreher, *Katholische Elementarkatechesen*, 3 parties, 3e et 4e édit., *ibid.*, 1898-1902; Id., *Kleine katholische Christenlehre* (pour les écoles populaires), 2e édit., 1899; Id., *Gottbüchlein oder kleinster Katechismus für katholische Kinder*, 1896; Id., *Kleine katholische Apologetik*, 2e édit., 1899; Id., *Leitfaden der katholischen Religionslehre* (pour les hautes classes), 3 parties, 5e ou 9e édit., 1901-1903; F. Becker, *Lehrbuch der katholischen Religion* (pour les hautes classes), 4 parties, 1897-1898; J. Schiffels, *Der gesamte erste Religionsunterricht*, 2e édit., 1900; Id., *Handbuch für den gesamten Religionsunterricht*, 1900; A. König, *Handbuch für den katholischen Religionsunterricht* (dans les classes moyennes), 11e édit., 1902; Id., *Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht* (dans les hautes classes), 4 cours, 8e et 10e édit., 1902; F. Noser, *Katechetik*, 3e édit., 1901; G. Mey, *Vollständige Katechesen* (pour les basses classes), 11e édit., 1902; M. Waldeck, *Lehrbuch der katholischen Religion* (pour les maîtres d'école), 5e et 6e édit., 1903 (explication du catéchisme diocésain commun à neuf diocèses); Wilmers, S. J., *Lehrbuch der Religion* (explication du catéchisme de Deharbe), 6e édit. par le P. A. Lehmkuhl, 4 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1904; trad. franç. par l'abbé Grosse, Paris, 1877; Tours et Paris, 1897; Spirago, *Catéchisme*

catholique populaire, trad. franç. par Delsor, Strasbourg, 1902.

2. *En Pologne.* — André Pohl, lazariste, *Catéchisme moral,* 4 in-8°, Vilna, 1816; Id., *Catéchisme dogmatique en deux parties,* in-8°, Vilna, 1809; Id., *Obligations du chrétien, ou catéchisme de mission,* in-12, Vilna, 1814; une doctrine chrétienne, divisée par leçons, a paru en polonais, 3 in-8°, Varsovie, 1826; Antoine Putijatycki, lazariste, *Catéchisme de paroisse avec explications à l'usage des ecclésiastiques,* Varsovie, 1852; catéchisme polonais, 2e édit., in-12, Berlin, 1858.

3. *En Italie.* — Le *Catecismo della doctrina cristiana e de' doveri sociali ad uso dei licei i collegii reali delle scuole primarie del regno,* Naples, 1815, a été mis à l'index par décret du 17 mars 1817. *Il catechista, ossia istruzione cristiana esposta in brevi dialoghi famigliari ad uso dei maestri del catecismo cattolico,* de Louis Giudico, a été condamné par le Saint-Office, le 30 juillet de la même année. Théodore Dalfi, lazariste, *Manuale dei catechisti,* in-8°, Turin, 1878; Cyriaque Ultimi, lazariste, *Il catecismo ordinato e disposito per uno studio regolare e compinto della religione,* in-12, Modène, 1874; Id., *Manuale teorico-pratico per l'insegnamento primario della cristiana religione* (méthode catéchétique), in-12, Rome, 1889; cardinal Capecelatro, *Exposition de la doctrine chrétienne,* trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1884; Mgr J.-B. Scalabrini, évêque de Plaisance, *Il catecismo cattolico considerazioni,* in-8°, Plaisance, 1877.

4. *En Espagne et en Portugal.* — Santiago Jose Garcia Mazo, *El catecismo de la doctrina cristiana explicato,* 16e édit., in-12, Valladolid, 1864; trad. franç. par Galtier, 3e édit., Bar-le-Duc, Paris, s. d.; F. Maheu, *Compendio o breve esplicacion de la doctrina cristiana,* 2e édit., Barcelone, 1848; F. Taforo, *Catéchisme élémentaire de la doctrine chrétienne,* trad. de l'espagnol par J.-B. Loubert, in-8°, Paris, 1870; Joseph Antoine de Magalhaes, lazariste, *Catechismo da doutrina christa contro os errores do tempo præsente,* in-4°, Lisbonne, 1841.

5. *En Belgique.* — Un *Catéchisme à l'usage des collèges* fut publié en 1844; 3e édit., Paris, Tournai, 1862; un abrégé en fut fait, Tournai, 1847. Le *Grand catéchisme du diocèse de Liège* parut en 1849.

6. *Dans l'Amérique.* — En espagnol, les lazaristes, Antoine Damprun, in-32, Lima, 1867; Eusèbe Fréret, Buenos-Ayres et Rio-de-Janeiro, in-16, 1867, 1872, 1875; Jose Vaysse, pour le diocèse de Guatémala, in-18, Mexico, 1886; Mgr Bernard Thiel, pour Costa-Rica, *Catecismo de la doctrina cristiana,* in-12, Fribourg, 1890; Id., *Catecismo abreviado de la doctrina cristiana,* in-16, Fribourg, 1896. En portugais, Barthélemy Cardito, *Compendio do catechismo ensino da doutrina crista,* Rio-de-Janeiro, 1862; Id., *Compendio da doutrina crista,* in-32, Paris, 1854; Marianna, 1874; anonyme, *Cartilha catholica,* in-16, Rio-de-Janeiro, 1876. Citons encore Claret, *Compendio de la doctrina cristiana,* in-18, Buenos-Ayres, 1876; *Exposição da doutrina crista* (à l'usage des fidèles du diocèse de Saint-Paul), 4e édit., in-18, Saint-Paul, 1870.

7. *En Angleterre.* — *Catéchisme pratique,* traduit de l'anglais par un prêtre français pendant son exil en Angleterre, 2e édit., in-12, Rennes, 1820; R. Challoner, *Catéchisme dogmatique et liturgique, ou le chrétien catholique,* trad. sur la 14e édit. anglaise, 2 in-12, Paris, 1836; dans Migne, *Catéchismes,* t. II, col. 731-902; *A manual of instructions in christian doctrine,* 2e édit., in-12, Londres, 1865; A. Devine, *Le credo expliqué ou exposition de la doctrine catholique,* trad. franç., Avignon, 1902.

Nous connaissons encore un catéchisme hollandais, in-12, Gand, 1869, et un catéchisme lapon, publié en 1891.

Eder, *Methodus catechismi catholici,* Lyon, 1579; Grotius, *Baptizatorum puerorum institutio,* Londres, 1647; Schmidt, *De institutione catechetica; Miscettæ theses de catechizatione,* Helmstadt, 1699; Schumann, *Dissertatio historica de seminariis catecheticis veterum et recentiorum,* Leipzig, 1718; Frickius, *De catechizandi ratione veterum et recentiorum Ecclesiæ,* Ulm, 1729; Dithmar, *Beiträge zur Geschichte des katech. Unterrichts in Deutschland,* Marbourg, 1848; Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters,* Kempten, 1880; Schöberl, *Der katol. Schulkatechismus in seiner Geschichte,* Kempten, 1885; F. Probst, *Geschichte der katholischen Katechese,* Paderborn, 1887; P. Wahlmann, *Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16 Jahrhunderts,* Munster, 1894; F. H. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe,* Fribourg-en-Brisgau, 1899; Hézard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours,* Paris, 1900; J. Delplanque, *Histoire du catéchisme du diocèse d'Arras,* Arras, 1901; *Kirchenlexicon,* t. VII, col. 288-317; Burger, dans *Römische Quartatschrift,* 1907, p. 159-197. Voir Ul. Chevalier, *Répertoire, Topo-bibliographie,* t. I, col. 615.

E. Mangenot.

CATÉCHUMÉNAT. — I. Notion et histoire. II. Préparation éloignée au baptême. III. Préparation prochaine.

I. Notion et histoire. — Le catéchuménat est une institution chrétienne de la primitive Église ayant pour objet de préparer au baptême ceux qui le demandaient et en étaient jugés dignes. Cette pédagogie spéciale visait l'esprit et le cœur; elle était une instruction et une éducation. Par des enseignements appropriés, par des pratiques d'ascétisme et des cérémonies religieuses, elle acheminait les candidats vers l'initiation baptismale; et c'est l'ensemble de ces enseignements, de ces pratiques et de ces rites qui constitue le catéchuménat.

L'existence et l'organisation systématique d'une telle institution s'expliquent par l'importance du rôle que devait jouer le baptême dans la vie des convertis et aussi par la nécessité de n'admettre au rang de fidèle, que ceux qui s'en montraient dignes. Il n'est pas à dire pourtant qu'elle date de l'Évangile, ni qu'elle soit contemporaine des apôtres; mais elle a son point d'appui dans l'Évangile et paraît à l'état embryonnaire dès l'âge apostolique. Dans la suite, à mesure que le christianisme se développe, l'Église ne tardera pas, sous l'empire des circonstances et de l'expérience acquise, à réglementer avec le plus grand soin les conditions d'admissibilité dans son sein, ainsi que la nature et l'objet des épreuves préparatoires à l'initiation baptismale. C'est alors que le catéchuménat fonctionnera régulièrement. Comme aussi, lorsque les circonstances auront complètement changé, cette organisation finira par tomber en désuétude pour ne plus laisser qu'un souvenir, dont la trace persistera dans la liturgie.

Les apôtres avaient pour mission d'enseigner d'abord, de baptiser ensuite, c'est-à-dire qu'aucun converti n'a dû être baptisé sans avoir été préalablement instruit : telle était la marche à suivre; même en cas de nécessité, une instruction devait précéder la collation du baptême, remarque saint Augustin. *De fide et oper.,* VI, 9, *P. L.,* t. XL, col. 202. Donc les apôtres prêchaient; parfois, après une seule prédication, ils conféraient le baptême; d'autres fois, leurs auditeurs réclamaient une plus longue préparation. Dans ce dernier cas, fixa-t-on quelques règles? C'est ce que le Nouveau Testament ne nous apprend pas. Sans doute saint Paul fait allusion aux relations qui doivent exister entre catéchisés et catéchistes, quand il écrit : « Que celui qui est catéchisé sur le Verbe communique en tout avec celui qui le catéchise. » Gal., VI, 6. Apollos, tout instruit qu'il est, κατηχημένος, Act., XVIII, 25, reçoit les leçons d'Aquila et de Priscille; et Luc, s'adressant à Théophile, lui écrit : « J'ai composé l'Évangile pour te faire connaître la vérité de ce que tu as appris, » περὶ ὧν κατηχήθης. Luc., I, 4. Mais ce triple témoignage ne dépose pas en faveur d'une organisation déjà réglée du catéchuménat. Tout au plus pourrait-on l'y voir à l'état rudimentaire.

Bientôt, il est vrai, et dès la fin du Ier siècle, appa-

raissent quelques-uns des éléments qui constitueront le catéchuménat. La *Didachè* et, à sa suite, le pseudo-Barnabé signalent déjà comme préparation au baptême, d'une part, un enseignement très court et substantiel, celui des deux voies, sur l'ensemble des devoirs à remplir et des fautes à éviter, et, d'autre part, la pratique du jeûne imposée tant à celui qui confère le baptême qu'à celui qui le reçoit. Dans la première moitié du IIe siècle, saint Justin écrit : « Tous ceux qui ont été convaincus et persuadés, par les enseignements que nous leur avons donnés, que la doctrine du Christ est la vraie, sont exhortés, conformément à cet enseignement, à prier et à jeûner pour obtenir le pardon de leurs péchés passés, et nous-mêmes prions et jeûnons avec eux. Ensuite, nous les conduisons dans un lieu où il y a de l'eau, et là nous les régénérons de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes. » *Apol.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420. Dans le *Pasteur*, Hermas parle de ceux qui écoutent la parole et désirent recevoir le baptême. *Vis.*, III, 7, 3, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, t. I, p. 446. Dans un fragment de saint Irénée, cité par Œcumenius, il est question d'esclaves qui avaient pour maîtres des chrétiens catéchumènes. *P. G.*, t. VII, col. 1236. Mais vers la fin du IIe siècle et, selon toute apparence, après Marc-Aurèle, sous le règne de Commode, beaucoup de païens, profitant d'une accalmie due soit à l'indifférence de l'empereur, soit à la présence de chrétiens à la cour, sollicitèrent la grâce du baptême. Devant cette affluence, l'Église, plusieurs fois persécutée jusque là et pouvant l'être encore de nouveau, dut se préoccuper de n'admettre que ceux qui lui paraissaient offrir toutes les garanties d'une préparation suffisante et d'une persévérance courageuse. En conséquence elle prit soin de contrôler d'abord les demandes avant de les agréer officiellement; elle dut ensuite soumettre les candidats à une épreuve, à une sorte de noviciat et d'entraînement avant de procéder effectivement à leur initiation chrétienne pour rendre celle-ci aussi efficace que possible : de là, très vraisemblablement, les premiers essais d'une organisation systématique du catéchuménat. Aucun document, il est vrai, ne signale l'acte officiel d'une telle réglementation. Mais, déjà à cette époque et au commencement du IIIe siècle, on rencontre, soit à Carthage, soit à Alexandrie, soit en Syrie, le mot de catéchumènes qui sert à désigner les aspirants au baptême. C'est la discipline du catéchuménat qui fait son apparition et qui va marquer, tant au point de vue de la prédication, qu'à celui du culte, une organisation caractéristique : d'une part, celle d'un enseignement privé, exclusivement réservé aux futurs baptisés; et d'autre part, celle d'un ensemble de pratiques liturgiques et ascétiques, auxquelles seront astreints les catéchumènes. C'est ainsi que, parmi les martyrs de Carthage en 202, Révocat, Félicité, Secundulus, Saturninus et Perpétue sont des catéchumènes qui ont pour catéchiste le chrétien Saturus. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1894, p. 106. C'est ainsi que Tertullien emploie le mot de catéchumènes pour distinguer les candidats au baptême des autres fidèles et se plaint que les hérétiques, contrairement à l'usage ecclésiastique, ne les distinguent pas de même chez eux : *Pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant... ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. Præscript.*, XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. L'Église admet ses candidats comme auditeurs, *audientes*, *De pœnit.*, VI, VII, *P. L.*, t. I, col. 1239, 1240; elle les instruit à part, *De bapt.*, I, *P. L.*, t. I, col. 1197; elle exige qu'ils renoncent au démon, à ses pompes et à ses anges. *De cor. mil.*, III, *P. L.*, t. II, col. 79; *De pœnit.*, VI, *P. L.*, t. I, col. 1239; qu'ils se préparent au baptême par la prière, les jeûnes, les veilles, la confession de leurs péchés. *De bapt.*, XX, *P. L.*, t. I, col. 1222; cf. *De spect.*, I, IV, col. 630, 635. Comme on le voit, c'est déjà le cadre du catéchuménat à Carthage.

A Rome, cette institution pédagogique fonctionne déjà et commence à être réglementée. Les *Canons d'Hippolyte*, témoins de l'organisation disciplinaire et liturgique en vigueur au commencement du IIIe siècle dans l'Église romaine comme dans celle d'Afrique, nous révèlent quelques-unes des dispositions relatives à l'admission, à la préparation et à l'initiation des catéchumènes.

A Alexandrie, c'est une école spéciale qui, dès la fin du IIe siècle, pourvoit à l'instruction des catéchumènes τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον. Eusèbe, *H. E.*, VI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 528. Son directeur Clément, successeur de Pantène, nous parle des νεωστὶ κατηχούμενοι ou νεοκατήχητοι. *Pædag.*, I, VI, 36, *P. G.*, t. VIII, col. 293. Puis Origène, distinguant lui aussi les κατηχούμενοι des πιστοί, *In Jer.*, homil. XVIII, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 480, nous apprend avec quel soin on éprouve ceux qui veulent entendre la parole, comment on les instruit à part des fidèles, sans les admettre au service divin. On reçoit, dit-il, ceux qui manifestent quelque progrès dans le désir de vivre honnêtement; les uns sont de simples débutants qui n'ont pas encore reçu le symbole de la purification; les autres sont ceux qui ont, selon leurs forces, donné la preuve qu'ils ont pour but arrêté de ne vouloir que ce qui plaît au chrétien et sont soumis à des surveillants chargés d'examiner leur vie et leurs mœurs et de retarder, s'il y a lieu, leur admission définitive. *Cont. Cels.*, III, LI, *P. G.*, t. XI, col. 480.

Pour la Syrie, les *Homélies* et les *Recognitions clémentines* présentent plus de détails encore. On sait leur prétention à être l'écho de l'enseignement apostolique; elles témoignent du moins en faveur de ce qui se pratiquait à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe. L'aspirant, y est-il dit, doit s'adresser à Zachée (c'est-à-dire à l'évêque) pour lui donner son nom et apprendre de lui les mystères du royaume des cieux; il doit jeûner fréquemment, s'appliquer en tout, et, au bout de trois mois, il pourra recevoir le baptême un jour de fête. *Recog.*, III, 67, ou le dimanche. *Ibid.*, X, 72, *P. G.*, t. I, col. 1311, 1454. La préparation immédiate dure peu, mais elle se fait par le jeûne, l'imposition quotidienne des mains. *Homil.*, III, 73, *P. G.*, t. II, col. 157.

En avançant, l'Église ne cesse de profiter de chaque période d'accalmie et de paix pour mieux organiser et régler sa vie intime ainsi que la préparation au baptême. De 219 à 250 elle constitue son domaine temporel et étend son action. Les conversions continuent à se multiplier, le recrutement devient plus important. Malheureusement cette fois, les convertis, plus nombreux que solides, aboutissent pour la plupart, sous Dèce, à une apostasie formelle ou simulée. La question des *lapsi* réclame alors tous les soins. Les persécutions de Valérien et d'Aurélien passent; l'Église, tout en réparant ses brèches, continue à entourer plus étroitement encore le catéchuménat de précautions et de garanties. Mais au lendemain de la persécution de Dioclétien, dès que la victoire de Constantin et l'édit de Milan lui assurent une pleine sécurité, elle complète définitivement l'organisation du catéchuménat. On peut constater dès lors, grâce aux nombreux témoignages patristiques, que le catéchuménat fonctionne comme une institution régulière dans toute l'étendue de l'Église; et bien qu'aucun texte officiel ne nous révèle ni la date de sa création, ni l'ensemble des éléments précis qui le composent, ni les règles qui le régissent, on peut se faire une idée cependant de ce qu'il a été. Plusieurs dispositions conciliaires, en effet, concernent les catéchumènes; on voit la prédication ordinaire ou l'homélie affecter une forme discrète; et des instructions particulières sont réservées aux compétents. La préparation au baptême s'entoure

d'une liturgie spéciale et de pratiques ascétiques appropriées. Cela dure près de deux siècles.

Mais lorsque la chute de l'empire d'Occident donne lieu à un groupement nouveau des peuples dans l'Europe du centre et du sud; lorsque, grâce au rôle prépondérant de l'Église, la foi s'impose à ces peuples, les conversions se multiplient au point que l'entrée en masse dans l'Église porta un coup au catéchuménat. L'examen des candidats devint difficile, sinon impossible; les catéchèses préparatoires tendirent à disparaître; et le catéchuménat se réduisit de plus en plus à ce qui constituait la préparation immédiate au baptême. Enfin l'habitude de conférer le baptême aux enfants, le baptême des adultes devenant l'exception, entraîna la disparition du catéchuménat. Et c'est la liturgie qui a concentré et conservé les cérémonies et les rites en usage pendant la préparation baptismale, comme il est facile de s'en convaincre par le *Sacramentaire gélasien, P. L.*, t. LXXIV, col. 1055 sq., le VIIe *Ordo* romain de Mabillon, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 993 sq., l'*Epistola de baptismo* de Jessé d'Amiens, *P. L.*, t. CV, col. 781 sq., et l'*Epistola de cæremoniis baptismi* d'Amalric ou Amalaire de Trèves, *P. L.*, t. XCIX, col. 890 sq. C'est vers la fin du Ve siècle ou au commencement du VIe qu'on peut placer la disparition du catéchuménat en pays chrétiens. Cf. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, Berlin, 1888, t. IV, p. 26 sq.

II. Préparation éloignée au baptême. Entrée dans le catéchuménat. — 1° *Admission.* — L'admission au catéchuménat, avons-nous dit, fut entourée de précautions et de garanties. Quiconque, en effet, désirait devenir chrétien et se faire incorporer à l'Église, devait en manifester l'intention soit à l'évêque, soit à l'un de ses représentants et donner son nom. Comme une telle démarche pouvait être inspirée par une curiosité indiscrète ou par tout autre motif intéressé ou suspect, elle demandait à être attentivement contrôlée, d'autant plus qu'elle impliquait l'engagement sérieux de rompre avec les habitudes de la vie païenne et de se plier aux prescriptions de la vie chrétienne. Il convenait donc de ne pas admettre de simples curieux, capables ensuite de dévoiler les mystères ou de dénoncer les chrétiens; il importait également d'écarter ceux dont la fonction, la profession ou le métier étaient entachés d'idolâtrie, et ceux dont les mœurs ou la condition sociale pouvaient constituer un empêchement ou une incompatibilité absolue avec la profession de la vie chrétienne. De là l'examen des motifs allégués, de la situation de chaque postulant, et les conditions exigées par l'Église avant d'agréer officiellement une demande. *Illi qui ecclesiam frequentant,* disent les *Canons d'Hippolyte, eo concilio ut inter christianos recipiantur, examinentur omni cum perseverantia et quam ob causam suum cultum respuant, ne forte intrent illudendi causa.* Can. 60, Achelis, *Die Canones Hippolyti,* Leipzig, 1891, p. 76. Les *Constitutions apostoliques,* beaucoup plus explicites, ont un chapitre spécial sur le mode d'admission au catéchuménat. Celui qui aspire au baptême, y est-il dit, doit s'adresser au diacre qui le présente à l'évêque ou au prêtre pour être interrogé sur les motifs de sa détermination, sur sa condition sociale et ses mœurs, pour recevoir des conseils appropriés et, s'il y a lieu, pour être admis. *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1128-1132; cf. S. Augustin, *De cat. rud.*, I, 1; V, 9, *P. L.*, t. XL, col. 310, 316. Il doit avoir un répondant, *ibid.*, d'un âge avancé, déjà chrétien et connu de l'Église, ajoute le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi,* édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 110. En conséquence les pécheurs publics et les adultères étaient invités à cesser leur vie de désordre; les prêtres païens, les gardiens de temples, les fabricants d'idoles, les devins, les magiciens, les nécromanciens, les astrologues, les magistrats, les cochers, les lutteurs, les acteurs, etc., devaient tout d'abord abandonner leur métier. *Canons d'Hippolyte,* can. 65, 67, 71, 73, 76, p. 78-84; *Constitutions apost., loc. cit.; Testamentum,* p. 113-117; cf. Concile d'Elvire, can. 44, 62, Hardouin, t. I, col. 256.

Certains cas étaient plus délicats à trancher; par exemple, celui du maître d'école ou de l'esclave. Il fut décidé que le maître d'école pourrait à la rigueur conserver sa profession, s'il n'avait pas d'autre moyen de gagner sa vie, *Testamentum,* p. 115; mais il devait prendre l'engagement de blâmer l'idolâtrie, dans son enseignement, de ne pas laisser ignorer à ses élèves que les dieux des gentils sont des démons et de leur faciliter l'acquisition de la foi. *Canons d'Hippolyte,* can. 69, 70, p. 80, 81. Quant à l'esclave, il devait être dûment autorisé par son maître. *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1128; *Testamentum,* p. 111. Si le postulant était marié, il devait conserver son conjoint. S'il était célibataire, il pouvait contracter mariage, mais avec une chrétienne. *Testamentum,* p. 113. S'il avait une concubine, il était mis en demeure de la renvoyer ou de se l'unir par un lien légitime. La concubine de condition libre devait ou rompre ses liens ou les faire consacrer par le mariage; si elle était l'esclave d'un infidèle, elle n'était admise que si elle ne s'était donnée qu'à cet infidèle et à la condition d'élever ses enfants, d'abandonner son maître ou de s'en faire épouser légitimement. *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132; *Testamentum,* p. 115. Si elle promettait, dit saint Augustin, *nullum se alium cognituram, etiamsi ab illo, cui subdita est, dimittatur, merito dubitatur utrum ad percipiendum baptisma non debeat admitti. De fide et oper.*, XIX, 35, *P. L.*, t. XL, col. 221. En traitant ainsi les esclaves, l'Église respectait l'institution sociale de l'époque, mais cherchait à sauvegarder la liberté des enfants de Dieu.

2° *Rites.* — Une fois ces diverses questions tranchées et ces dispositions prises, la demande du postulant pouvait être officiellement agréée; mais elle ne l'était jamais sans quelques conseils de circonstance, *Const. apost.*, VII, XXXIX, *P. G.*, t. I, col. 1037; *Testamentum,* p. 111, ni sans quelque solennité. Divers rites, en effet, marquaient l'entrée dans le catéchuménat.

Chez les Latins, à Rome en particulier, c'étaient l'exsufflation avec une formule d'exorcisme, l'imposition du signe de la croix sur le front et des mains sur la tête, l'introduction dans la bouche d'un peu de sel exorcisé. Le diacre Jean atteste l'usage de l'exsufflation et l'emploi du sel, *Epist. ad Senarium, P. L.*, t. LIX, col. 402; le *Sacramentaire gélasien*, I, 30, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1084, celui du signe de la croix et de l'imposition des mains. A Ravenne, saint Pierre Chrysologue signale l'ouverture des oreilles après l'imposition des mains et les exorcismes. *Serm.*, LII, *P. L.*, t. LII, col. 347. En Gaule, il est simplement question de l'imposition des mains. Sulpice Sévère raconte que saint Martin, entouré en plein champ d'un grand nombre de païens qui sollicitaient la grâce du baptême, leur imposa les mains et les fit catéchumènes, en faisant remarquer qu'il n'était pas déraisonnable *in campo catechumenos fieri, ubi solerent martyres consecrari. Dial.*, II, IV, *P. L.*, t. XX, col. 204; cf. Concile d'Arles I, can. 6, Hardouin, t. I, p. 264. En Espagne, le concile d'Elvire atteste ce même usage. Can. 39, Hardouin, t. I, col. 254. Plus tard, saint Isidore et saint Hildefonse signalent celui de l'exorcisme, de l'onction et du sel. Le premier dit : *Exorcizantur, deinde sales accipiunt et unguntur, De offic.*, II, XXI 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814; mais saint Hildefonse remarque que l'emploi du sel n'est pas général et le désapprouve. L'onction est ici placée à l'entrée même du catéchuménat, au moment où le païen est agréé comme catéchumène; elle correspond à celle de la poitrine et des épaules qui se pratiquait à la fin du catéchuménat, le samedi saint, à Rome, à Milan et ailleurs.

Dans l'Afrique proconsulaire, saint Augustin est un témoin de l'imposition des mains. Dans le modèle de catéchèse qu'il rédigea, à la prière de Deogratias, diacre de Carthage, le catéchiste annonce d'abord au postulant qu'il va être marqué du signe de la croix et, s'il accepte l'ensemble des vérités qu'il doit croire et des devoirs qu'il aura à remplir, *solemniter signandus est et Ecclesiæ more tractandus. De cat. rud.*, XX, 34; XXVI, 50, *P. L.*, t. XL, col. 335, 344. C'est une sorte d'affiliation : *De domo magna sunt, In Joa.*, tr. XI, 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1476; une espèce de conception, selon le pseudo-Augustin : *Per crucis signum in utero matris Ecclesiæ concepti estis. De symb. ad catech.*, I, 1, *P. L.*, t. XL, col. 637. Signe de croix et imposition des mains sont deux rites sacrés qui sanctifient le catéchumène à leur manière, mais qui, sans le baptême, ne servent de rien pour la rémission des péchés ou l'entrée dans le royaume du ciel. *De peccat. merit.*, II, XXVI, 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 176. Dans ses *Confessions*, I, XI, saint Augustin rappelle l'usage du sel; à propos de l'aveugle-né, guéri par Notre-Seigneur avec un peu de salive et de terre, il fait allusion à une onction de ce genre pratiquée sur les catéchumènes : « Demandez à un homme : Es-tu chrétien? S'il répond affirmativement, demandez-lui : Catéchumène ou fidèle? S'il répond : Catéchumène, c'est qu'il n'a reçu que l'onction et non le bain purificateur. » *In Joa.*, tr. XLIV, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1714. Voir dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I, p. 37 sq., plusieurs *ordines ad faciendum christianum* ou *catechumenum* ou *catecuminum* ou *caticuminum*.

Chez les Grecs, l'admission au catéchuménat ne comporte ni l'usage du sel ni celui de l'onction. Quant aux autres rites, l'imposition des mains et la prière sont signalées par Eusebe, *Vita Const.*, IV, LXI, *P. G.*, t. XX, col. 1213; le signe de la croix, par le diacre Marc qui raconte, dans la vie de Porphyre, évêque de Gaza, que plusieurs personnes ayant demandé le signe du Christ, ce pontife les marqua du signe de la croix et les fit catéchumènes, *Vita Porph.*, IV, 31, *P. G.*, t. LXV, col. 1226; l'exorcisme et l'exsufflation, par le premier concile de Constantinople, de 381. Can. 7. Or, tandis qu'en Occident tous ces rites étaient accomplis le même jour de l'admission dans une seule cérémonie, le concile de Constantinople indique trois jours consécutifs. Le premier jour, dit-il, nous les faisons chrétiens, le second jour, catéchumènes; le troisième jour, nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et les oreilles, et ainsi nous les catéchisons, prenant soin qu'ils fréquentent longtemps l'église pour y entendre les Écritures, après quoi nous les baptisons. *Concilium Constant. I*, can. 7, Hardouin, t. I, p. 812-813.

3° *Droits et devoirs.* — Dès qu'un infidèle était ainsi admis au catéchuménat, il n'était plus considéré comme un étranger, mais comme faisant partie de la communauté à un titre officiel. Il était désigné sous le nom de catéchumène ou d'auditeur, parfois même sous le terme générique de chrétien, qui s'appliquait indistinctement aux catéchumènes et aux fidèles, comme nous l'avons vu plus haut dans saint Augustin. L'imposition des mains fait un chrétien, dit le concile d'Elvire, can. 39, Hardouin, t. I, p. 254, mais le chrétien n'est pas un fidèle. *Ibid.*, can. 59, p. 255. Agrégé dès lors à l'Église, il acquiert certains droits et contracte certaines obligations : le droit d'avoir une place marquée dans les assemblées chrétiennes et d'être l'objet d'une prière et d'une imposition des mains solennelle avant la liturgie eucharistique; l'obligation de se faire instruire par des personnes chargées de ce soin et de se bien conduire pour mériter la grâce de l'initiation.

Jusque-là il n'avait assisté aux réunions qu'en étranger toléré, en dehors de la place réservée aux fidèles et aux catéchumènes, parmi les païens et les juifs. *Concil. Carthag. IV*, can. 84, Hardouin, t. I, p. 984. Il ne connaissait de la liturgie que le chant des psaumes, et de l'enseignement que la lecture de l'Écriture avec les explications homilétiques qui en étaient données; après quoi il était exclu. Désormais il prend place parmi les catéchumènes et il reste après le renvoi des infidèles, S. Augustin, *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734, pour être l'objet d'une cérémonie spéciale. Le diacre, en effet, prie et demande aux fidèles de prier pour lui; puis l'évêque lui impose solennellement les mains et récite une prière appropriée, *Concil. Laodic.*, can. 19, Hardouin, t. I, p. 784; S. Chrysostome, *In II Cor.*, homil. II, 5, *P. G.*, t. LXI, col. 399; S. Célestin, *Epist.*, XXI, c. XI, 12, *P. L.*, t. L, col. 535; après quoi il est renvoyé, laissant réunis les compétents, les pénitents et les fidèles. Les *Constitutions apostoliques* sont très explicites à ce sujet et distinguent nettement deux renvois de catéchumènes : le premier, celui dont nous venons de parler, et le second relatif aux compétents. *Const. apost.*, VIII, VI, *P. G.*, t. I, col. 1077-1080. Le *Testamentum D. N. J. C.* nous révèle en particulier que les catéchumènes prient à part des fidèles, échangent entre eux le baiser de paix, d'homme à homme, de femme à femme, reçoivent l'imposition des mains de l'évêque et quittent la synaxe avant les lectures. *Testamentum*, p. 117, 119. Ce renvoi avant les lectures paraît singulier. Il semble cependant qu'en Gaule les catéchumènes n'aient été admis à l'audition de l'Évangile et de l'homélie qu'au VIe siècle, car le concile d'Orange de 441 prescrit qu'on leur lise l'Évangile. Can. 18, Hardouin, t. I, p. 1785. En Espagne, le concile de Valence de 524 ordonna que la lecture de l'Évangile à la suite de celle de l'Épître ainsi que l'homélie seraient publiques, parce que c'est à la fois une occasion pour les fidèles et les catéchumènes de s'instruire et pour les infidèles de se convertir, can. 1, Hardouin, t. II, p. 1067; même prescription au concile de Lérida. Can. 4, *ibid.*, p. 1065. L'usage général était d'admettre tout le monde jusqu'après l'homélie.

Or l'homélie, étant donnée la forme discrète et voilée qu'elle prit, n'était comprise dans ses allusions que des seuls initiés; elle ne pouvait donc pas suffire à l'instruction désormais obligatoire du catéchumène. C'est pourquoi ce dernier devait s'adresser à son catéchiste pour avoir le supplément d'information nécessaire à sa situation nouvelle dans l'Église; et ce supplément lui-même, fourni durant tout le temps de ce premier stage de probation dans des instructions catéchétiques privées, ne pouvait être que relatif et forcément tenu à la discrétion sur les points de doctrine, dont la notification était exclusivement réservée à la catéchèse des compétents, c'est-à-dire à l'époque où le catéchumène passait au second degré de sa probation, en vue de la préparation immédiate au baptême.

D'autre part, le catéchumène, dûment averti au moment de son admission des principaux devoirs qu'il aurait à remplir, est désormais soumis à la surveillance de l'Église, soit de son catéchiste, soit de ses répondants. Car il a pris un engagement; il doit donc donner des gages de bonne volonté et d'application, accomplir certaines œuvres de pénitence, s'abstenir des désordres et des habitudes de la vie païenne et s'exercer de mieux en mieux à la pratique de la vertu, de manière à fournir, le moment venu, la preuve qu'il s'est rendu digne de passer au second degré de sa probation et de se préparer immédiatement au baptême. Origène, *Cont. Cels.*, III, LI, *P. G.*, t. XI, col. 988. On voit par là avec quel sérieux devait se conduire le catéchumène.

4° *Durée.* — Ce premier stage de probation durait plus ou moins de temps selon les circonstances et la coutume des Églises. En Espagne, il durait deux ans, d'après le concile d'Elvire, can. 42. Hardouin, t. I, p. 254, en Orient, trois ans, d'après saint Grégoire de Nazianze,

Orat., XL, 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 400, les *Constitutions apostoliques*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132, et le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 117. Mais il pouvait être abrégé, au gré de l'évêque, en cas de nécessité ou lorsque les dispositions du catéchumène étaient exceptionnelles, comme aussi il pouvait être prolongé, à titre d'épreuve ou de punition, pour cause d'insuffisance, d'inconduite ou de faute grave. C'est ainsi qu'en Espagne, le concile d'Elvire exige trois ans au lieu de deux pour le flamine, à cause des jeux inhérents à sa charge et qui étaient plus ou moins entachés d'idolâtrie; encore fallait-il qu'il n'eût pas sacrifié, can. 4; cinq ans pour la femme qui épousait un homme séparé de sa femme légitime, can. 11; et pour le délateur, can. 73; il renvoie même jusqu'à la fin de la vie la catéchumène coupable à la fois d'adultère et d'avortement. Can. 68, Hardouin, t. I, p. 257. Le concile de Nicée, 325, condamne le catéchumène qui pèche à passer trois ans parmi les auditeurs avant d'être admis avec les autres catéchumènes. Can. 14, Hardouin, t. I, col. 330. Le concile de Néocésarée porte que si le catéchumène pénètre dans l'église et se range parmi ceux qui sont spécialement instruits, c'est-à-dire parmi les compétents ou φωτιζόμενοι et y est surpris en faute, il doit revenir parmi les simples ἀκροώμενοι; s'il pèche, il est renvoyé. Can. 5, Hardouin, t. I, col. 283. On comprend que l'Église tînt à la bonne conduite de ses affiliés, depuis leur admission, les entourât de sa vigilante protection et, le cas échéant, punît leurs fautes, en retardant leur baptême. Mais on comprend aussi que, selon les circonstances, cette première probation ne devait pas trop se prolonger, sous peine de rebuter les bonnes volontés. Aussi vit-on l'Église en diminuer peu à peu la durée, la réduire notablement jusqu'à la confondre parfois avec la préparation immédiate au baptême.

Par contre il arriva trop souvent que les convertis, uniquement satisfaits de leur admission au catéchuménat, remirent indéfiniment d'eux-mêmes leur initiation baptismale, quelques-uns par timidité, à raison des graves responsabilités de la vie chrétienne, selon le sentiment exprimé par Tertullien dans son *De baptismo*, XVIII, *P. L.*, t. I, col. 1222, la plupart pour jouir, dans cet état indécis, de leur liberté et se réserver pour la fin de leur vie ce sacrement de la régénération totale. On sait que saint Martin, catéchumène à 10 ans, ne fut baptisé qu'à 22, Sulpice Sévère, *Vita Martini*, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 161, et que saint Augustin, catéchumène dès son bas âge, ne reçut le baptême qu'à 33 ans. D'ordinaire ce retard constituait un abus, contre lequel ne cessèrent de protester les Pères du IVe et du Ve siècle. S. Basile, *Homil.*, XIII, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 425; S. Grégoire de Nysse, *Adversus eos qui differunt baptisma*, *P. G.*, t. XLVI, col. 417 sq.; S. Chysostome, *Ad illuminandos*, *P. G.*, t. XLIX, col. 223-249; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *P. G.*, t. XXXVI, col. 359-425.

5° *Passage à la classe des compétents.* — Au terme de ce stage plus ou moins long, soumis au contrôle de l'autorité ecclésiastique, le catéchumène pouvait poser sa candidature à la prochaine initiation chrétienne. Bien qu'il appartînt à l'Église par un titre officiel, il ne faisait pas encore pleinement partie de la communauté : il n'était qu'un novice en passe de devenir un candidat effectif. L'Église latine et grecque ne connaissait pas de stage intermédiaire. Et c'est à tort que Du Cange, *Glossarium*; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 29-20; Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Cologne, 1742, t. I, p. 334, 335; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, et d'autres encore, ont prétendu qu'il y avait plus de deux classes de catéchumènes; il n'en est rien. La différence des termes employés, qui a donné lieu à cette illusion, n'entraîne pas nécessairement une différence de classes; c'est ce qu'a très bien établi Funk, *Die Katechumenats Klassen*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1883, p. 41 sq. Et, comme le note Mgr Duchesne, l'idée de la distinction des catéchumènes en trois ou quatre classes repose sur une mauvaise interprétation des anciens textes. *Origines du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 282. Les décisions des conciles de Néocésarée, can. 5, et de Nicée, can. 14, Hardouin, t. I, col. 283, 330, n'ont trait qu'à de pures mesures disciplinaires, qui renvoient le délinquant parmi les simples auditeurs.

Ces deux classes sont distinctement marquées par les *Constitutions apostoliques*, où les κατηχούμενοι ne se confondent pas du tout avec les φωτιζόμενοι. Nous avons déjà signalé plus haut la manière dont sont traités les catéchumènes proprement dits. Dès leur renvoi, on procède à des cérémonies au sujet des énergumènes; et une fois ceux-ci sortis, le diacre procède vis-à-vis des φωτιζόμενοι ou compétents de la même manière que pour les catéchumènes; mais il y a une prière nouvelle, et, de la part de l'évêque, une bénédiction à part, avec un nouveau renvoi. *Const. apost.*, VIII, VII, VIII, *P. G.*, t. I, col. 1081-1084.

Le passage de la première classe à la seconde se faisait d'ordinaire quelques semaines avant Pâques. En vue du baptême prochain, le catéchumène sollicitait son admission parmi les compétents. Du reste, l'évêque avait soin d'adresser une invitation aux catéchumènes. S. Basile, *Homil.*, XIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 424. Le catéchumène donnait son nom. *Baptizandi nomen suum dent*, prescrit le IVe concile de Carthage. Can. 85, Hardouin, t. I, col. 984. *Ecce Pascha*, dit saint Augustin, *da nomen ad baptismum. Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735; cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse*, 1, 4, 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 333, 340, 353; *Cat.*, III, 2, col. 428. Le candidat était alors soumis à un examen pour permettre de constater s'il remplissait les conditions prescrites. *Peregrinatio Silviæ*, 45, édit., Geyer, Vienne, 1898, p. 96; *Testamentum D. N. J. C.*, p. 119; *Canons d'Hippolyte*, can. 102, p. 91. Si l'examen était favorable, on inscrivait le nom du catéchumène sur les registres de l'église. Cette immatriculation se faisait, en général, pendant le carême, soit au début, soit au milieu, ainsi que nous l'apprennent saint Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse*, 1, 4, 13; *Cat.*, III, 2, *loc. cit.*; la *Peregrinatio*, 45, p. 96, pour Jérusalem; le pape Sirice, *Epist. ad Himer.*, I, 2, Hardouin, t. I, p. 847, 848, pour l'Église romaine; le IVe concile de Carthage, can. 84, Hardouin, t. I, col. 984; saint Augustin, *Serm.*, CXXXII, I, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735, pour la province d'Afrique, et le livre des *Confessions*, IX, VI, 14, pour Milan. Il semble qu'une fois les listes closes on n'admettait plus personne; du moins le concile de Laodicée défend d'admettre quelqu'un après la seconde semaine de carême. Can. 45, Hardouin, t. I, col. 790.

A partir de cette inscription officielle, le catéchumène était appelé *electus* ou *competens*, chez les Latins, φωτιζόμενος, βαπτιζόμενος, μέλλων φωτίζεσθαι, φωτισθησόμενος, chez les Grecs. *Const. apost.*, VIII, VII, VIII, *P. G.*, t. I, col. 1081, 1137; concile de Laodicée, can. 46, 48; et concile *in Trullo* ou Quinisexte, can. 78. Exceptionnellement, à Jérusalem, le φωτιζόμενος était aussi appelé πιστός, fidèle, S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 1; *Cat.*, XI, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 332, 701. « Tu étais appelé catéchumène, dit saint Cyrille, *Procat.*, 6, col. 344, maintenant tu es appelé fidèle; *Cat.*, I, 4, col. 373; te voilà passé de l'ordre des catéchumènes à celui des fidèles. » *Cat.*, V, 1; VI, 29, col. 505, 589.

Donner son nom et se faire immatriculer, c'était prendre l'engagement d'une préparation sérieuse et se soumettre plus étroitement encore à toutes les prescriptions préparatoires à l'initiation de la veille de Pâques. S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 6, col. 345; S. Augustin, *De fide et operibus*, XII, 18; XIII, 19, *P. L.*, t. XL, col. 209, 210. C'était aussi s'astreindre, sous la direction

du catéchiste, didascale ou docteur, à recevoir le complément d'instruction nécessaire et de formation morale. *Canons d'Hippolyte*, can. 61, 62, p. 76; *Const. apost.*, VII, XL, *P. G.*, t. I, col. 1041.

D'ordinaire, ce temps de préparation immédiate au baptême, se confondant avec le carême, durait quarante jours. *Peregrinatio*, 46, p. 97; S. Jérôme, *Cont. Joa. Hier.*, XIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 365; S. Augustin, *Serm.*, CCX, 1, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1048. C'était un temps de préparation intense, où il importait d'obtenir les meilleurs résultats au point de vue intellectuel et moral : temps de la palestre, comme dit saint Chrysostome, de l'exercice de la vertu, de l'école du courage. *Ad illum.*, I, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 228. Tout devait concourir à ce but important, la catéchèse, l'ascèse, la liturgie. Aussi, pendant ce dernier stage, le compétent était-il tenu, plus encore qu'auparavant, à éviter tout ce qui, par sa faute ou sa négligence, pouvait faire remettre à plus tard son initiation. Concile d'Elvire, can. 45, 68, 73; concile de Nicée I, can. 14, Hardouin, t. I, col 255, 257, 258, 330; et de Néocésarée, can. 5, *ibid.*, p. 284. Naturellement il assistait tout d'abord aux réunions ordinaires de la communauté jusqu'après la *missa* des infidèles, juifs, catéchumènes et énergumènes. A ce moment, il priait, sur l'invitation du diacre, pendant que les fidèles suppliaient Dieu de le rendre digne du baptême; puis il inclinait la tête pour recevoir la bénédiction de l'évêque, qui prononçait sur lui une prière appropriée, *Const. apost.*, VIII, VII, VIII, *P. G.*, t. I, col. 1081; mais en outre, il avait des réunions spéciales, remplies, comme nous allons le voir, de cérémonies symboliques, de pratiques ascétiques, d'exorcismes et de catéchèses, qui avaient pour but sa purification et son instruction, et dont l'ensemble constituait la préparation immédiate au baptême; autant d'occasions destinées, dit Mgr Duchesne, *Origines*, p. 287, à vérifier la préparation des candidats et à les présenter aux fidèles qui pouvaient, au besoin, protester contre l'admission des indignes.

III. PRÉPARATION IMMÉDIATE AU BAPTÊME. — 1° *Préparation ascétique.* — Tout au début du carême, l'élu ou compétent recevait notification des devoirs particuliers qui lui incombaient pendant ce dernier stage de probation. La *Procatéchèse* et les *Catéchèses* I et II de saint Cyrille de Jérusalem, ainsi que le *Sermo CCXVI ad competentes* de saint Augustin donnent une idée de ce genre d'instruction. Rompre avec les mauvaises habitudes de la vie païenne, avec le monde, le péché et le démon, tel était le but à atteindre depuis l'entrée dans le catéchuménat; mais ce but s'impose maintenant de la façon la plus impérieuse; car c'est le moment ou jamais de faire place nette à la grâce baptismale. Or rien n'était mieux approprié à un tel but que la pratique de l'ascèse sous forme de prières plus fréquentes, de jeûnes, d'abstinences, de veilles, de mortifications et de bonnes œuvres. Tertullien résume ainsi l'usage de Carthage, à la fin du IIe siècle : *Ingressuros baptismum, orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum. De bap.*, XX, *P. L.*, t. I, col. 1222.

1. *Le jeûne.* — Le jeûne est déjà signalé par la *Didachè*, au Ier siècle, VII, 4, p. 22. Dans la première moitié du IIe siècle, saint Justin nous apprend qu'on enseigne au catéchumène à prier, à jeûner, à demander à Dieu le pardon de ses péchés, et que les fidèles prient et jeûnent avec lui avant la collation du baptême. *Apol.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420. Le jeûne précède toujours l'initiation baptismale, affirment les *Constitutions apostoliques*, VII, XXII, les *Recognitions*, VII, 34; X, 72, *P. G.*, t. I, col. 1013, 1368, 1454, et les *Homélies clémentines*, III, 73, *P. G.*, t. II, col. 157. Les *Canons d'Hippolyte* signalent spécialement le jeûne du vendredi saint, veille de l'initiation. Can. 106, p. 92. Le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 127, y joint celui du samedi saint. Sans être partout, au début, d'égale durée, le jeûne ne tarda pas à s'étendre de plus en plus, soit au temps de la passion, comme le rappelle saint Hilaire, *In Matth.*, XV, 8, *P. L.*, t. IX, col. 1006, soit à tout le temps de la préparation immédiate au baptême, c'est-à-dire à tout le carême. Sirice, *Epist.*, I, II, *P. L.*, t. XIII, col. 848; S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 4; *Cat.*, III, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341, 449; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 30, *P. G.*, t. XXXVI, col. 401. L'abstinence accompagnait le jeûne : *Diu abstinentia vini et carnium... baptismum percipiant.* Conc. Carth. IV, can. 85, Hardouin, t. I, col. 984; S. Augustin, *De fide et oper.*, VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 202.

2. *Pénitence.* — Pour se soustraire à l'action du démon, le compétent devait multiplier les actes de mortification et de pénitence. C'était cette *prima pœnitentia*, dont parle saint Augustin, celle qui engendre l'homme nouveau en attendant le baptême. *Serm.*, CCCLI, II, 2; CCCLII, I, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1537, 1550. Le catéchumène marié devait, en particulier, s'abstenir pendant cette préparation de tout rapport conjugal et pratiquer la continence; c'est l'obligation qu'indiquent saint Augustin, *De fide et oper.*, VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 202, et saint Césaire d'Arles, *Serm.*, CCLXVII, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2242. Avant tout, disait saint Cyrille de Jérusalem, se défaire de tout vice, de toute souillure, *Procat.*, 4, purifier son vase, *Cat.*, I, 5, dépouiller le vêtement ancien et revêtir la robe nuptiale, *Procat.*, 3, s'abstenir du péché, mourir au péché. *Procat.*, 5, 8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341, 377, 336, 344, 348. Clément d'Alexandrie avait signalé la nécessité de s'exciter au repentir de ses fautes, *Pædag.*, I, VI, *P. G.*, t. VIII, col. 288; les *Constitutions apostoliques*, VII, XL, *P. G.*, t. I, col. 1041, insistent sur l'obligation de se purifier en ce moment de toute perversité, de toute tache, de toute ride, d'imiter le laboureur qui arrache d'abord les mauvaises herbes avant de semer le bon grain.

3. *Confession.* — L'un des moyens indiqués pour arracher les péchés, c'était de les confesser, et on les confessait avant de recevoir le baptême. Tertullien n'est pas le seul à constater ce fait. *De bapt.*, XX, *P. L.*, t. I, col. 1222. Saint Grégoire de Nazianze en parle également. *Orat.*, XL, 27, *P. G.*, t. XXXVI, col. 397; cf. *Testamentum*, p. 117. C'est à l'évêque, disent les *Canons d'Hippolyte*, can. 103, p. 92, que devait se faire cette confession. Eusèbe raconte ainsi l'entrée dans le catéchuménat et le baptême de Constantin. Sentant sa fin venir, dit-il, Constantin fléchit les genoux, demande pardon à Dieu, confesse ses péchés dans le *martyrium* d'Hélénopolis et reçoit l'imposition des mains accompagnée de la prière. Se faisant ensuite transporter à Nicomédie et s'adressant aux évêques : « Il est temps, dit-il, que je reçoive le signe qui confère l'immortalité, que je participe au sceau qui sauve... Si Dieu permet que, dans la suite, je me mêle à son peuple et qu'admis dans l'église je prenne part avec tous à la prière, je promets de m'imposer pour vivre les lois dignes de Dieu. » Aussitôt les évêques procédèrent solennellement aux cérémonies divines et le rendirent participant des mystères sacrés. *Vita Const.*, IV, 61, 62, *P. G.*, t. XX, col. 1213-1217. Eusèbe ne spécifie pas à qui Constantin confessa ses péchés. Au sujet de ceux qui, après le renversement du temple de Sérapis, se convertirent, Socrate se contente de constater qu'ils reçurent le baptême après avoir confessé leurs péchés, sans spécifier davantage. *H. E.*, V, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 608. Là où se pratiquait cette confession prébaptismale, elle n'avait qu'un caractère purement ascétique et rien de sacramentel; de plus, elle était secrète, comme le font remarquer Tertullien, *De bapt.*, XX, *P. L.*, t. I, col. 1222, et saint Chrysostome, *Ad illum.*, homil. II, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 236; *In paralyt.*, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 52.

Saint Cyrille de Jérusalem résume ainsi ces diverses

pratiques ascétiques, quand il adresse les recommandations suivantes aux φωτιζόμενοι : « Préparez votre cœur pour participer aux mystères; priez plus souvent; mettez votre âme à l'abri de la tentation, *Procat.*, 16; dépouillez le vieil homme par la confession de vos péchés passés, *Cat.*, I, 2, car le temps des catéchèses est un temps de confession, *Cat.*, I, 5, 12; il faut laver ses péchés par la pénitence et les confesser avec la certitude de les voir pardonnés. » *P. G.*, t. XXXIII, col. 361, 372, 376, 400. Il consacre à ce dernier point toute sa seconde catéchèse. Cette préparation au grand pardon que devait conférer le baptême exigeait naturellement que le compétent commençât par pardonner aux autres. *Cat.*, I, 6, col. 377. La plupart de ces pratiques ascétiques préparatoires à l'initiation baptismale sont signalées par le pseudo-Augustin : *Omnia sacramenta quæ acta sunt et aguntur in vobis per ministerium servorum Dei, exorcismis, orationibus, canticis spiritualibus, insufflationibus, cilicio, inclinatione cervicum, humilitate pedum*, etc. *De symbolo ad catech.*, IV, 1, *P. L.*, t. XL, col. 660. Ces trois derniers usages marquent avec quels sentiments d'humilité devaient se préparer les compétents.

2° *Préparation catéchétique.* — L'un des buts principaux de la préparation immédiate au baptême était l'instruction des candidats. Jusqu'à son admission au nombre des compétents, le catéchumène, malgré son assistance aux lectures et aux homélies, malgré le supplément d'information qu'il puisait auprès de son catéchiste, restait encore trop étranger à ce qui constituait le fond intime et les détails précis de la doctrine et de la vie chrétienne. Sans doute, au moment de son entrée dans le catéchuménat, il avait été mis en garde contre les dangers de la superstition, contre l'absurdité de la mythologie et contre les erreurs de la philosophie païenne; il avait appris, en outre, quelques-uns des dogmes principaux de la foi, tels que celui de l'unité de Dieu, du jugement dernier et de la résurrection générale; sans doute encore, la prédication homilétique, aidée des catéchèses auxquelles il assistait pendant la durée de son premier stage, lui rappelait ces principes de la foi ainsi que ceux de la morale évangélique; sans doute enfin, au moment même de son admission parmi les compétents, il avait reçu des conseils plus précis; mais c'était insuffisant. Ne pouvant assister ni à la liturgie eucharistique, ni à l'initiation solennelle, il ignorait la nature, le rôle et l'importance des sacrements. Rien n'est plus connu que la *missa catechumenorum* au moment de la célébration des mystères. Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, 2 in-8°, Oxford, 1896. D'autre part, l'organisation systématique du catéchuménat avait introduit dans la prédication publique des habitudes de discrétion qui ne laissaient rien deviner des points capitaux de la foi à quiconque n'était pas initié : de là, en particulier, l'ignorance où se trouvait le catéchumène sur les dogmes de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, sur le symbole, l'oraison dominicale, etc.

Au IIe et même au IIIe siècle, l'enseignement ésotérique n'existait pas encore dans l'Église; la discipline du secret était inconnue des catholiques. Saint Irénée la constate, au contraire, chez les hérétiques et la condamne. *Cont. hær.*, I, IV, 3; XXIV, 6, *P. G.*, t. VII, col. 484, 679. Tertullien la reproche, en particulier, aux valentiniens et la raille. *Adv. Valent.*, I, *P. L.*, t. II, col. 543. C'est ce qui permettait à Origène d'écrire contre Celse : « Nous ne cachons pas la sainteté de notre principe... Nous enseignons les premiers venus... Nous confions les Évangiles et les écrits apostoliques à qui peut les entendre. » *Cont. Cels.*, III, XV, *P. G.*, t. XI, col. 940. C'est aussi ce qui avait permis à saint Justin de parler avec tant de liberté des mystères chrétiens, notamment de l'eucharistie, dans sa première *Apologie*. Mais, à partir du IVe siècle, il n'en fut plus de même; car alors, par une conséquence de l'organisation pédagogique du catéchuménat, l'enseignement publie des Pères est plein de réticences voulues ou d'allusions voilées sur les sacrements et les dogmes. C'est la discipline du secret qui est en vigueur et à laquelle font allusion saint Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 5; *Cat.*, V, 12; VI, 29; XIX, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341-343, 351, 589, 1065; les *Constitutions apostoliques*, II, LVII, *P. G.*, t. I, col. 733; la *Peregrinatio Silviæ*, 46, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 97. C'est pourquoi saint Épiphane reproche comme un scandale aux marcionites la pratique où ils sont de célébrer les saints mystères sous les yeux des catéchumènes. *Hær.*, XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. Saint Grégoire de Nazianze, après avoir fait un abrégé de ce que le futur illuminé doit croire sur la trinité, l'incarnation et le reste du symbole, termine en disant : « Voilà ce que tu peux savoir en dehors du mystère, ce qu'il est permis de porter à l'oreille du profane. Quant au reste, grâce à la Trinité, tu l'apprendras dans l'intimité et tu le garderas devers toi comme tout ce qui est gardé sous le sceau du secret. » *Orat.*, XL, 45, *P. G.*, t. XXXVI, col. 424, 425. Saint Chrysostome, qui fait souvent allusion à cette discipline du secret, *In Gen.*, homil. XXVII, 8, *P. G.*, t. LIII, col. 251; *Ad illum.*, homil. I, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 224, s'exprime ainsi dans son commentaire sur l'Épître aux Corinthiens : « Je voudrais bien parler ouvertement, mais je n'ose, à cause des non-initiés. Ce sont eux qui nous rendent l'explication difficile, en nous mettant dans la nécessité d'employer des termes obscurs ou de leur exposer les mystères. Je parlerai néanmoins, autant qu'il me sera possible, en respectant les saintes obscurités. » *In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347. Saint Augustin répète souvent dans ses sermons l'expression : *Norunt fideles*. A propos de ces paroles de l'Évangile de saint Jean, VI, 56 : *Caro mea vere esca est, et sanguis meus vere potus est*, il remarque que leur sens, compris des fidèles, échappe à l'intelligence des non-initiés, simples auditeurs ou catéchumènes. « Cela vous est voilé, dit-il à ces derniers; mais si vous le voulez, cela vous sera révélé. *Accede ad professionem et solvisti quæstionem;* voici Pâques, donnez votre nom pour le baptême. Si la fête ne vous sollicite pas, que la curiosité vous pousse, et alors vous comprendrez le sens de ces paroles. » *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734. Le pape Innocent Ier, dans sa lettre à l'évêque d'Eugubio du 19 mars 416, répond en termes voilés pour ne point paraître révéler des mystères; il s'en expliquera mieux de vive voix. Jaffé, *Regesta*, t. I, n. 311. On connaît le sentiment auquel obéit plus tard Sozomène quand il se refuse à insérer dans son histoire le texte du symbole : c'est un texte réservé à la connaissance des seuls initiés, *H. E.*, I, 20, *P. G.*, t. LXVII, col. 920; scrupule que ne partagea pas son contemporain Socrate, *H. E.*, I, 8, *ibid.*, col. 68. Ce qui revient à dire que, déjà vers le milieu du Ve siècle, cette discipline tombe en désuétude et ne va pas tarder à disparaître. Voir ARCANE, t. I, col. 1738-1758. Quoi qu'il en soit, elle a été en vigueur pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve, et c'est ce qui a donné à la catéchèse une importance singulière, justifiant pleinement la remarque de saint Cyrille de Jérusalem, quand il dit que la catéchèse n'est pas une homélie ordinaire. *Procat.*, 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 352.

Le but de la catéchèse étant, en général, de conduire à la foi, d'après Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, VI, *P. G.*, t. VIII, col. 285, il fallait donc, au moment de la préparation immédiate au baptême, insister tout d'abord avec plus de précision sur les connaissances déjà acquises. Car c'est surtout à la veille de son initiation baptismale que le catéchumène doit connaître définitivement *quæ fides et qualis vita debeat esse christiani.* S. Augustin, *De fide et oper.*, VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 202. *Quod autem fit per omne tempus, quo in Ecclesia salu-*

briter constitutum est ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus excipiat, hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus competentes vocantur, cum ad percipiendum baptismum sua nomina jam dederunt. Ibid. Il fallait, de plus, suppléer à l'insuffisance de l'instruction religieuse déjà reçue, soit en dissipant les obscurités dont s'était enveloppée jusque-là la prédication ordinaire, soit en fournissant les dernières et les plus explicites explications, qui ne pouvaient trouver place dans les précédentes catéchèses du catéchuménat. C'est pourquoi saint Cyrille de Jérusalem pouvait dire, en 348, aux compétents de son temps, qu'il était chargé de catéchiser : « Tu t'appelais catéchumène et tu n'étais frappé que d'un son extérieur, entendant parler des mystères sans les comprendre et des Écritures sans en saisir le sens profond. Maintenant, c'est l'esprit qui va se faire entendre à l'intérieur de ton âme, et, en écoutant ce qui a été écrit sur les mystères, tu vas comprendre ce que tu ignorais. » *Procat.*, 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 344. Il fallait enfin révéler les points de doctrine spéciaux non encore connus et absolument indispensables pour faire profession de foi chrétienne.

Parfois encore, il est vrai, une instruction pouvait être consacrée, soit à l'ensemble des devoirs du compétent : tels, plusieurs sermons de saint Augustin *ad competentes*, la procatéchèse et la catéchèse I de saint Cyrille, les deux homélies de saint Chrysostome *ad illuminandos*; soit à l'ensemble des vérités qu'il fallait croire : telle, la catéchèse IV de saint Cyrille. Mais partout, tant en Orient qu'en Occident, on prenait un soin particulier de faire connaître la règle de foi, la prière de Notre-Seigneur, les sacrements de l'initiation, choses tenues étroitement secrètes.

De là, tout d'abord, ce que l'on appelait la *traditio symboli*, et qui consistait à notifier le symbole aux compétents, à le leur détailler, à l'expliquer article par article, de manière non seulement à le faire comprendre, mais encore à le faire apprendre par cœur, car il ne s'écrivait pas et devait être récité solennellement à une cérémonie ultérieure. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 521; concile de Laodicée, can. 46; S. Augustin, *Serm.*, LVI-LIX, CXII-CXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377-400, 1058-1065; *De fide et oper.*, II, 17, *P. L.*, t. XL, col. 208. L'évêque, ou quelquefois son représentant, récitait le symbole, puis, le reprenant mot par mot, en donnait une explication brève d'un bout à l'autre, pour en faciliter l'intelligence et pour l'inculquer dans la mémoire des compétents. La date de cette *traditio symboli* n'était pas la même partout. A Rome, aucun document contemporain n'indique le jour exact; d'après les documents postérieurs, c'était le mercredi de la quatrième semaine du carême. A Jérusalem, d'après la *Peregrinatio Silviæ*, 46, p. 97, c'était au commencement de la sixième semaine, en réalité la troisième semaine avant Pâques, parce que, au temps de Silvie, le carême de Jérusalem durait huit semaines. Duchesne, *Les origines*, 2e édit., p. 316, note 2. A Milan, en Gaule et en Espagne, c'était huit jours avant Pâques, le dimanche des Rameaux. S. Ambroise, *Epist.*, XX, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995; concile d'Agde de 506, can. 13, Hardouin, t. II, p. 999; S. Isidore, *De offic. eccles.*, I, 28, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 763; S. Ildefonse, *De cognit. bapt.*, 34, *P. L.*, t. XCVI, col. 127. En Afrique, une quinzaine de jours avant le baptême, c'est-à-dire la veille du cinquième dimanche de carême, comme cela ressort des sermons LVIII et LIX de saint Augustin. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 394, 400. Ainsi initié à la connaissance du symbole, le catéchumène n'avait plus qu'à en fixer la formule dans sa mémoire, pour le réciter au jour de son baptême, comme un témoignage de sa foi, et le redire ensuite tout le long de sa vie chrétienne, matin et soir. *Serm.*, LVIII, XI, 13.

On procédait de même pour la *traditio* du *Pater*. A Rome, cette prière était livrée au compétent dans la même cérémonie et après la *traditio evangeliorum*, celle-ci inconnue partout ailleurs, et la *traditio symboli*. Le prêtre, chargé de cette *traditio*, commençait par une très courte exhortation générale, puis récitait phrase par phrase, demande par demande, le texte de l'oraison dominicale, et clôturait la cérémonie par une brève allocution. Duchesne, *Les origines*, p. 291. En Afrique, cette *traditio* du *Pater* avait lieu huit jours avant Pâques, après une première reddition du symbole. Ce n'est pas d'abord l'oraison dominicale, dit l'évêque d'Hippone, puis le symbole que vous avez reçus, mais, au contraire, le symbole d'abord, puis l'oraison dominicale. *Serm.*, LVI, I, 1. Tel est l'ordre : *Ordo est ædificationis vestræ ut discatis prius quid credatis et postea quid petatis... Prius didicistis quod crederetis; hodie didicistis eum invocare in quem credidistis. Serm.*, LVII, I, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377, 386; cf. Ferrand, *Epist. ad Fulgentium*, *P. L.*, t. LXV, col. 397. Les *Constitutions apostoliques* signalent une *redditio* du *Pater*, VII, XLIV, *P. G.*, t. I, col. 1045, et la placent immédiatement après le baptême et l'onction. Cela suppose une *traditio*, dont la date n'est pas fixée. Quant à saint Cyrille de Jérusalem, il n'explique mot à mot l'oraison dominicale que dans la semaine après Pâques, à l'occasion des cérémonies de la messe pascale, ce qui suppose que les compétents n'en avaient eu connaissance qu'à cette première messe, à laquelle ils avaient assisté, au sortir des fonts baptismaux. *Cat.*, XXIII, 11 sq., *P. G.*, t. XXXIII, col. 1117; cf. pseudo-Ambroise, *De sacram.*, V, IV, *P. L.*, t. XVI, col. 450.

Restait enfin à faire connaître aux compétents la nature, l'objet, le rôle, l'importance des sacrements qui constituaient leur initiation chrétienne : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le sacrifice de la messe. A Jérusalem, du moins, nous savons par saint Cyrille que la catéchèse ne roulait sur ces points importants qu'après Pâques. Car, dans sa dernière catéchèse, celle qui précède immédiatement la collation du baptême, *Cat.*, XVIII, 32, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1053-1055, Cyrille ne fait qu'une simple allusion et promet de revenir plus amplement sur l'ensemble des cérémonies de l'initiation baptismale, et c'est à compléter cet enseignement qu'il consacre ses catéchèses mystagogiques, où il parle tour à tour et de la manière la plus intéressante au point de vue de l'histoire des sacrements, du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la liturgie eucharistique. C'est, pour l'Orient, le seul exemple qui nous soit parvenu d'une telle explication. Dans l'Église latine, au contraire, beaucoup de sermons nous restent qui ont été adressés *ad neophytos, ad infantes*, c'est-à-dire aux nouveaux baptisés; preuve qu'en Occident on complétait immédiatement après Pâques l'instruction des néophytes. C'est ainsi, en particulier, que saint Augustin consacre son sermon CCXXVII au sacrement de l'eucharistie. Du reste, voici ce qu'il dit dans son sermon CCXXVIII : *Sermonem debemus hodie infantibus de sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento symboli, quod credere debeant; tractavimus de sacramento orationis dominicæ, quomodo petant; et de sacramento fontis et baptismi. Omnia hæc et disputata audierunt et tradita perceperunt. De sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt nihil adhuc audierunt. Hodie illis de hac re sermo debetur. P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102. On voit par là qu'en Afrique, l'explication de l'eucharistie suivait la collation du baptême, au lieu de la précéder. Et c'est sans nul doute après le baptême reçu que les néophytes apprenaient ce qui touche à la pénitence et aux autres sacrements. Saint Gaudentius, évêque de Brescia, sur dix sermons prononcés pendant les fêtes pascales, a consacré le second au sacrement de l'eucharistie. *Serm.*, II, *P. L.*, t. XX, col. 853 sq. Ce qui,

chez les Latins, répond le mieux aux catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem, c'est le *De mysteriis* de saint Ambroise et le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, mais ce sont là deux traités et non des catéchèses.

Vu l'importance de cette préparation catéchétique, l'évêque devait en assumer la charge. Mais ne pouvant pas toujours y vaquer personnellement, il en confiait le plus souvent le soin à une personne de choix, catéchiste, didascale, docteur, *doctor audientium*, comme l'appellent les *Canons d'Hippolyte*, can. 68, 92, 99, p. 80, 87, 89: saint Cyprien, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 287, ou précepteur, selon le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 117, qui était ainsi chargé, pendant le premier stage du catéchuménat, d'assurer l'instruction des catéchumènes. Ce personnage pouvait être un simple laïque, *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132; tel, Origène, Eusèbe, *H. E.*, VI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 528; ou un membre du clergé inférieur, tel le lecteur Optat, nommé par saint Cyprien, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 287; ou un diacre, tels, à Carthage, Deogratias, Augustin, *De cat. rud.*, I, I, *P. L.*, t. XL, col. 310, et Ferrand, *Epist.*, XI, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 378; ou un prêtre; Cyrille, à Jérusalem, Chrysostome, à Antioche, et Augustin, à Hippone, avaient été chargés des catéchumènes avant de devenir évêques. Mais d'ordinaire, dans les grandes réunions des compétents, lors de la *traditio* du symbole et du *Pater*, c'était l'évêque en personne qui prenait la parole. En effet, la plupart des sermons *in traditione symboli*, qui nous restent, ont été prononcés par des évêques.

On comprend l'impression profonde qui devait produire dans l'âme des compétents la révélation de la règle de foi et de l'oraison dominicale. Cette préparation intellectuelle, comme l'appelle Tertullien, *De bapt.*, XVIII, *P. L.*, t. I, col. 1221, réclamait non seulement l'assiduité, mais encore une attention soutenue et un effort de mémoire, puisque le compétent devait, le moment venu, réciter par cœur ces formules. Elle exigeait aussi une discrétion absolue vis-à-vis des non-initiés et même des simples catéchumènes. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, V, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 521.

3° *Liturgie prébaptismale.* — La liturgie était intimement liée à tous les actes de la préparation baptismale. Les rites et les cérémonies qui la composaient étaient inspirés par des raisons de symbolisme et de foi; ils avaient pour but de soustraire le compétent à l'action du démon et de lui faire rompre tous les liens avec le péché. Mais il est difficile de préciser la date de leur introduction dans la liturgie. Chaque Église avait ses usages particuliers; les différences sont peu importantes. La pratique romaine, telle qu'elle nous est connue par des documents postérieurs à la période patristique, remonte assez haut. Sur la pratique gallicane, outre le *De mysteriis* de saint Ambroise, le *De sacramentis* et les sermons de Maxime de Turin, qui nous font connaître ce qui se passait dans la haute Italie, nous possédons, pour la Gaule, l'*Expositio brevis antiquæ liturgiæ gallicanæ* de saint Germain de Paris, du VI° siècle, *P. L.*, t. LXXII, col. 77-98, et, pour l'Espagne, le *De officiis* de saint Isidore, *P. L.*, t. LXXXIII, et le *De cognitione baptismi* de saint Hildefonse, *P. L.*, t. XCVI, tous deux de la fin du VI° siècle et du commencement du VII°. D'autre part, les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, les *Constitutions apostoliques*, la *Peregrinatio Silviæ*, le *Testamentum D. N. J. C.* et le pseudo-Denys nous révèlent les rites de l'initiation dans les Églises d'Orient. C'est au moyen de ces divers documents qu'on peut reconstituer la liturgie prébaptismale. Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 281-328.

Comme nous l'avons dit, le catéchumène était admis, à Rome, par l'exsufflation, l'imposition du signe de la croix sur le front et l'introduction du sel dans la bouche; en Espagne, par un exorcisme, l'onction des oreilles et de la bouche et l'exsufflation. Une fois inscrit au nombre des compétents, l'élu était soumis, à chaque réunion, à des impositions de mains et à des exorcismes. Les *Canons d'Hippolyte*, can. 99, p. 90, les *Constitutions apostoliques*, VII, XXXIX, *P. G.*, t. I, col. 1037, signalent l'imposition des mains; les exorcismes sont mentionnés par saint Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 1, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 348, 376, la *Peregrinatio*, 46, p. 97, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 27, *P. G.*, t. XXXVI, col. 397, pour l'Orient; pour l'Occident, par saint Optat, *De schism. donat.*, IV, 6, *P. L.*, t. XI, col. 1037, saint Augustin, *Epist.*, CXCIV, 10, 46, *P. L.*, t. XXXIII, col. 390; *De symb. ad catech.*, I, 2, *P. L.*, t. XL, col. 628; *De peccat. orig.*, XL, 45; *Cont. Julian. pelag.*, I, 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 408, 469. Or, d'après le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 121, impositions des mains et exorcismes sont quotidiens. A Rome, ils se répètent même plusieurs fois dans une seule réunion.

Les compétents réunis se plaçaient, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Un clerc passait dans leurs rangs, s'arrêtant devant chacun d'eux pour leur faire sur le front un signe de croix et leur imposer les mains; puis ils se prosternaient, priaient, se signaient eux-mêmes; après quoi un autre clerc ou un prêtre leur renouvelait le signe de la croix et l'imposition des mains. A Rome et en Afrique, il est question de génuflexions et de cilices; à Jérusalem, au rapport de saint Cyrille, *Procat.*, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 349, d'un voile recouvrant la tête pendant ces exorcismes, qui étaient accompagnés chaque fois d'exsufflations symboliques. Saint Augustin regardait l'exsufflation comme l'assaut indispensable qu'il convenait de livrer au démon avant d'assurer sa complète défaite. *De symb. ad cat.*, I, 2, *P. L.*, t. XL, col. 628. Quant aux exorcismes, fréquemment renouvelés en souvenir de ceux dont il est fait mention dans l'Évangile, ils devaient conjurer l'esprit du mal et briser ses chaînes. Exorcismes et impositions des mains se pratiquaient aux réunions ordinaires, avant la lecture et l'explication de l'Évangile, avant la *missa*; ils se pratiquaient également aux réunions spéciales consacrées aux compétents, ainsi que pendant les catéchèses, soit avant l'instruction, S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 9, 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 349, 353, soit après. S. Chrysostome, *Ad illum.*, homil. I, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 226. « Reçois les exorcismes avec joie, dit saint Cyrille; l'exsufflation et les exorcismes sont choses salutaires. L'or, mêlé à des matières étrangères, doit être purifié par le feu; ainsi ton âme doit être purifiée par les exorcismes. » « Nos devanciers, dit saint Chrysostome, ont décidé qu'après avoir reçu la doctrine sainte vous alliez pieds nus, sans autre habit qu'une seule tunique, écouter la voix des exorcistes. » Saint Augustin compare les jeûnes et les exorcismes de ce temps de préparation à l'action de la meule sur le grain. *Sic vos ante jejunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Serm.*, CCXXVII, 1. *Cœpistis moli jejuniis et exorcismis. Serm.*, CCXXIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100.

Deux autres cérémonies marquaient la préparation baptismale : l'une, dont nous avons parlé, la *traditio symboli*; l'autre, la *redditio symboli*. Il importait, en effet, de s'assurer que les compétents savaient par cœur la formule du symbole, avant de leur conférer le baptême. En Afrique et à Jérusalem, on s'en assurait une première fois avant la fin du carême, et vraisemblablement en comité privé. Saint Augustin parle, en effet, d'une reddition du symbole faite huit jours avant Pâques, la veille ou le jour des Rameaux, avant la tradition de l'oraison dominicale. *Serm.*, LVIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 393. La *Peregrinatio Silviæ* la place au commencement de la semaine sainte. Quant à la reddition solennelle du symbole, elle avait lieu, dans les usages galli-

cans, le jeudi saint, ainsi que l'atteste saint Hildefonse, *De cognit. bapt.*, 34, *P. L.*, t. XCVI, col. 127; c'est aussi la date indiquée par le concile de Laodicée, *can.* 46, Hardouin, t. I, col. 790, pour une partie de l'Orient. A Rome et à Jérusalem, elle avait lieu la veille de Pâques, S. Cyrille, *Cat.*, XVIII, 21; XIX, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1041, 1068; S. Augustin, *Serm.*, LVIII, 1, 13, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 393, 400, après le triple renoncement à Satan. Au sujet du symbole baptismal, voir t. I, col. 1660-1684.

Enfin, le grand jour de l'initiation est arrivé. Nous ne parlerons ici que de ce qui a été omis dans l'article BAPTÊME D'APRÈS LES PÈRES, col. 213-218. A Rome, dans un dernier scrutin, un prêtre pratique solennellement l'exorcisme et adjure une dernière fois Satan. Vient alors le rite de l'*Effeta*. Ambroise, *De myst.*, I, 3, et pseudo-Ambroise, *De sacr.*, I, 1, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 390, 418. Le prêtre, dit Mgr Duchesne, *Les origines*, p. 292, touche avec le doigt trempé de salive le dessus des lèvres et les oreilles de chacun des élus. Ceux-ci se dépouillent alors de leurs vêtements et reçoivent au sommet de la poitrine et entre les deux épaules une onction d'huile exorcisée. On est arrivé au moment critique de la lutte avec Satan. Les compétents vont le renier solennellement pour s'attacher à Jésus-Christ. On leur délie les organes des sens, afin qu'ils puissent entendre et parler; on leur fait réciter le symbole. D'après les *Canons d'Hippolyte* et le *Testamentum D. N. J. C.*, c'est l'évêque et non le prêtre qui, à ce moment, avertit les compétents de plier les genoux, leur impose les mains et pratique le rite de l'exorcisme en priant Dieu de chasser de tous leurs membres l'esprit malin. Can. 108. A la fin de l'adjuration, il leur souffle sur le visage et marque d'un signe de croix leur poitrine, leur front, leurs oreilles et leurs lèvres. Can. 110; *Testamentum*, p. 127. Puis il prie sur l'huile de l'exorcisme et sur celle de l'action de grâce et les confie chacune à un prêtre. Celui qui tient l'huile de l'exorcisme se place à gauche de l'évêque, et celui qui tient l'huile de l'eucharistie, à droite. Can. 116, 118, p. 95; *Testamentum*, p. 127. Alors le compétent, tourné vers l'Occident, renonce à Satan; mais avant de s'attacher à Jésus-Christ, la face tournée vers l'Orient, il est oint par le prêtre qui a l'huile de l'exorcisme. Can. 120, p. 96; *Testamentum*, p. 127. Cette onction prébaptismale avec de l'huile exorcisée est signalée par saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXI, 4, *P. G.*, t. VII, col. 664; par le pseudo-Ambroise, *De sacr.*, I, 2, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 419; par saint Basile, *De Spir. Sanct.*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 183; par les *Constitutions apostoliques*, VII, XXII, XLII, *P. G.*, t. I, col. 1012, 1044; par le pseudo-Denys, *Eccl. hier.*, II, 5, *P. G.*, t. III, col. 396. Elle est distincte de l'onction qui suit le baptême; en Orient, elle se fait sur tout le corps. S. Cyrille, *Cat.*, XX, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1080; pseudo-Denys, *loc. cit.* Au sujet de cette onction prébaptismale, voir les Actes de saint Sébastien, XI, 36, dans les *Acta sanctorum*, t. II januarii, p. 635. Pour les cérémonies qui suivent et qui regardent la collation du baptême, voir col. 213-218.

4° *Après l'initiation.* — Le baptême reçu, le catéchuménat semblait n'avoir plus sa raison d'être. A vrai dire, il durait encore quelques jours, jusqu'au dimanche après Pâques. Après leur initiation, les baptisés, *neophyti* ou *infantes* ou *recenter illuminati*, c'est le nom qu'on leur donnait chez les Latins, régénérés par le bain de la palingénésie et enfantés à la vie surnaturelle de la grâce, devaient porter pendant huit jours les vêtements blancs, dont ils avaient été revêtus au sortir de la piscine et qui symbolisaient la pureté de l'âme ou l'innocence reconquise. Ils étaient alors l'objet de la part de l'Église des attentions les plus délicates. Tout particulièrement ils achevaient leur instruction religieuse avant d'être définitivement rangés parmi les autres fidèles. *Reddendi estis populis*, leur disait saint Augustin, *miscendi estis plebi fidelium. Serm.*, CCLX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1202; cf. *Serm.*, CCCLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1560. Pendant la semaine de Pâques, à chaque réunion chrétienne, l'évêque les interpellait, s'adressait directement à eux, leur prodiguait les conseils sur la pureté à conserver, sur la fidélité à garder envers le Christ et son Église. L'exemple de saint Cyrille de Jérusalem montre aussi qu'on leur donnait une instruction détaillée sur les trois sacrements qu'ils venaient de recevoir et sur le sacrifice de la messe auquel ils assistaient désormais depuis le matin de Pâques. Le symbolisme des rites, des cérémonies, des sacrements, était l'objet d'explications variées. Ces nouveau-nés à la vie chrétienne faisaient partie désormais de l'Église, à titre de fidèles complètement incorporés; ils étaient membres du corps mystique du Christ. Voici comment, par exemple, saint Augustin emprunte ses termes de comparaison à la matière du sacrifice pour les leur appliquer. Le pain est le modèle de l'unité : il se compose de plusieurs grains; mais ces grains, primitivement séparés, ont dû subir la trituration de la meule pour s'unir entre eux; l'eau ensuite a rendu leur union plus intime; et le feu, par la cuisson, en a fait du pain. De même pour les néophytes. Le jeûne et les exorcismes leur ont servi de meule, ensuite l'eau du baptême les a réduits *ad formam panis. Sed nondum est panis sine igne... Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis, et efficimini panis quod est corpus Christi. Serm.*, CCXXVII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Et encore, au sermon CCXXIX : *Cœpistis moli jejuniis et exorcismis. Postea ad aquam venistis et conspersi estis. Accedente fervore Spiritus Sancti cocti estis et panis dominicus facti estis.*

Le dimanche après Pâques, dont l'introït commence par ces mots : *Quasi modo geniti infantes*, est désigné dans la liturgie sous le nom de *Dominica in albis depositis*. C'était le jour où les nouveaux baptisés quittaient les vêtements blancs qu'ils portaient depuis leur baptême et prenaient rang désormais parmi les fidèles. On peut le considérer comme la fin du catéchuménat. A partir de ce moment les néophytes, leur stage de préparation terminé, entrent dans la pratique ordinaire et régulière de la vie chrétienne.

I. SOURCES. — La *Didachè*, édit. Funk, Tubingue, 1887; Tertullien, *De baptismo*, *P. L.*, t. I, col. 1197 sq.; Nicétas de Romatiana, *Competentibus ad baptismum libelli sex*, le V° *De symbolo*, *P. L.*, t. LII, col. 865 sq.; S. Ambroise, *De mysteriis*; Pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, *P. L.*, t. XVI, col. 389 sq., 417 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Catecheses*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 369 sq.; S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, *P. L.*, t. XL, col. 309 sq.; *Sermones ad competentes*, LVI-LIX, CCXII-CCXIV, *in traditione et redditione symboli*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377 sq., 1058 sq., *Canones Hippolyti*, édit. Achelis, Leipzig, 1891; *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899; *Constitutions apostoliques*, *P. G.*, t. I, col. 556 sq.; *Peregrinatio Silviæ*, édit. Geyer, Vienne, 1898; S. Isidore, *De officiis*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814 sq.; S. Hildefonse, *De cognitione baptismi*, *P. L.*, t. XCVI, col. 111 sq. Voir plus haut, col. 218.

II. TRAVAUX. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I, p. 29 sq.; Visconti (Vicecomes), *Observationes ecclesiasticæ de antiquis baptismi ritibus et cæremoniis*, Milan, 1615; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, t. I, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX; Hofling, *Das Sacrament der Taufe*, Erlangen, 1846; 2e édit., 1859; Zezschwitz, *System der christlich-kirchlichen Katechetik*, Leipzig, 1863-1872; Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868; Weiss, *Die altkirchliche Pädagogik*, Fribourg-en-Brisgau, 1869; Probst, *Lehre und Gebet in den ersten drei christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1871; *Sacramenten und Sacramentalien*, Tubingue, 1872; *Katechese und Predigt vom Anfange des 4 bis Ende des 6 Jahrhunderts*, Breslau, 1884; *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau, 1886; Schoberl, *Lehrbuch der kath. Katechetik*, Kempten, 1890; Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 61 sq.; Moe, *Die Apostellehre und der Dekalog*, Gütersloh, 1896; Sachsse, *Evangelische Katechetik, die*

Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin, 1897; Achelis, *Lehrbuch der prakt. Theologie*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1898; Wiegand, *Die Stellung des apostolichen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, I, *Symbol und Katechumenat*, Leipzig, 1899; Dale, *The synod of Elvira*, Londres, 1882; Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2ᵉ édit., Paris, 1898; Ermoni, *L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan* (313) *jusqu'au concile in Trullo* (692), dans la *Revue des questions historiques*, 1898, t. LXIV, p. 313-324. Voir l'article *Katechumenat*, dans *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, t. VII, col. 317-333, et dans *Realencyclopädie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 173-179.

G. Bareille.

CATHARES. — I. Origines. II. Histoire. III. Doctrines. IV. Littérature cathare et anticathare.

I. Origines. — 1° *Diverses sectes appelées cathares.* — Le nom de *cathares*, du grec καθαρός, pur, a servi à désigner les membres de plusieurs sectes. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1694, t. II, p. 453, dit que des encratites prenaient le nom d'apotactiques, « et quelquefois, ce semble, aussi celui de cathares. » Le texte de saint Épiphane qu'il indique. *Adv. hær.*, hær. LXI, *P. G.*, t. XLI, col. 1040, ne permet pas de tirer cette conclusion; Épiphane entend par cathares les novatiens. Cf. hær. LIX, col. 1017-1038, et *Anacephalæosis*, *P. G.*, t. XLII, col. 868. Une foule d'auteurs appellent cathares les novatiens. Voir le concile de Nicée, can. 8, Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. II, col. 31-34, 42, 47; parmi les Grecs, Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616; S. Basile, *Epist.*, classis II, epist. CLXXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 664, 668; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXII, n. 12; XXV, n. 8; XXXIII, n. 16; XXXIX, n. 18, *P. G.*, t. XXXV, col. 1145, 1208; t. XXXVI, col. 233, 356 (cf. Nicétas d'Héraclée, *Comment. in S. Gregorii Naz. orat. XXXIX*, *S. Gregorii Naz. opera*, Paris, 1712, t. II, col. 1036); S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephes.*, homil. XIV, *P. G.*, t. LXII, col. 102; t. LXIII, col. 491-494 (cf. A. Puech, *S. Jean Chrysostome*, Paris, 1900, p. 132-133); Théophile d'Alexandrie, *Narratio de iis qui dicuntur cathari*, *P. G.*, t. LXV, col. 44; Théodoret, *Hæretic. fabul. comp.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 408; Timothée de Constantinople, *De receptione hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 37; Eulogc d'Alexandrie, *Contra Novatianos*, l. I, dans Photius, *Bibliot.*, cod. 280, *P. G.*, t. CIV, col. 325; parmi les Latins, S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXXI, *P. L.*, t. XL, col. 308; *De hæresibus*, hær. XXXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 32; S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. LXX, *P. L.*, t. XXIII, col. 681, 682; S. Prosper d'Aquitaine, *Chronic.*, *P. L.*, t. LI, col. 569; l'auteur du *Prædestinatus*, l. I, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LIII, col. 598-599; l'auteur des *Consultationum Zacchæi christiani et Apollonii philosophi*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. XX, col. 1139; parmi les Syriens, Théodore bar Khouni, *Livres des scholies*, publiés par Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Appendice II*, Paris, 1898, p. 123, 125, 179, 181; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1900, t. IV, p. 46-47. Saint Isidore de Séville, *Etymol.*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. LXXXII, col. 300, 301, parle séparément des cathares et des novatiens; mais, en réalité, il s'agit, dans l'un et l'autre passage, des mêmes hérétiques. Une branche de manichéens prit le nom de catharistes ou purificateurs. Cf. S. Augustin, *De hæresibus*, hær. XLVI, *P. L.*, t. XLII, col. 36; l'auteur du *Prædestinatus*, l. I, c. XLVII, *P. L.*, t. LIII, col. 603.

Enfin, parmi les noms divers qui appartiennent à une seule et même secte dualiste du moyen âge, figure celui de cathares (ou catharistes, cf. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, publiées par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 300, 301). Pour les autres noms, voir t. I, col. 677. Il ne semble pas avoir été en usage dans les commencements de la secte. Dans son traité *Adversus simoniacos*, l. I, c. I-III, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1012-1014, qu'il écrivit vers le milieu du XIᵉ siècle, le cardinal Humbert entendait par cathares les novatiens. Il y a plus, le premier ouvrage spécial écrit en France contre les cathares du moyen âge, dans la seconde moitié du XIIᵉ siècle, par Eberhard de Béthune, *Antihæresis*, c. XXVI, dans M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4ᵉ édit., Paris, 1624, t. IV *a*, col. 1175, 1177, ne signale d'autres cathares que les novatiens, tout en les dédoublant, à la suite de saint Isidore de Séville. C'est en Allemagne que les membres de cette secte furent d'abord appelés cathares. Echert de Schönaugen, qui le premier se servit de cette appellation, et qui écrivit dans la seconde moitié du XIIᵉ siècle, dit, *Sermones contra catharos*, serm. I, c. I, *P. L.*, t. CXCV, col. 13 : *Hos nostra Germania catharos appellat.* Elle devint très commune en Italie, et fut employée en France, mais plus rarement. Elle persista jusqu'à la fin de la secte sous sa forme primitive, ou sous les formes *cazari*, *gazari*. Dans la suite, les historiens qui se sont occupés de cette secte ont adopté presque exclusivement le nom de *cathares* afin de désigner ses partisans de tous pays, exception faite pour les cathares du midi de la France communément dénommés *albigeois*.

Nous ne traiterons, dans cet article, que des cathares du moyen âge. Pour les autres, voir Novatianisme et Manichéisme.

2ᵉ *Filiation des cathares du moyen âge.* — Que Manès ait d'abord étudié les dogmes des cathares novatiens, c'est ce qui est affirmé par Théodore bar Khouni, cf. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, p. 47; mais ce n'est guère probable. Quoi qu'il en soit de cette filiation, il y a lieu de se demander si les cathares du moyen âge se rattachent au manichéisme. Presque tous les auteurs du moyen âge ont vu en eux les successeurs directs des anciens manichéens, sans s'expliquer beaucoup sur la manière dont ils dérivent d'eux; cette opinion a été adoptée par des historiens modernes, par exemple Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tubingue, 1831, p. 402; Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 146-147, note, qui ont pensé qu'entre le manichéisme et le catharisme il n'y a que des différences accidentelles. Parmi ceux qui ont voulu montrer les liens historiques entre cathares et manichéens, les uns, par exemple Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 4ᵉ édit., Bonn, 1844, t. II *a*, p. 404, ont admis que le catharisme est sorti de germes manichéens conservés dans l'Europe occidentale, principalement en Italie; d'autres, tel Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, l. XI, n. 13-20, 39-44, 56-58, 132-139, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 465-468, 479-482, 487-489, 522-533, les font venir de manichéens établis en Bulgarie et se reliant à Manès par les pauliciens d'Arménie, quoiqu'ils se différencient en bien des choses du manichéisme primitif. D'autres encore ont assigné aux cathares des origines à la fois manichéennes et gnostiques. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. I, *Geschichte der gnostich-manichäischen Sekten in früheren Mittelalter*, Munich, 1890, est de cet avis; il arrive au catharisme en partant des gnostiques et en passant par les manichéens, les pauliciens, les bogomiles, Pierre de Bruys, Henri, Éon de l'Étoile, Tanchelme. C. Douais, *Les albigeois*, Paris, 1879, t. I, ajoute à la série des ancêtres des cathares les priscillianistes. D'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIᵉ siècle*, Paris, 1903, p. 36, note, « toutes les probabilités semblent être en faveur d'une origine plutôt marcionite que proprement manichéenne. » Pour Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. IV-V, 1-2, 7-8; t. II, p. 252-270, le catharisme est indépendant des sectes dualistes antérieures, en particulier du manichéisme; c'est dans les pays slaves qu'il a pris naissance, peut-être dès le commencement

du xᵉ siècle; de là, en suivant la route de l'ouest, il a passé en Dalmatie, en Italie, et en France, tout en se répandant dans la direction septentrionale et en pénétrant, par la Hongrie et la Bohême, jusque dans l'Allemagne du nord; le bogomilisme ne fut pas, comme on l'a dit, le catharisme primitif, mais une de ses branches. Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, Paris, 1885, p. 326, rejette, avec Schmidt, la provenance manichéenne des cathares, mais n'est pas d'accord avec lui sur leur itinéraire. « C'est au nord de la France, dit-il, que l'hérésie se propage d'abord; c'est là que des documents certains nous la font découvrir en premier lieu; du nord elle a gagné le midi de notre pays, puis l'Italie; enfin, seulement à une époque postérieure, on la trouve en Dalmatie. » Cf. sur ces diverses opinions, G. Steude, *Ueber den Ursprung der Katharer*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1882, t. v, p. 1-12.

On le voit, les origines des cathares sont obscures. Ce qu'on peut dire avec certitude, c'est qu'entre le manichéisme et le catharisme il y a des ressemblances et des différences telles qu'il est impossible d'affirmer ou de nier sans hésitation que l'un dérive nécessairement de l'autre. Le catharisme n'a du manichéisme ni sa métaphysique complexe, ni sa mythologie astronomique, ni son vaste symbolisme païen, ni son culte de Manès. En revanche, à l'instar du manichéisme, il possède les dogmes fondamentaux du dualisme et de la malice de la matière, et, comme corollaires théologiques, la doctrine d'un Christ fictif et le rejet de l'Ancien Testament, comme conséquences morales, l'interdiction du mariage et l'abstinence de la chair animale. L'organisation des deux sectes a des traits importants communs, surtout la distinction des élus et des simples fidèles. Les points de contact en matière de culte sont nombreux. D'une étude sur le *consolamentum* cathare, J. Guiraud, *Revue des questions historiques*, Paris, 1904, t. LXXV, p. 112, a cru pouvoir conclure qu'il y a, dans le catharisme, « non pas seulement une résurrection, mais la continuation ininterrompue à travers les siècles, avec ses rites, sa morale, sa théologie et sa philosophie, du manichéisme lui-même. » Dans l'état actuel de la science, « on peut donc considérer que la question des origines du catharisme n'est pas résolue. » A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1891, p. 484, note; cf. p. 475-483. Toutefois il semble que l'hypothèse qui fait du catharisme un manichéisme modifié en plusieurs de ses parties, après avoir paru discréditée à la suite des travaux de Schmidt; cf. P. Meyer, *Revue critique*, Paris, 1879, 2ᵉ série, t. VIII, p. 81; C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 157, tend à reprendre du crédit. Cf. Rébelliau, *op. cit.*, p. 483, note.

Si les attaches du catharisme avec le manichéisme demeurent incertaines, il est, au contraire, maintenant établi que les cathares ne s'identifient point avec les vaudois. Longtemps on a cru qu'ils se confondirent. Dès avant le protestantisme, cette opinion fut acceptée. Les protestants la soutinrent en masse; ils virent dans les vaudois et les cathares les précurseurs de la Réforme, purs de ce manichéisme qui ne leur fut imputé que par calomnie, formant un seul et même corps d'Église, et remontant jusqu'à l'âge de Constantin, où un prétendu Léon de Constantinople, indigné de la prétendue donation de Constantin au pape, aurait protesté contre l'enrichissement de l'Église de Rome, infidèle à sa mission et à jamais dévoyée. De leur côté, les catholiques admirent que les vaudois ne furent pas distincts des cathares, quitte à attribuer à ceux-ci le dithéisme manichéen et ses conséquences morales que les chroniqueurs du moyen âge mettaient sur le compte de ceux-là. Bossuet, qui avait d'abord adopté la manière de voir de ses contemporains, éprouva le besoin d'y regarder de près quand il composa l'*Histoire des variations*. L'étude des sources le conduisit à ces conclusions que l'antiquité des vaudois est une fable et que les vaudois furent très différents des cathares, car les auteurs catholiques du moyen âge n'accusent pas les vaudois, mais les cathares seuls, de dualisme. Cette thèse fut mal accueillie des catholiques et des protestants, surtout des protestants; elle n'obtint qu'un petit nombre d'adhésions complètes ou partielles, durant tout le XVIIIᵉ siècle et la première moitié du XIXᵉ. Vers le milieu du XIXᵉ siècle, la question a été reprise presque simultanément en France, en Allemagne, en Angleterre. Les travaux qui lui furent alors consacrés et ceux qui les ont suivis ont confirmé les conclusions de Bossuet. Ce n'est pas à dire que l'antique opinion soit évanouie — les erreurs historiques ont la vie longue — mais il est devenu impossible de la prendre au sérieux. Tout ce qu'on doit accorder c'est que vaudois et cathares, comme le remarque F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 143, exercèrent une action efficace les uns sur les autres et eurent ensemble bien des analogies. Sur le fond même de leur système ils furent en désaccord, les cathares professant un dualisme que les vaudois rejetèrent. Ni ils ne formèrent une secte unique, ni ils ne constituèrent deux sectes diverses d'une même famille; entre eux il n'existe pas une filiation proprement dite. C'est à tort, en particulier, qu'on a fait des vaudois les pères des cathares ou albigeois; les vaudois ne datent que de la fin du XIIᵉ siècle, et il n'y a plus que des ouvrages sans valeur, tels que *Les vaudois*, par Al. Bérard, Paris, 1902, pour admettre encore leurs lointaines origines. Voir un bon résumé de ce qui a été écrit sur cette question dans Rébelliau, *op. cit.*, p. 232-252, 345-353, 380-419, 475-484, 530-533.

II. Histoire. — 1° *France et Espagne*. — Quoi qu'il faille penser des textes qui affirment que les cathares de France reçurent leurs doctrines d'Italie, il est incontestable que les documents, qui ne se contentent pas d'affirmer leur existence mais qui nous les montrent à l'œuvre, permettent de les découvrir et d'assister à leur propagande d'abord dans la France centrale. Un concile se tint à Orléans, en 1022, qui jugea, en présence du roi Robert le Pieux, treize hérétiques de cette secte, tous clercs, dont dix étaient chanoines de la collégiale de Sainte-Croix et dont un autre avait été le confesseur de la reine Constance. Des trois principaux centres de propagande que le catharisme paraît avoir eus, du commencement du XIᵉ siècle jusqu'au milieu du XIIIᵉ, en Occident, à savoir le Milanais, le midi de la France et la Champagne, ce dernier ne fut pas le plus important; il fut cependant très actif. Une légende, recueillie par Albéric des Trois-Fontaines, racontait que le manichéen Fortunat, après avoir été forcé par saint Augustin de quitter Hippone, avait converti à ses croyances le fabuleux prince Widomar en Champagne. Le château de Montwimer, plus tard appelé Montaimé, dans le diocèse de Châlons-sur-Marne (et non Montélimar dans le Dauphiné, comme l'ont cru Martène et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, Paris, 1724, t. I, col. 777), aurait tiré son nom de ce Widomar. Cf. Albéric, *Chronic.*, édit. Leibnitz, dans *Accessiones historicæ*, Leipzig, 1698, t. II, p. 569. Une lettre de l'Église de Liège au pape Lucius II (1144) témoigne qu'on croyait, au XIIᵉ siècle, que de là le catharisme s'était répandu *per diversas terrarum partes*. *P. L.*, t. CLXXIX, col. 938. Le château de Montwimer fut peut-être le plus ancien foyer du catharisme en France, et sûrement le principal de la France du centre et du nord. De Montwimer l'hérésie rayonna un peu partout, spécialement dans la Flandre, la Picardie, la Bourgogne, le Nivernais. Parfois la secte rentrait dans le mystère; c'est ainsi que, pendant la seconde moitié du XIᵉ siècle, la France septentrionale ne laisse apercevoir aucune trace des cathares. Mais brusquement elle réapparaissait au grand

jour. Dans la deuxième moitié du XIIe siècle, ses progrès furent considérables. Au XIIIe siècle, elle fut détruite; le supplice de cent quatre-vingt-trois cathares de la communauté de Montwimer (13 mai 1239) marqua la fin du catharisme dans ces contrées. Plus encore, et de beaucoup, que le centre et le nord de la France, le midi offrit un terrain propice au catharisme. Il se propagea d'abord dans l'Aquitaine; quoique le nom d'*albigeois* ait prévalu pour désigner ses adeptes, son principal foyer fut non pas Albi, mais Toulouse. Le catharisme se répandit assez vite dans tous les pays au sud de la Loire. Il bénéficia, sans se confondre avec lui, du mouvement pètrobrusien et henricien, et lui survécut. La seconde moitié du XIIe siècle le vit atteindre son apogée. L'Église le réprima par les armes et par des condamnations doctrinales. Voir t. I, col. 680-686. Vers le milieu de la première moitié du XIVe siècle, l'histoire cesse de nous montrer des albigeois. C'est à tort, semble-t-il, qu'on a voulu leur rattacher les cagots. Voir col. 1302. On a lieu de croire que les populations anciennement attachées au catharisme se tournèrent vers la sorcellerie. Cf. C. Molinier, *Revue historique,* Paris, 1904, t. LXXXV, p. 143. L'esprit de révolte qui avait animé les albigeois ne s'éteignit point avec eux. « C'est là la raison des rapides progrès que firent dès lors les vaudois dans le midi de la France; c'est aussi la raison de l'ardeur avec laquelle, au XVIe siècle, ces populations embrassèrent la Réforme; des communautés protestantes s'établirent dans presque toutes les localités où avaient existé des communautés cathares. » Schmidt, *op. cit.,* t. I, p. 361. Sur tous ces faits, cf. Schmidt, *op. cit.,* t. I, p. 24-50, 66-94, 188-367; Pfister, *op. cit.,* p. 325-337; E. Vacandard, *Les origines de l'hérésie albigeoise,* dans la *Revue des questions historiques,* Paris, 1894, t. LV, p. 50-53, 65-83; *Vie de saint Bernard,* Paris, 1895, t. II, p. 202-204, 217-234.

Du midi de la France le catharisme gagna l'Espagne; il ne pénétra que dans les contrées du nord, l'Aragon, la Catalogne, le Léon, la Navarre. Déjà vers 1159 il y avait des partisans. Ils furent le plus nombreux et se maintinrent le plus longtemps dans l'Aragon et dans la Catalogne. On entend parler d'eux pour la dernière fois en 1292. Cf. Schmidt, *op. cit.,* t. I, p. 368-375.

2° *Italie.* — Nous avons vu que, s'il fallait en croire certains documents, le catharisme aurait envoyé des missionnaires de l'Italie en France, avant 1022. La première apparition publique de la secte dans l'Italie elle-même remonte aux années 1030 à 1040. L'archevêque de Milan, Héribert, sévit contre des cathares découverts au château de Monteforte, près de Turin. Pendant tout le reste du XIe siècle, le catharisme ne donna pas signe de vie; il en fut de même pendant la première moitié du XIIe siècle. Mais l'hérésie cathare se propagea dans l'ombre. Vers 1150, elle reparut au grand jour avec une organisation et un développement qui supposent une diffusion secrète à la fois active et habile; elle comptait de nombreux partisans dans l'Italie septentrionale, dans la Marche d'Ancône, dans la Toscane, dans la Lombardie, dans les vallées des Alpes. Le peuple les appelait patarins, ce qui s'explique par leur condamnation du mariage. Un siècle auparavant, les membres de la Pataria de Milan ou patarins avaient, sous l'impulsion d'Ariald, vivement combattu le mariage des prêtres. Il en résulta une sorte de confusion entre les arialdistes orthodoxes et les cathares, laquelle put être facilitée par la corruption du mot *cathari* en *catharini,* d'où *patharini.* Milan fut, de bonne heure, comme le chef-lieu de la secte; avec Montwimer et Toulouse, cette ville resta un des principaux centres du catharisme occidental. Du reste, beaucoup d'autres villes italiennes s'ouvrirent au catharisme. Un peu plus de vingt ans avant la naissance de Dante (1265), un tiers des familles illustres de Florence donnaient des gages à l'hérésie. Cf. F. Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia,* Bologne, 1899, p. 2. Vers 1190, un évêque cathare revenu au catholicisme, Bonacurse, disait, *Manifestatio hæresis catharorum, P. L.,* t. CCIV, col. 778 : « Ne voyons-nous pas les villes, les bourgs, les châteaux, remplis de ces faux prophètes? » Orvieto, Viterbe, Vérone, Ferrare, Modène, Prato, Rimini, Parme, Crémone, Plaisance, eurent des communautés cathares; ils s'installèrent jusqu'à Rome; ils pénétrèrent dans la Calabre, la Pouille, le royaume de Naples, la Sicile, la Sardaigne. Innocent III travailla à les faire disparaître de l'Italie. Sur les cathares de Viterbe et d'Orvieto, cf. A. Luchaire, *Innocent III, Rome et l'Italie,* Paris, 1904, p. 84-101. Ses successeurs, en particulier Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV, continuèrent la répression. L'Église de Rome trouva un allié, très violent sinon convaincu, dans Frédéric II. Saint François d'Assise convertit un cathare d'Assise; saint Antoine de Padoue prêcha contre les erreurs des cathares en France et en Italie notamment à Rimini, sans avoir, semble-t-il, provoqué leur répression par les armes et le feu. Cf. A. Lepitre, *Saint Antoine de Padoue,* Paris, 1901, p. 62-63, 79-80. Un de leurs plus redoutables adversaires fut l'inquisiteur dominicain saint Pierre de Vérone, né de parents cathares, qui fut assassiné par eux. Nous rencontrons encore des cathares au commencement du XIVe siècle, et même saint Vincent Ferrier en trouva, en 1403, dans la Lombardie et dans les vallées du Piémont. Cf. Schmidt, *op. cit.,* t. I, p. 16-23, 59-66, 142-188. Le 3 août 1412, furent exécutés en effigie des cathares morts dans le Piémont, les derniers que l'on connaisse. Cf. G. Boffito, *Eretici in Piemonte al tempo del gran scisma,* Rome, 1897, p. 41-53.

3° *Allemagne, Angleterre.* — Les premiers cathares allemands dont l'histoire atteste l'existence furent arrêtés et pendus à Goslar (Basse-Saxe), en 1052. Suit une longue période durant laquelle il n'est plus question des cathares. Au XIIe siècle, une communauté importante de ces hérétiques existait à Cologne; l'évêque cathare et beaucoup de frères furent arrêtés, en 1143. A l'occasion du procès qu'on entama contre eux, Evervin, prévôt de Steinfeld, pria saint Bernard de réfuter les cathares, ce que celui-ci entreprit dans ses sermons LXV et LXVI sur le *Cantique des cantiques. P. L.,* t. CLXXXIII, col. 1088-1102. La lettre d'Evervin est dans *P. L.,* t. CLXXXII, col. 676-680. Cf. Vacandard, *Revue des questions historiques,* t. LV, p. 52-66; *Vie de saint Bernard,* t. II, p. 204-217. Le catharisme eut moins de succès en Allemagne qu'en Italie et en France; il ne s'implanta solidement que sur les bords du Rhin, « cette terre classique des hérésies de l'Allemagne du moyen âge. » Schmidt, *op. cit.,* t. I, p. 94. Il apparut, d'ailleurs, un peu partout, particulièrement en Bavière. La répression fut dirigée par le terrible Conrad de Marbourg. Cf. B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland,* Prague, 1882. Une trentaine de cathares partirent, vers 1159, d'un lieu inconnu mais de nation et de langue allemandes, vers l'Angleterre. Le catharisme ne fit, dans cette contrée, que peu de prosélytes. Cf. Schmidt, t. I, p. 52-54, 94-99, 375-379.

4° *Pays orientaux et slaves.* — L'opinion de Schmidt d'après laquelle le catharisme serait né parmi les Slaves, peut-être aux débuts du Xe siècle, peut-être dans un couvent gréco-slave de la Bulgarie, est, nous l'avons dit, loin de s'imposer. Il semble toutefois que les origines du catharisme sont dans la Bulgarie, et il est certain que les bogomiles furent des cathares. L'histoire du catharisme oriental se confond presque avec celle du bogomilisme. Voir col. 927-928. S'il n'est pas absolument établi que le catharisme a commencé dans l'Europe orientale, il est, par contre, prouvé que les cathares étaient nombreux dans les pays orientaux

alors que, depuis longtemps, ils avaient disparu du reste de l'Europe; ce n'est que dans la seconde moitié du XVe siècle que la secte cessa d'y exister après s'être en partie perdue dans le mahométisme. Cf. Schmidt, t. I, p. 7, 10-16, 56-59, 104-138; Dollinger, *op. cit.*, t. I, p. 242-252.

III. DOCTRINES. — La caractéristique essentielle du catharisme est le dualisme. A la différence des sectes qui se bornent à réclamer la réforme de l'Église, « le catharisme est la négation absolue du catholicisme; c'est un système ou plutôt une foi philosophique, » dit Alphandéry, *op. cit.*, p. 34-35. « Loin d'être une philosophie chrétienne, le système cathare se rattache aux spéculations métaphysiques et religieuses du paganisme... Quoique païen dans son essence, le catharisme a voulu s'adapter le christianisme, » mais ce n'a été qu'au prix de mille contradictions; il n'en a conservé « qu'une forme illusoire », et, en dépit de ses visées chrétiennes, il détruisait le christianisme « dans ses doctrines essentielles et dans sa réalité historique ». Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 169, 170. Cf. C. Molinier, *Revue historique*, t. LIV, p. 159. Sur les doctrines du catharisme oriental, voir BOGOMILES, col. 928-930; sur celles du catharisme occidental, voir ALBIGEOIS, t. I, col. 678-680. Nous n'avons pas à y revenir. Deux points restent à expliquer :

1° *Divisions parmi les cathares.* — Une scission éclata parmi les cathares des Églises slaves, vers le milieu du XIIe siècle. Jusqu'alors ils avaient professé le dualisme absolu, entraînant l'égalité parfaite des deux principes. Le dualisme mitigé jouit à son tour d'une certaine faveur, et l'on compta trois systèmes, ou, comme s'expriment les documents occidentaux, trois ordres cathares; celui de *Dugrutia* (probablement du nom des Dragoviciens, en Thrace, cf. L. Leger, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1870, t. VIII, p. 493), fidèle au dualisme rigoureux; celui de Bulgarie, qui opta pour le dualisme mitigé, admettant que seul le principe bon fut éternel et Dieu suprême, et que le principe mauvais fut un esprit créé bon, mais devenu mauvais par un acte de son libre arbitre; celui d'Esclavonie, moins important, qui enseigna, avec le dualisme mitigé, quelques opinions spéciales sur la nature des âmes et sur celle de Jésus-Christ et de la Vierge.

Une division analogue se produisit en Occident. Certes, il y eut une unité cathare. Le dominicain Rainier Sacconi, ancien ministre de la secte, qui nous fait le mieux connaître les différences entre les cathares, commence par dire que tous ont des opinions communes, et ramène à neuf ces opinions : affirmation que ce monde et ce qu'il renferme procèdent du démon, rejet des sacrements tels qu'ils existent dans l'Église catholique, condamnation du mariage, négation de la résurrection de la chair, défense d'user de la viande, des œufs, du laitage, interdiction du serment, négation du droit que revendiquent les puissances temporelles de punir les malfaiteurs ou les hérétiques, impossibilité du salut en dehors de leur Église, négation de l'existence du purgatoire. Cf. Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1761-1762. Mais sur d'autres opinions ils étaient en désaccord. Le dissentiment porta surtout sur l'idée qu'on se faisait du dualisme. Comme en Orient, les uns professèrent le dualisme absolu; ce furent les albanais, voir t. I, col. 658-659, ou cathares de Desenzano, appelés albanais peut-être du nom de la ville d'Alba (Piémont), ou de l'une des localités appelées Albano, peut-être de celui de la province d'Albanie qu'ils remplissaient encore au XIVe siècle, cathares de Desenzano du nom de la petite ville de Desenzano, au sud-ouest du lac de Garde, où ils étaient en grand nombre. D'autres admirent le dualisme mitigé : ce furent les concoréziens (voir ce mot), ainsi appelés du nom de la ville de Corise (aujourd'hui Gortz), en Dalmatie, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 285, ou du nom de Coreggio, ou, plus probablement, de celui de Concorezzo, dans la Lombardie, et ce furent encore les bagnolais, voir col. 33-34, ainsi appelés de l'une des villes de Bagnolo, en Italie. Les bagnolais se différenciaient des concoréziens principalement en ce qu'ils affirmaient que les âmes ont été créées par Dieu avant le monde et qu'elles ont péché avant que le monde ne fût, tandis que les concoréziens soutenaient que les âmes viennent, par voie de traducianisme, d'un ange qui avait péché et que le démon mit dans le corps du premier homme, son œuvre. Cf. Rainier Sacconi, col. 1773-1774. Les partisans du dualisme absolu se divisèrent aussi en deux groupes distincts. Le premier était celui de l'évêque cathare de Vérone, Balasinansa ou Belesmagra (cf. C. Molinier, dans les *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, Bordeaux, 1883, t. V, p. 228, note), lequel représentait l'esprit traditionnaliste. Le second eut pour chef Jean de Lugio (ou de Bergame, ou même appelé, à tort, Jean de Lyon), fils (peut-être seulement spirituel) de Belesmagra; il fit schisme vers 1230, et entraîna à sa suite presque tout l'élément jeune de la secte. Jean de Lugio essaya de résoudre quelques-unes des difficultés que présente le dualisme. Son idée nouvelle c'est que, les deux principes étant éternels, il y a opposition éternelle et essentielle entre eux, l'un limite l'autre, le Dieu mauvais a déposé en chacune des créatures du Dieu bon le génie du mal, restreignant ainsi la liberté du Dieu bon, qui n'est plus la perfection infinie et ne peut plus donner la vie qu'à des créatures imparfaites. Sur les autres opinions de Jean de Lugio, cf. Rainier Sacconi, col. 1769-1773; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 52-56; Alphandéry, *op. cit.*, p. 94-96.

Entre ces diverses sectes cathares, du moins entre albanais et concoréziens, la désunion allait jusqu'à se condamner mutuellement, au rapport de Rainier Sacconi, col. 1773, 1774. L'auteur du traité *Supra stella*, dans Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 53-54, dit que *inter se valde discrepant quia unus alterum ad mortem condemnat*, et qu'ils firent de longues mais infructueuses tentatives d'union. L'importance numérique appartint aux albanais; ils furent moins nombreux que les autres en Italie; mais, en dehors de l'Italie, presque tous les cathares se rattachèrent au parti albanais.

2° *Valeur des doctrines cathares.* — Sans parler du point de vue théologique, le catharisme conduisait aux pires conséquences morales et sociales, en particulier par sa condamnation du mariage et par ses idées sur la matière. « Quelque horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour le combattre, dit H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1903, t. I, p. 120, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons sans hésiter que, dans ces circonstances, la cause de l'orthodoxie n'était autre que celle de la civilisation et du progrès... Si cette croyance avait recruté une majorité de fidèles, elle aurait eu pour effet de ramener l'Europe à la sauvagerie des temps primitifs. » Cf. E. Dulaurier, dans *Cabinet historique*, Paris, 1880, t. IV, p. 158; J. Guiraud, *Saint Dominique*, Paris, 1899, p. 44-48; *La répression de l'hérésie au moyen âge*, dans *La Quinzaine*, Paris, 1899, t. XXX, p. 9-16; et, parmi les historiens plutôt hostiles à l'Église de Rome, Michelet, *Histoire de France*, nouv. édit., Paris, 1879, t. III, p. 16; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 170; Tocco, *L'eresia nel medio evo*, p. 126, 558; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893, p. 10; P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894, p. 40; E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 297. On a voulu justifier les cathares

en établissant que l'accusation portée contre eux de ruiner le mariage et la famille n'était pas fondée : « Nous rappellerons, dit C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1884, t. XXV, p. 412, la parole significative d'Étienne de Bourbon : *Uxores electis eorum prohibentur, auditoribus conceduntur*, parole qui nous montre le mariage entendu dans l'Église cathare, en dépit de la théorie, de la même façon que dans l'Église catholique, permis aux fidèles et défendu aux prêtres. » Cf. Alphandéry, *op. cit.*, p. 81. Ce rapprochement n'est pas valable. L'Église catholique admet que le fidèle qui vit dans l'état de mariage peut se sauver comme le prêtre qui vit dans le célibat. Pour les cathares, les croyants (et les auditeurs, cf. Schmidt, t. II, p. 98; Alphandéry, *op. cit.*, p. 37), quelles que fussent leurs vertus, ne pouvaient se sauver tant qu'ils ne seraient que croyants; les obligations imposées par le catharisme et le salut qui en résultait appartenaient en propre aux parfaits. Aux hommes du monde, admis parmi les croyants, il était permis « de vivre à leur gré, à la seule condition de se faire imposer les mains à l'heure de la mort ». Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 68. Si une mort subite ou l'absence d'un parfait rendait impossible la réception du *consolamentum*, le salut était impossible immédiatement, d'après les dualistes rigoureux, et l'âme n'avait qu'à émigrer dans un autre corps pour recommencer son expiation, ou bien, selon les dualistes mitigés, elle était laissée sans retour entre les mains du principe mauvais, et ainsi le salut était absolument impossible. Cf. Schmidt, t. II, p. 99. Dans l'une et l'autre explication, le *consolamentum* était requis pour être sauvé, et recevoir le *consolamentum* c'était s'engager à suivre les obligations de la morale cathare, c'était renoncer au mariage.

Quand bien même le catharisme n'aurait pas abouti logiquement à des conséquences antisociales, il serait encore juste d'observer qu'il poursuivit « une perfection idéale impossible », Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 170, et, par là même, déprimante et contre nature. Le nombre des parfaits, c'est-à-dire de ceux qui étaient dans des conditions normales de salut, ne pouvait être et ne fut qu'insignifiant comparativement aux autres. Rainier Sacconi dit, col. 1767 : *In toto mundo non sunt cathari utriusque sexus numero quatuor millia, et dicta computatio pluries olim facta est inter eos.* Ainsi une élite, une caste, environ 4 000 personnes, avaient seules dégagé leur âme, en recevant le *consolamentum*, de l'influence du principe mauvais et se préparaient à retourner vers le Dieu bon. Les croyants, c'est-à-dire l'immense multitude, « se sentaient sous la perpétuelle menace de la damnation, en un état de péché mortel qui durait toute leur vie. C'était assez pour obscurcir toutes leurs joies; une naissance, un mariage n'étaient pour eux que des époques de ce péché unique. » Alphandéry, p. 40. Ils avaient la ressource d'être « consolés » à l'heure de la mort; mais, outre que les circonstances dans lesquelles ils mouraient pouvaient les priver du *consolamentum*, ils étaient réduits si, ayant reçu le *consolamentum*, ils continuaient de vivre, à garder des commandements terribles ou à se soumettre à l'*endura*, suicide plus ou moins lent par la privation de toute nourriture, une des plus sauvages pratiques qui aient existé, « et qui n'était cependant que la conséquence logique du système. » Alphandéry, *op. cit.*, p. 51. Quant aux parfaits eux-mêmes, toute inquiétude relative au salut n'était pas bannie du fait qu'ils avaient reçu le *consolamentum*. Si le parfait qui l'avait conféré était en état de péché mortel, ayant manqué à l'une de ses obligations si nombreuses et en même temps si rigoureuses, le *consolamentum* était sans effet. Comme on ne pouvait s'assurer des dispositions intérieures du ministre, on ne pouvait être sûr d'avoir été consolé d'une manière efficace. Une fois consolé, on perdait le bénéfice du *consolamentum* par un manquement grave aux obligations de la secte, par exemple en mangeant de la viande, en tuant une mouche, en communiquant avec un homme du monde sans s'efforcer de le convertir; on pouvait être consolé de nouveau. Mais ce n'était pas seulement du consolé que dépendait la persistance des effets du *consolamentum*, c'était encore du ministre; si celui-ci commettait un péché mortel, l'efficacité du *consolamentum* qu'il avait conféré était détruite, au point que *etiam salvati pro peccato consolatoris cadebant de cælo*, ainsi que le leur fait dire Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, c. II, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1833, t. XIX, p. 6. Bien plus, d'après un auteur dont le témoignage est suspect, ils auraient admis que, dans ce cas, l'âme du consolé était vouée à la damnation. Cf. *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras*, publié par P. Meyer, Nogent-le-Rotrou, 1880, v. 545-551, p. 29; voir la note de l'éditeur, p. 48, note 2.

IV. Littérature cathare et anticathare. — 1° *Littérature cathare.* — Il y eut, au moyen âge, un grand nombre de livres dus à des hérétiques. Cf. un curieux récit d'Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 275-277, sur le prince Robert d'Auvergne, qui avait, pendant quarante ans, réuni les livres de toutes les sectes afin, expliqua-t-il, de pouvoir les utiliser dans ses discussions avec les albigeois voisins de ses terres. Le dominicain Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses*, édit. Ricchini, Rome, 1743, expose les doctrines des cathares d'après leurs écrits, parle, en particulier, p. 248, 347, 357, d'un Didier qui aurait composé quelque ouvrage, et emprunte à un Tétricus la liste des arguments dont se servaient les cathares pour prouver que les âmes sont coéternelles à Dieu, p. 71. Rainier Sacconi avait en sa possession un gros traité de Jean de Lugio, d'après lequel, à ce qu'il rapporte, col. 1773, il donna le sommaire des théories particulières de ce personnage. Luc de Tuy, *De altera vita fideique controversiis adversus albigensium errores*, dans M. de la Bigne, *Biblioth. Pat.*, Paris, 1624, t. IV *b*, col. 692, mentionne un traité de philosophie cathare, entremêlé de passages de l'Écriture sainte, intitulé *Perpendiculum scientiarum*; il attribue aux cathares diverses fraudes, celles notamment d'un certain Arnaud qui corrompait les œuvres des saints Augustin, Jérôme, Isidore et Bernard, et les vendait ensuite ou les donnait aux catholiques, col. 706. Puis c'étaient des écrits de propagande populaire, des *schedulæ*, que les cathares semaient le long des chemins, et qui durent se composer de railleries à l'adresse du catholicisme et de l'exposé de quelques-uns des enseignements de la secte. Cf. C. Molinier, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, t. V, p. 230-232. Tous ces écrits ont été perdus. Il nous reste des cathares un rituel et la traduction du Nouveau Testament en langue vulgaire. L. Clédat les a publiés sous ce titre : *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, Paris, 1888. Sur les versions de la Bible et sur les livres apocryphes reçus dans la secte, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 274-275; sur les écrits cathares, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 1-2; C. Molinier, *loc. cit.*, p. 226-234; C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900, t. II, p. 97-99, note.

2° *Littérature anticathare.* — Pour connaître les doctrines des cathares, nous sommes réduits aux témoignages de leurs adversaires. Mais à ces témoignages nous pouvons ajouter foi, sauf à les soumettre aux règles de la critique. Cf. Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. IV; t. II, p. 2-4; Rébelliau, *op. cit.*, p. 390-392. L'accord qui règne sur les points essentiels entre des écrivains des divers pays, qui s'échelonnent du Xe siècle finissant jusqu'au XVe, ne serait pas explicable s'ils n'étaient pas dans le vrai. Les traités contre le catharisme qui nous sont

parvenus sont assez nombreux; les plus importants paraissent être ceux de Rainier Sacconi, de Moneta et d'Alain. Exception faite pour un traité perdu du troubadour Pierre Raimond de Toulouse et pour *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras*, l'un et l'autre en langue provençale, tous ces écrits sont en latin. Ils pourraient être rangés en deux classes. Les uns s'adressent manifestement aux clercs et ont pour but de leur donner la connaissance de la doctrine de la secte et de les aider à la combattre; ce sont le traité de Sacconi et surtout celui de Moneta. Les autres, suivant toute apparence, ont été composés principalement pour l'usage des laïques instruits, qui, en quelques pages, avaient l'essentiel des affirmations cathares et des réponses à leur faire. Cf. Hahn, *op. cit.*, t. I, p. 111-147; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 242-251; C. Molinier, *loc. cit.*, p. 254.

I. Sources. — 1° *Traités contre les cathares. — En France et en Espagne* : Raoul Ardent, *Sermo in dominic. VIII post Trinitatem* (contre des cathares découverts dans l'Agenais, vers 1101), *P. L.*, t. CLV, col. 2010-2013; le traité d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, *Contra hæreticos sui temporis*, *P. L.*, t. CXCII, col. 1255-1298, souvent cité comme dirigé contre les cathares, est plutôt contre des hérétiques qui se rapprochent des pétrobrusiens et des henriciens, peut-être contre les partisans d'Éon de l'Étoile; S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXV, LXVI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1088-1102, prononcés en 1143; Eberhard ou Évrard de Béthune, seconde moitié du XIIe siècle, *Liber antihæresis*, publié d'abord par Gretser sous le titre faux *Contra waldenses*, dans *Trias scriptorum adversus waldenses* (avec Bernard de Fontcaude et Ermengaude), Ingolstadt, 1614, puis, entre autres, par M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., Paris, 1624, t. IV *a*, col. 1073-1192; Bernard, abbé de Fontcaude (Languedoc), vers 1189-1191, *Liber adversus waldensium sectam* (titre faux), dans M. de la Bigne, *loc. cit.*, col. 1195-1232, et *P. L.*, t. CCIV, col. 793-840; Ermengaude, peut-être l'abbé de Saint-Gilles de ce nom (1179-1195), *Opusculum contra hæreticos qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta sed a diabolo*, dans M. de la Bigne, *loc. cit.*, col. 1233-1262, et *P. L.*, t. CCIV, col. 1235-1272; ce traité est publié une autre fois, sauf la finale, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1823-1846, en appendice aux œuvres d'Abélard; Alain, non pas Alain de Lille, comme on le dit communément, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 233-235, mais plutôt peut-être Alain du Puy, fin du XIIe siècle ou commencement du XIIIe, *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, *P. L.*, t. CCX, col. 305-430; *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras*, poème provençal publié, traduit et annoté par P. Meyer, Nogent-le-Rotrou, 1880, écrit un peu après 1242; C. Molinier a publié, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, t. V, p. 237-239, les titres des chapitres d'un traité inédit contre les cathares, qu'il place dans la première moitié du XIIIe siècle et attribue à un auteur du Languedoc ou du nord de l'Espagne, *ibid.*, p. 244-253; Étienne de Bourbon, dominicain et inquisiteur, exposa les erreurs des cathares et raconta divers faits les concernant, dans son *Tractatus de diversis materiis prædicabilibus* écrit avant 1261; cf. les *Anecdotes historiques* qu'en a tirées A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 23-24, 36-37, 79, 97, 140-141, 148-150, 213-215, 241, 275-281, 286-290, 296, 299-314. En outre, sans parler de quelques pièces peu importantes, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 237, signalons Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, part. V, c. I, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 237-244, et Gui Terrena, inquisiteur, évêque d'Elve de 1332 à 1342, *Summa de hæresibus et earum confutationibus*, Paris, 1528; Luc, évêque de Tuy en Galice (1239-1249), *De altera vita fideique controversiis adversus albigensium errores*, publié d'abord par Mariana, Ingolstadt, 1613, puis, entre autres, par M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., t. IV *b*, col 575-714; Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XIII, Rome, 1578, p. 203-205 (emprunts à Bernard Gui). — *En Italie* : Bonacurse voir plus haut, col. 953-954; Salve Burce, de Plaisance, vers 1235, *Supra stella*, dans I. von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 52-84; Grégoire, probablement Grégoire de Florence, évêque de Fano, vers 1240, *Disputatio inter catholicum et paterinum hæreticum*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1715-1758; Jean de Capellis, franciscain, à Milan, vers 1240, *Summa contra hæreticos*; C. Molinier, *Rapport sur une mission exécutée en Italie*, Paris, 1888, p. 280-282, 289-290, en a publié la table et des extraits; Rainier Sacconi, ancien cathare, inquisiteur dominicain, vers 1250, *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, dans Martène et Durand, *loc. cit.*, col. 1761-1776; Monéta de Crémone, également inquisiteur dominicain, vers 1250, *Adversus catharos et valdenses l. V*, édit. Ricchini, Rome, 1743; G. de Bergame, XIIIe siècle, *Contra catharos et passagios*, fragments dans Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, Milan, 1741, t. V, col. 150-152, et dans C. Molinier, *Rapport* cité, p. 143-149; Peregrinus Priscianus, qui vivait au XVe siècle, a inséré, dans une chronique de Ferrare, une table de concordance des opinions particulières aux cathares albanais, bagnolais, concoréziens, laquelle doit être à peu près de la même date que l'ouvrage de Rainier Sacconi, d'après C. Molinier, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, t. V, p. 243; elle a été publiée par Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, t. V, col. 93-96, et par Hahn, *op. cit.*, t. I, p. 528-532. — *En Allemagne* : Ecbert de Schonaugen, seconde moitié du XIIe siècle, *Sermones adversus catharos*, *P. L.*, t. CXCV, col. 11-98, suivis, col. 97-102, d'extraits de saint Augustin sur les manichéens. Un auteur, dont l'écrit a été publié comme étant de Rainier Sacconi par Gretser, Ingolstadt, 1613, et, à sa suite, par M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., t. IV *b*, col. 745-770, sous le faux titre *Liber contra waldenses hæreticos*, est maintenant désigné sous le nom de pseudo-Rainier, ou d'anonyme de Passau; c'est le traité de Rainier Sacconi interpolé et augmenté de parties concernant l'Allemagne; il serait des environs de 1250. Cf. K. Müller, *Die Waldenser*, Gotha, 1887, p. 121-131.

2° *Autres sources.* — Sur la guerre des albigeois et la répression inquisitoriale, voir t. I, col. 686; sur les principales indications relatives aux doctrines et aux pratiques de l'hérésie albigeoise, cf. C. de Smedt, *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. XXI, p. 476-480. Citons, parmi les ouvrages qui contiennent des documents sur les cathares : J. Benoist, *Histoire des albigeois et des vaudois*, Paris, 1691; J.-J. Percin, *Monumenta conventus tolosani ordinis fratrum prædicatorum primi*, Toulouse, 1693; C. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I; Vaissete, *Histoire générale du Languedoc*, 3e édit., Toulouse, 1879, t. VIII; G. Lami, *Lezioni di antichità toscane e specialmente della città di Firenze*, Florence, 1766, t. II; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, t. I, *Geschichte der neu-manichäischen Ketzer*, Stuttgart, 1845, p. 489-562, 578-582; Belhomme, *Documents inédits sur l'histoire des albigeois*, dans les *Mémoires de la Société archéologique du midi de la France*, Toulouse, 1852, t. VI, p. 101-146; B. Hauréau, *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise*, Paris, 1877; C. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France au XIIIe et au XIVe siècle, étude sur les sources de son histoire*, Paris, 1880; *Rapport sur une mission exécutée en Italie*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris, 1888, 3e série, t. XIV; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, 1888, New-York, t. I, p. 563-583; t. II, p. 569-575 (non reproduits dans la traduction française); P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis*, 1889, 1896, Gand, t. I, II; C. Douais, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France aux XIIIe et XIVe siècles, mémoire suivi du texte authentique et complet de la Chronique de Guillem Pellisso et d'un fragment d'un registre de l'Inquisition publié pour la première fois*, Paris, 1881; *Les manuscrits du château de Merville*, dans les *Annales du midi*, Toulouse, 1890, t. II, p. 36-64, 170-193; *Les hérétiques du midi au XIIIe siècle*, *ibid.*, 1891, t. III, p. 367-380; *L'Inquisition en Roussillon*, *ibid.*, 1892, t. IV, p. 533-540; *L'albigéisme et les frères prêcheurs à Narbonne au XIIIe siècle*, Paris, 1894; *Guillaume Garric de Carcassonne, professeur de droit, et le tribunal de l'Inquisition (1285-1329)*, dans les *Annales du midi*, 1898, t. X, p. 5-45; *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, dans le *Compte rendu du 4e congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg (Suisse), 1898, t. V, p. 316-367; *La procédure inquisitoriale en Languedoc au XIVe siècle d'après un procès inédit de l'an 1337*, Paris, 1900; *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 vol., Paris, 1900; I. von Dollinger, *op. cit.*, t. II (documents importants, mais mal publiés; cf. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 161-164); F. Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia o Dante e l'eresia*, Bologne, 1899, p. 33-78 (sur les cathares de Florence); J.-M. Vidal, *Un inquisiteur jugé par ses victimes, Jean Galand et les Carcassonnais*, Paris, 1903; *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers. Notice sur le registre de l'évêque Jacques Fournier*, dans les *Annales de Saint-Louis des Français*, Rome, 1904, t. VIII, p. 377-435.

II. Travaux. — L'ouvrage capital est celui de Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, 2 vol., Paris, 1849, quoique certaines parties soient devenues insuffisantes par suite de la publication de nouveaux documents, et qu'il faille tenir compte de cette observation du P. C. de Smedt, dans la *Revue des*

questions historiques, Paris, 1874, t. XVI, p. 434 : « Ses préjugés de secte se montrent trop souvent, non seulement dans l'appréciation des faits, mais aussi dans la facilité à les admettre lorsqu'ils sont propres à excuser les hérétiques, à les négliger ou à les présenter sous un faux jour dans le cas contraire ; » C. U. Hahn, *op. cit.*, t. I; I. von Döllinger, *op. cit.*, t. I (faible; cf. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 155-161); H. C. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 89-208; t. II, p. 1-112, 290-315, et passim, trad. franç. Reinach, Paris, 1900, t. I, p. 100-234; 1901, t. II, p. 1-131, 348-378 (la question de l'albigéisme est traitée de façon superficielle); V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, Paris, 1902, t. I; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 34-99 (important); Zöckler, dans *Realencyklopädie*, art. *Neumanichaër*, 3e édit., Leipzig, 1903, t. XIII, p. 762-770; J. Guiraud, *Le consolamentum cathare*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1904, t. LXXV, p. 74-112. Voir en outre les autres travaux cités au cours de cet article, en particulier ceux de C. Douais. Cf. t. I, col. 686-687; Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 380-391; A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Ire partie : *Des origines aux guerres d'Italie*, Paris, 1903, t. III, p. 54-77.

F. VERNET.

CATHARIN. Voir POLITI.

CATHOLICITÉ. — I. Concept de la catholicité de l'Église. II. La catholicité de fait, propriété et note de la véritable Église.

I. CONCEPT DE LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE. — 1° Le symbole des apôtres et les autres professions de foi nous obligent de croire « l'Église catholique », c'est-à-dire universelle. Or, ce qualificatif peut signifier l'universalité de l'Église : 1. *Par rapport aux Églises particulières* qui en font partie; en ce sens, on dit encore aujourd'hui l'Église universelle, c'est-à-dire la totalité de l'Église; 2. *quant au lieu*, et l'on peut entendre par là soit que l'Église a la mission d'enseigner l'Évangile dans le monde entier et la vertu de produire partout des fruits : *Euntes..., in mundum universum, docete*, Matth., XXVIII, 19, soit que l'Église est réellement répandue dans tout l'univers; 3. *quant aux personnes*, c'est-à-dire que l'Église s'adresse à tous les peuples sans distinction de races ou de nationalités, à tous les hommes quelle que soit leur situation sociale: *Docete omnes gentes*, Matth., *loc. cit.; Prædicate evangelium omni creaturæ*, Marc., XVI, 15; 4. *quant à la doctrine*, autrement dit, que l'Église possède et enseigne sans diminution aucune toutes les vérités qu'il faut croire, tous les moyens nécessaires au salut: *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, Matth., *loc. cit.*; ou bien encore que tous les fidèles de l'Église soumis au même magistère ont la même foi; 5. *quant à la nécessité* d'entrer dans l'Église : *Qui non crediderit condemnabitur*, Marc., XVI, 16; 6. *quant à la durée*, ou la permanence de l'Église sans interruption jusqu'à la fin des siècles : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*. Matth., *loc. cit.*

2° Pour déterminer quelle est, entre ces différentes espèces de catholicité, celle qui répond directement à l'article de foi : *Credo Ecclesiam catholicam*, il faut nécessairement, en l'absence d'une définition authentique de l'Église, consulter l'usage traditionnel. On constate alors que depuis l'origine, c'est-à-dire depuis le commencement du IIe siècle, la dénomination de catholique a été constamment employée pour désigner la diffusion manifestement universelle de l'Église, une et indivisible, fondée par Jésus-Christ.

1. Sous le nom de catholique, les Pères ont toujours entendu la totalité de l'Église de Jésus-Christ et non pas seulement les Églises particulières prises isolément. Saint Ignace martyr († 107), qui paraît avoir employé le premier l'épithète de catholique qui semble, il est vrai, l'avoir appliquée aux églises particulières quand il écrivait à l'Église de Smyrne, *Ad Smyrn.*, n. 8, *P. G.*, t. V, col. 714 : *Ubi comparuerit Christus, ibi sit multitudo, quemadmodum ubi Christus, ibi catholica Ecclesia;* mais dans une autre lettre, il explique que les églises particulières n'en font qu'une seule qui est répandue sur toute l'étendue de la terre : *Omnes cum episcopo sentire debent ut Christus cum Patre sentit et episcopi per totum orbem constituti sentiunt cum Christo. Ad Eph.*, n. 3, col. 647; cf. *Ad Smyrn.*, n. 1, col. 709. On cite encore la lettre des fidèles de Smyrne relatant le martyre de saint Polycarpe (167), qui y est appelé : *Catholicæ Ecclesiæ Smyrnensis episcopus*, n. 16, *ibid.*, col. 1042; mais outre que le mot *catholicæ* manque dans le manuscrit, on lit plus haut, n. 8, col. 1035, que Polycarpe rendait gloire à Jésus-Christ *pastori catholicæ in toto orbe Ecclesiæ*. Il est visible que l'interprétation particulariste du mot catholique, si jamais il a été employé en ce sens, n'exclut pas, mais implique au contraire la signification que les Pères ont toujours donnée depuis à ce mot. Toute Église particulière peut être appelée catholique dans le sens où nous dirions « un département français », pour signifier qu'elle fait partie d'un tout qui est catholique.

2. Dans les textes où ils expliquent en quoi consiste la catholicité de l'Église, les Pères donnent toujours à ce terme comme signification unique celle de diffusion de l'Église dans tout l'univers, ou, ce qui est rare, s'ils interprètent ce terme autrement, ils mettent en première ligne sa signification géographique. Par exemple, dans sa catéchèse XVIII, n. 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1043, où il justifie par diverses raisons le surnom de catholique donné à l'Église, saint Cyrille de Jérusalem donne tout d'abord le motif suivant : *Catholica vocatur eo quod per totum orbem ab extremis terræ finibus ad extremos usque fines diffusa est* (*catholicité géographique*). C'est alors seulement qu'il ajoute : *Et quia universe et absque defectu docet omnia quæ in hominum notitiam venire debent dogmata* (*catholicité de doctrine*). *Tum etiam ex eo quod omne hominum genus recto cultui subjiciat, principes et privatos, doctos et imperitos* (*catholicité de personnes*). *Acdenique quia generaliter quidem omne peccatorum genus... curat et sanat eadem vero omne possidet, quovis nomine significetur, virtutis genus, in factis et verbis et spiritualibus cujusvis specici donis.* Très nettement dans sa lettre au schismatique Vincent, *Epist.*, XCIII, c. VII, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 333, saint Augustin rejette comme incertaine toute interprétation autre que le sens de diffusion universelle : *Acutum aliquid tibi videris dicere cum catholicæ nomen non ex totius orbis communione interpretaris sed ex observatione præceptorum omnium atque omnium sacramentorum, quasi nos, etsi forte hinc sit appellata catholica quod totum veraciter teneat cujus veritatis nonnullæ particulæ etiam in diversis inveniuntur hæresibus, hujus nominis testimonio nitamur ad demonstrandam Ecclesiam in omnibus gentibus et non promissis Dei et tam multis atque manifestis oraculis ipsius veritatis.* Avant saint Augustin, saint Optat de Milève tenait aux donatistes le même langage : *Ubi proprietas catholici nominis cum inde dicta sit catholica quod sit... Ubique diffusa? Adv. Parmen.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 942.

3. Or, toujours d'après les Pères, cette ubiquité de l'Église, signifiée par le nom de catholique, est essentiellement visible. *Ecclesia... per orbem totum radios suos porrigit*, disait saint Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. IV, col. 502. Saint Augustin l'explique avec une clarté merveilleuse : *Nos catholici in omni terra sumus, quia omni terræ communicamus, quocumque gloria Christi diffusa est... O hæretica insania!... Credis mecum Christum exaltatum super cælos, quod non videmus, et negas gloriam ejus super omnem terram, quod videmus. Enarr. in Ps. LVI, P. L.*, t. XXXVI, col. 669 sq. Aussi l'un des arguments préférés des Pères contre les hérétiques consiste à opposer à ceux-ci la localisation manifeste de leur secte comparée à la pré-

sence manifeste de l'Église catholique par toute la terre. Optat de Milève, *loc. cit.*; cf. S. Augustin, *loc. cit.*, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1047. Notons toutefois : *a*) que les Pères ne pouvaient pas affirmer la présence de l'Église au delà des limites du monde connu pour l'époque; les formules : *per totum orbem, super omnem terram*, doivent donc être prises en ce sens relatif partout où il est question de la catholicité effective de l'Église; *b*) que dans ces limites, la diffusion universelle de l'Église ne signifie pas, dans la pensée des Pères, la présence de l'Église en tous lieux sans aucune exception, ni que là où elle est présente elle doive y régner seule ou, tout au moins, y avoir la prépondérance; *c*) que la question du nombre des fidèles répandus dans le monde est laissée de côté par les Pères; l'essentiel pour eux est que la présence de l'Église en tous lieux pût être opposée à ses adversaires comme un fait notoire, tangible, indéniable.

4. Enfin et surtout les fidèles ainsi répandus à la surface de la terre ne constituent qu'une seule Église : non pas une Église formée de la confédération des sociétés chrétiennes, mais une Église individuelle distincte de toutes les sectes hérétiques ou schismatiques et qui les rejette, précisément parce qu'elle est partout une dans sa foi et dans son gouvernement. Ici encore les témoignages de la tradition abondent. L'Église catholique est toujours nommée au singulier; chrétienne de nom, elle a le surnom de catholique. *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen*, dit saint Pacien de Barcelone. *Ad Sympronian. Novatian. epist.*, I, c. III sq., *P. L.*, t. XIII, col. 1054 sq. Les hérétiques eux-mêmes l'appellent ainsi, remarque saint Augustin, *De vera relig.*, c. VII, n. 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 128, et il aime à la nommer la catholique, *catholica*, tout court. *De bapt.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XLIII, col. 110. Du reste, il suffit de nommer son livre *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. XLIII; ce titre est également celui d'un ouvrage de saint Cyprien, *P. L.*, t. IV. Une comme Dieu est un, dit encore Clément d'Alexandrie, cette Église n'admet aucune hérésie : *Quum unus sit Deus..., in unius naturæ sortem cooptatur Ecclesia quam conantur hæreses in multa discindere. Et essentia ergo et catholicam Ecclesiam in unitatem unius fidei. Strom.*, VII, *P. G.*, t. IX, col. 541. Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 550, en donne la raison : L'Église catholique est celle qui garde sans tache la foi des apôtres : *Ecclesia per orbem universum disseminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem... et hanc fidem... diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans...* De là cette conclusion : La catholicité n'est qu'un mode de l'unité de l'Église dont elle indique l'étendue dans l'espace; par suite, une collection de sectes disparates, quels que soient le nombre et la diffusion de ses adhérents, ne saurait former qu'une multitude incohérente qui, bien loin d'être catholique, serait la négation même de la catholicité. Cf. Suarez, *Defensio fidei*, l. I, c. XV, a. 7.

3° L'analyse de la doctrine traditionnelle touchant la catholicité de l'Église et les divers problèmes qui se rattachent à ce dogme ont conduit les théologiens à établir des distinctions qu'il est nécessaire de connaître : — 1. Il vient d'être dit que la catholicité implique : *a*) une diffusion visible de l'Église dans tout l'univers; *b*) la cohésion qui fait de tous les fidèles ainsi disséminés une seule et même Église unie par les liens sociaux institués par Jésus-Christ. Le premier de ces constituants a reçu le nom de catholicité *matérielle*; le second, celui de catholicité *formelle*. Ainsi il faut voir dans cette distinction, non pas deux sortes distinctes de catholicité, mais les deux parties essentielles de la catholicité intégrale, laquelle est unique dans son espèce. — 2. Dans la catholicité ainsi comprise il est important de séparer le droit et le fait. La *catholicité de fait* n'est autre chose que l'expansion effective et visible de l'Église dans tout l'univers. Or, ce fait a son point de départ dans ce qu'on appelle la *catholicité de droit*, qui consiste dans le droit et dans la puissance que l'Église a de se propager dans l'univers entier. Ce droit est la conséquence de la mission qu'elle a reçue de Jésus-Christ de prêcher l'Évangile à tous les hommes, sans distinction de races, de civilisation, de nationalités. On ne saurait d'ailleurs séparer de cette mission le secours surnaturel qui entretient dans l'Église la volonté efficace de prêcher partout l'Évangile envers et contre toutes les difficultés et qui rendrait cette prédication infailliblement féconde si Dieu ne laissait pas à l'homme la liberté de lui résister. La catholicité de droit est donc la cause, mais seulement partielle, de la catholicité de fait. Celle-ci suppose, en effet, que Dieu, par une coopération spéciale à la prédication évangélique, assure, nonobstant la malice des hommes, la diffusion de l'Église dans tout l'univers. — 3. La catholicité de fait peut être elle-même envisagée sous plusieurs aspects différents : *a*) La présence visible de l'Église dans le monde entier doit-elle être entendue au sens strict ou d'une façon plus large? Si l'on admet le sens strict, on dira par la même que l'Église existe dans toutes les régions du monde sans exception et que dans chacune elle est représentée par une masse considérable d'adhérents : ce sera la *catholicité physique*. Si, au contraire, on se contente du sens large, on exprimera que l'Église, tout en étant peut-être absente de certaines régions, existe cependant dans des contrées assez différentes pour que son caractère d'universalité soit indéniable. Quant au nombre de ses adhérents, il restera considérable dans l'ensemble, mais il pourra être inégalement réparti. La catholicité de fait ainsi comprise s'appellera *catholicité morale*. Elle jouit, comme on le voit, d'une certaine élasticité, car elle ne cesse pas d'exister si l'Église amoindrie ou même anéantie en quelque région vient à réparer ses pertes ailleurs. — *b*) Certains théologiens ont pensé que la catholicité de fait n'exigeait pas que l'Église fût présente à toutes les époques de sa durée dans tout l'univers et ils ont émis l'hypothèse d'une catholicité soit discontinue, soit successive. D'après Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. IV, c. VI, ad 13um, quand même l'Église ne serait pas répandue aujourd'hui dans tout l'univers, on pourrait cependant l'appeler catholique dès lors qu'il serait prouvé qu'elle a eu dans le passé une diffusion universelle. *Satis est Ecclesiam in totum mundum esse fusam ut etiamnum catholica dicatur. Nam eadem Ecclesia est eamdemque fidem tenet quam apostoli in totam terram vulgarunt.* Driedo cité par Bellarmin, *De conciliis et Ecclesia*, l. IV, c. VII, et Bellarmin lui-même paraissent aller plus loin encore. A leur avis, l'Église serait catholique quand même elle n'aurait jamais occupé qu'une seule province du monde à la fois, pourvu qu'elle se fût ainsi transportée successivement dans le monde entier en restant toujours identique à elle-même. *Nota... non requiri... ut uno eodemque tempore in omnibus provinciis oporteat aliquos esse fideles, satis enim est si fiat successive. Ex quo sequitur quod si sola una provincia retineret veram fidem, adhuc vere et proprie diceretur Ecclesia catholica, dummodo clare ostenderetur esse unam eamdemque cum illa quæ fuit aliquo tempore vel diversis in toto mundo.* Ce mode hypothétique de catholicité garde le nom que Bellarmin lui a donné de *catholicité successive*, par opposition à la *catholicité simultanée*, qui suppose la nécessité de la présence de l'Église en même temps dans tout l'univers. — *c*) Enfin, on a parfois désigné sous les noms de catholicité absolue et de catholicité relative un double aspect de la catholicité de fait. « La catholicité absolue, dit Mazzella, *De Ecclesia*, n. 701, consiste dans une ample diffusion de l'Église dans tout l'univers, abstraction

faite de toute comparaison avec les sectes : la catholicité relative signifie une diffusion supérieure à celle de ces sectes. Or, on peut prendre comme terme de comparaison soit l'ensemble des sectes tant infidèles que chrétiennes, soit seulement les sectes chrétiennes prises soit collectivement, soit individuellement. » Cette distinction réclame visiblement un correctif. La question de catholicité relative ne peut se poser qu'en comparant l'Église à telle ou telle secte prise isolément, car un ensemble quelconque de sectes manque nécessairement d'unité et par suite de catholicité. A moins que l'on ne veuille parler de catholicité purement matérielle, ou, comme cela a lieu d'ordinaire, que l'on compare simplement le nombre d'adhérents de part et d'autre, mais alors il ne s'agit plus de catholicité proprement dite.

II. La catholicité de fait, propriété et note de la véritable Église. — L'enseignement commun des théologiens, fondé sur celui de l'Écriture et des Pères, peut se résumer comme il suit : 1° Dieu a expressément voulu que l'Église se répandît dans le monde entier et qu'elle y restât répandue jusqu'à la fin des temps ; 2° cette catholicité de fait de l'Église s'entend au sens moral : elle est simultanée et non pas successive ; 3° elle constitue une note de la véritable Église ; 4° cette note ne se rencontre que dans l'Église dite catholique romaine.

1° *La diffusion de l'Église dans tout l'univers est un fait expressément voulu par Dieu et doit subsister jusqu'à la fin des temps.* — 1. D'après cet énoncé : *a*) affirmer que l'Église est catholique uniquement parce qu'elle est telle de droit, autrement dit à raison de sa mission universelle et de son aptitude à produire partout des fruits, ce n'est pas donner une idée complète de la catholicité de l'Église ; *b*) la prédication des apôtres et de leurs disciples ou successeurs étant le moyen choisi par Dieu pour réaliser la diffusion de l'Église, il a dû nécessairement s'écouler un certain temps avant que l'Église, catholique de droit dès sa naissance, devînt également catholique de fait ; *c*) néanmoins, du moment qu'elle a été expressément voulue par Dieu, la catholicité de fait est une propriété nécessaire de l'Église. On peut même dire en un sens très véritable qu'elle est comprise dans l'institution de l'Église, à la façon dont les dimensions futures d'une plante préexistent dans son germe. Luc., xiv, 19.

2. Saint Optat de Milève est le premier Père de l'Église qui ait fondé sur l'Écriture la catholicité de l'Église. Pour réduire au silence les donatistes qui attribuaient à leur secte une origine apostolique, il rassembla les oracles des prophètes qui avaient promis au Messie l'empire du monde : Ps. ii, 8 ; lxxi, 8 ; xlix, 1 ; xcv, 1-3. *De schismate donatistarum*, l. II, n. 1, *P. L.*, t. xi, col. 941-946. Il conclut de ces textes que la véritable Église devait être répandue dans le monde entier et qu'elle avait pour signalement l'universalité.

Dans son livre : *De unitate Ecclesiæ*, vi-xvii, *P. L.*, t. xliii, col. 398-423, saint Augustin démontre longuement aux donatistes que l'Église devait être catholique de fait. Il s'appuie tour à tour sur l'Ancien Testament et nommément sur la Loi, les Prophètes et les Psaumes ; puis il invoque le Nouveau Testament, l'Évangile et les Épîtres apostoliques ; enfin, il montre la catholicité de fait commençant à s'établir du temps des apôtres. Rangés dans cet ordre, les principaux textes établissant que la catholicité de fait est une propriété de l'Église sont les suivants :

a) *In semine tuo benedicentur omnes gentes*, disait Dieu à Abraham, Gen., xii, 3 ; xxii, 18, et cette promesse fut répétée à Isaac, Gen., xxvi, 4, et à Jacob, Gen., xxviii, 14. Or, d'après saint Paul, Gal., iii, 16, le descendant d'Abraham désigné par les mots *in semine tuo*, c'est le Christ en qui toutes les nations seront bénies parce qu'il comptera partout des fidèles héritiers de la foi d'Abraham, c'est-à-dire parce que son Église possédera la catholicité de fait. Voir t. i, col. 110. Aussi saint Augustin, opposant aux donatistes le défaut de catholicité de leur secte, leur montre que cette propriété, déjà acquise par l'Église de son temps, était la réalisation nécessaire de la promesse faite aux patriarches : *Date mihi hanc Ecclesiam, si apud vos est : ostendite vos communicare omnibus gentibus quas jam videmus in hoc semine benedici. Op. cit.*, c. vi, col. 400.

b) En de nombreux endroits, cf. S. Augustin, *op. cit.*, c. vii, col. 400 sq., Isaïe prédit une Église qui recevra dans son sein tous les peuples du monde. Telle est la prophétie du c. ii, 2 : *Erit in novissimis diebus mons Domini, et domus Dei in vertice montium et elevabitur super colles et venient ad eum omnes gentes.* Cf. Mich., iv, 2. Or, disent les Pères, cette montagne, c'est l'Église. *In monte sancto qui est Ecclesia, quæ per omnem orbem Romanum caput tulit sub toto cælo.* Optat de Milève, *De schism. donat.*, l. III, n. 2, *P. L.*, t. xi, col. 996 sq. *Domus Dei, in montium cacuminibus sita Ecclesia.* S. Basile, *In Is.*, n. 66, *P. G.*, t. xxxi, col. 231. Saint Augustin ajoute : *Sunt montes in una parte terrarum positi... Ille autem mons non sic, quia implevit universam faciem terræ et de illo dicitur : paratus in cacumine omnium montium. In Epist. Joa.*, tr. I, n. 13, *P. L.*, t. xxxv, col. 1988. Daniel, ii, 35 sq., interprétant le songe de Nabuchodonosor, fait la même prophétie : *Lapis qui percusserat statuam factus est mons magnus et implevit omnem terram. Hoc est somnium ; interpretationem quoque ejus dicemus coram te, rex... In diebus regnorum illorum suscitabit Deus cæli regnum... comminuet autem et consumet universa regna hæc et ipsum stabit in æternum.* Saint Augustin fait remarquer que cette pierre a été détachée du royaume des Juifs, lequel n'avait qu'une étendue limitée, tandis que *regnum Christi universum orbem terrarum cernimus occupare. In Joa.*, tr. IX, n. 15, *P. L.*, t. xxxv, col. 1165. Enfin Dieu par son prophète Malachie, i, 11, annonce que : *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus.* Il est visible que la catholicité prédite dans ces différentes prophéties est la catholicité de fait et non pas seulement celle de droit.

c) Parmi les Psaumes, il faut citer avec saint Augustin, *op. cit.*, c. viii, col. 405, Ps. ii, 8, les paroles de Dieu au Messie : *Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hæreditatem tuam et possessionem tuam terminos terræ. Quis christianus*, dit saint Augustin, *unquam dubitavit hoc de Christo esse prædictum, aut hanc hæreditatem aliam quam Ecclesiam esse intellexit ?* Ps. xxi, 28 : *Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terræ. Quoniam Domini est regnum et ipse dominabitur gentium.* Enfin Ps. lxxi, 8 : *Et dominabitur a mari usque ad mare... Et adorabunt eum omnes reges : omnes gentes servient ei... Et benedicentur in ipso omnes tribus terræ, omnes gentes magnificabunt eum. Ibi etiam dicuntur hæc*, écrit saint Augustin, *ubi agnoscatur Ecclesia toto orbe diffusa omnibus etiam regibus subjecta.*

d) D'autre part, dans le Nouveau Testament on lit cette prophétie de Jésus-Christ : *Multa ab Oriente et Occidente venient et recumbent... in regno cælorum.* Matth., viii, 11. Et en effet dans l'Apocalypse, vii, 9, saint Jean vit la multitude des élus venus de tous les points de l'univers : *Vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis.* C'est que les apôtres, après avoir reçu leur mission, avaient été prêcher partout et Jésus-Christ avait coopéré à leur prédication : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, sequentibus signis.*

Marc., XVI, 20. Jésus-Christ leur avait dit, du reste : *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos et eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judæa et Samaria et usque ad ultimum terræ.* Act., I, 8. Saint Augustin, *op. cit.*, c. XXI, col. 415, donne de ce texte ce remarquable commentaire : *Quomodo cœptum sit ab Jerusalem et deinde processum in Judæam et Samariam et inde in totam terram ubi adhuc crescit Ecclesia, donec usque in finem etiam reliquas gentes ubi adhuc non est, obtineat, Scripturis sanctis ostenditur : quisquis aliud evangelizaverit, anathema sit.*

e) Ces différentes prédictions concernent visiblement une seule et même religion, fondée par Jésus-Christ, celle nommément qui offre le sacrifice sans tache institué par lui, Malach., *loc. cit.*, et qui obéit au magistère et à l'autorité de gouvernement dont il a investi les apôtres et leurs successeurs.

3. La perpétuité de la diffusion de l'Église dans le monde résulte avec évidence : *a*) de ce que les prophéties de l'Ancien Testament ne contiennent aucune restriction. Daniel dit même expressément du futur royaume du Christ : *Ipsum stabit in æternum.* Ainsi saint Augustin s'adressant au donatiste Honorat, *Epist.*, XLIX, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 190, lui demandait-il sur quoi il s'appuyait pour prétendre que l'héritage promis au Christ dans le monde entier lui avait été enlevé : *Quærimus ergo ut nobis respondere non graveris quam causam forte noveris quam factum est ut Christus amitteret hæreditatem suam per orbem terrarum diffusam et subito in solis Afris nec ipsis omnibus remaneret.* — *b*) *Euntes docete omnes gentes... Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Matth., XXVIII, 19, 20. En conséquence les apôtres *prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante.* Marc., XVI, 20. Ainsi l'assistance promise par Jésus-Christ comprenait une spéciale coopération. Celle-ci ne pouvait donc manquer de produire le résultat voulu par Dieu, la catholicité de fait, aussi longtemps que durerait la coopération divine d'où la parole apostolique devait tirer son efficacité, c'est-à-dire jusqu'à la fin des siècles.

4. Les citations patristiques faites ci-dessus et celles apportées plus haut pour justifier la notion de catholicité établissent pleinement d'après les Pères : *a*) que la diffusion effective de l'Église dans tout l'univers était un fait voulu par Dieu et prédit par lui dans les Écritures ; *b*) que cette diffusion universelle constitue un mode d'existence spéciale à l'Église de Jésus-Christ, à ce point que cette Église tire de là son surnom de catholique. Il s'agit donc d'une Église unique qui ne saurait cesser d'être répandue partout sans cesser d'être elle-même. L'unanimité de la tradition est telle qu'on est en droit de tenir cette doctrine comme théologiquement certaine.

5. Diverses difficultés ont été soulevées, soit contre l'existence, soit contre la perpétuité de la catholicité de fait : *a*) L'universalité de la rédemption, a-t-on dit, consiste en ce que la volonté salvifique et les grâces du Sauveur s'adressent à tous, car il est écrit que si tous sont appelés il y a peu d'élus. De même, et pour la même raison, la catholicité essentielle, fondamentale, apologétique, est dans la mission et dans la volonté efficace, réellement soutenue par la grâce divine, de prêcher l'Évangile à toute créature. Cf. *Église*, III, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Cette comparaison est visiblement défectueuse. Tous les membres de l'Église ne seront pas sauvés ; par conséquent le petit nombre des élus, s'il existe, n'empêche pas en soi que l'Église ne puisse avoir, en tous temps et en tout lieu, toute la diffusion que demande la catholicité de fait. Or Dieu a prédit qu'elle posséderait cette diffusion universelle et les Pères ont eu principalement en vue ce fait de la diffusion, déjà, disent-ils, réalisée de leur temps, lorsqu'ils donnent à l'Église le nom de catholique. Quant à la libre coopération de l'homme, elle reste nécessaire et n'est nullement entravée par l'infaillibilité de la catholicité de fait. Dieu, dit saint Augustin répondant à pareille objection des donatistes, a prévu ce que les hommes feraient librement. *Quasi vero nescierit Spiritus Dei futuras hominum voluntates... Cur ergo non hoc potius prænunciavit quod de voluntatibus hominum sciebat esse futurum ? De unitate Ecclesiæ*, c. IX, col. 407. Cela n'empêche pas que Dieu ne mette la main à la réalisation de cette prophétie, non pas seulement, comme le dit l'objection, en aidant de sa grâce la volonté de l'Église de prêcher partout l'Évangile, mais encore en coopérant, *Domino cooperante*, à la prédication de l'Église. Il est aisé de comprendre que Dieu puisse donner à la parole de ses prédicateurs une efficacité qui produise le résultat voulu et que ce résultat n'exclue aucunement la nécessaire et très libre coopération de l'homme. En effet, la catholicité de fait suppose simplement que dans le monde entier il y aura visiblement des fidèles : elle ne les détermine pas individuellement, elle n'en fixe pas même le nombre ni la répartition entre les différentes régions. Quant à la perpétuité de la catholicité de fait, elle est simplement un corollaire de la prédiction de Jésus-Christ : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* Matth., XVI, 18.

b) Pour montrer que l'Église ne devait pas toujours rester catholique, les donatistes interprétaient dans le sens d'une apostasie finale du monde les paroles de Jésus-Christ : *Filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra ?* Luc., XVIII, 8. — Saint Augustin répondait, *De unitate Ecclesiæ*, c. XV, *P. L.*, t. XLIII, col. 420 : *Tanquam dubitans hoc Dominus dixit. Neque enim ait : Veniens Filius hominis non inveniet fidem in terra, sed : Putas inveniet fidem in terra ? Cui utique cuncta scienti et prescienti de aliqua re dubitare non convenit, sed illius dubitatio nostram dubitationem figuravit propter multa scandala circa finem sæculi pullulantia, hoc erat quandoque infirmitas humana dictura.*

c) On sait qu'en 359 de nombreux évêques souscrivirent à la formule arienne de Rimini et de Séleucie. Saint Jérôme dit à ce sujet : *Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est. Cont. Luciferian.*, n. 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 172. Il semble donc qu'à cette époque la catholicité ait fait naufrage. — On conclura différemment si l'on observe que saint Jérôme lui-même, dans l'ouvrage cité, prend à tâche de défendre les évêques en question de l'accusation d'hérésie. De plus, ces évêques ne formaient qu'une faible partie de la catholicité. Saint Augustin, *Contra Crescon.*, l. III, c. III, n. 3, *P. L.*, t. XLIII, col. 497, dit en effet que l'erreur de Novat fut condamnée par plusieurs milliers d'évêques. Or, tant à Rimini qu'à Séleucie, ils n'étaient guère plus de cinq cents. Saint Athanase, faisant le recensement des Églises fidèles à la foi du concile de Nicée, déclare même que l'arianisme n'avait pour lui que quelques Églises d'Orient, *paucis exceptis quæ Arii hæresim sequuntur. Ad Jovian. epist. de fide*, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 815. D'ailleurs, la catholicité exige seulement que l'Église ait dans son sein la majorité des évêques catholiques, et non celle de tous les évêques d'ordre répandus dans toutes les sectes hétérodoxes prises ensemble. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, p. 85-87.

2° *L'ubiquité de l'Église s'entend au sens moral ; elle est simultanée et non pas successive.* — 1. L'Écriture et la tradition formulent avec une netteté parfaite certaines restrictions à la catholicité qu'elles attribuent à l'Église. — *a*) L'Église ne peut exister que là où l'Évangile a été prêché. *Quo modo credent ei quem non audierunt ? Quomodo autem audient sine prædicante ?* Rom., X, 14. Or l'Évangile n'aura été prêché partout que

dans les derniers temps du monde. *Prædicabitur hoc evangelium in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio.* Matth., XXIV, 14. C'est seulement quand les nations auront pu entrer dans l'Église que les Juifs se convertiront, dit saint Paul, Rom., XI, 25 : *Cæcitas ex parte contigit in Israel donec plenitudo gentium intraret* ; mais, d'après Osée, III, 4, 5, ce retour des Juifs n'aura lieu que tout à la fin du monde : *Revertentur filii Israel et quærent Dominum Deum suum... in novissimo dierum.* — *b*) D'ailleurs, à toute époque, la parole évangélique rencontrera des réfractaires. *Non omnes obediunt Evangelio.* Rom., XI, 16. Jésus-Christ avait dit lui-même : *Qui non crediderit, condemnabitur.* Marc., XVI, 16. Il y aura même de tout temps et partout des hommes qui persécuteront la vérité dans la personne de ses prédicateurs. *Tradent vos in tribulationem et occident vos et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum.* Matth., XXIV, 9. La dernière persécution sera la plus terrible : *Erit... tunc tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet.* Matth., XXIV, 21. — *c*) Enfin, il y aura des défections parmi les fidèles, *oportet hæreses esse,* II Tim., IV, 3, et cela, jusqu'à la fin du monde : *Spiritus manifeste dicit quia in novissimis diebus discedent quidam a fide.* II Tim., IV, 1. Il s'agit ici de la *discessio* contemporaine de l'Antechrist. II Thess., II, 3. — *d*) Plusieurs de ces textes ont été interprétés par saint Augustin dans une de ses lettres, *Epist.*, XCIX, *de fin. sæc.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 923, où après avoir cité Rom., X, 14, 15, il continue ainsi : *In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut omnes, qui ibi fuerint credant : omnes enim gentes promissæ sunt, non omnes homines omnium gentium : in ceteris non credit et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur : Eritis odio omnibus propter nomen meum nisi in omnibus gentibus sint et qui oderint et quos oderint.*

2. La catholicité de l'Église signifie donc une universalité seulement morale, largement entendue. Ainsi elle n'embrasse point les régions où l'Évangile n'aurait pas encore pénétré, régions encore inconnues ou momentanément inaccessibles ou obstinément fermées à l'Église par la malice des peuples. Là même où l'Évangile a pénétré, la catholicité de fait n'exige point que l'Église n'ait plus personne à convertir, ni même qu'elle y soit dominante, ni enfin, si quelque part elle a acquis cette prépondérance, qu'elle la conserve à jamais. Pour que l'Église possède la catholicité morale, il faut et il suffit que de son centre de propagation, c'est-à-dire de Jérusalem et de la Palestine, l'Évangile se soit répandu progressivement dans les différentes directions du monde, et qu'à sa suite il se soit fondé des Églises particulières toutes unies entre elles par leur soumission à la même autorité de magistère et de gouvernement. Ici on verra des Églises à l'état naissant, ailleurs elles seront florissantes, plus loin elles auront été décimées par l'hérésie ou par la persécution ; il y aura même des régions d'où elles auront disparu et d'autres où elles n'auront pu encore se fonder ; néanmoins, leur diffusion aura une telle ampleur que son universalité sera manifeste et que l'on pourra dire que de ses mailles plus ou moins serrées, suivant les temps et suivant les lieux, le filet du pêcheur couvre tout l'univers.

La grande majorité des théologiens s'accorde à rejeter l'hypothèse émise par Bellarmin d'une catholicité purement successive et soutient que, d'après l'Écriture et les Pères, pour être catholique, l'Église doit être simultanément présente dans tout l'univers au sens moral large expliqué ci-dessus. En effet :

a) Les prophéties de l'Écriture ne peuvent s'entendre que d'une catholicité simultanée. L'héritage promis au Christ : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam et possessionem tuam terminos terræ,* Ps. II, 8, embrasse nécessairement à la fois l'univers entier. La petite pierre qui deviendra une grande montagne et remplira le monde entier jusqu'à la fin des temps est dans Daniel la figure de l'Église ; donc celle-ci sera présente sans discontinuité, et en même temps partout. Enfin, si l'on observe que dans Malachie le sacerdoce catholique est opposé au sacerdoce lévitique, qui était limité à une nation, le texte : *Ab ortu solis usque ad occasum... in omni loco sacrificatur oblatio munda,* prend nécessairement la signification d'une catholicité simultanée. — *b*) Il en est de même dans les Pères. Le nom de catholicité est pour eux synonyme de la diffusion visiblement universelle de l'Église à l'époque où ils écrivent. Dans leurs ouvrages contre les hérétiques, ils reprochent constamment à ceux-ci d'être une secte locale en rupture de l'unité de foi visible dans l'Église partout répandue ; parfois même pour montrer qu'elle est réellement *ubique diffusa.* S. Optat de Milève, *Cont. Parmen.*, l. II, *P. L.*, t. XI, col. 942 sq. Enfin, ils déclarent expressément que l'Église ne peut jamais être amoindrie au point de n'occuper qu'un coin du monde. Ainsi, saint Augustin, après avoir annoncé dans son livre, *De unitate Ecclesiæ,* que son but est de rechercher où est l'Église : *Inter nos et donatistas quæstio est : ubi sit Ecclesia,* c. II, démontre qu'elle doit être à la fois partout répandue et conclut, c. XIX, en invitant les donatistes à prouver qu'elle pourrait être réduite à ne se trouver qu'en Afrique. *Tale aliquid proferte vel unum quo apertissime Africa declaretur, vel in reliquis sola derelicta, vel ad principium renovandi et implendi orbis sola servata.* — *c*) Les raisons apportées par Bellarmin sont d'ailleurs insuffisantes. Il n'est pas nécessaire, dit-il, que l'Église, pour être catholique, existe en tous lieux du monde. Sans doute, mais cela ne contredit pas la nécessité d'une diffusion moralement et simultanément universelle. Le même théologien ajoute que, même réduite à une seule province, l'Église ne cesserait pas d'être catholique, pourvu que cette province eût manifestement gardé la foi de l'Église catholique des temps antérieurs ; mais cette affirmation n'est pas exacte. La province en question serait en réalité toute l'Église catholique, et cela ne peut être, puisque la catholicité propre à l'Église consiste dans une diffusion universelle et perpétuelle de l'Église dans le monde.

3° *La catholicité morale et simultanée est une note de la véritable Église.* — 1. Parmi les propriétés qui appartiennent exclusivement à la véritable Église, plusieurs sont naturellement visibles et fournissent dès lors une sorte de signalement qui permet de reconnaître cette Église partout où elle existe : c'est pourquoi on a donné à ces propriétés le nom de notes de l'Église. La catholicité est une de ces notes. En effet, le fait de l'ample diffusion d'une société religieuse dans le monde entier est de soi facile à constater : d'autre part, ce même fait est une propriété exclusive de l'Église fondée par Jésus-Christ. Ce dernier point seul est à établir. — *a*) Les textes souvent cités de l'Écriture expriment clairement que l'héritage universel de Jésus-Christ, que la montagne qui doit couvrir toute la terre sont uniques dans leur genre et qu'aucun culte universel ne s'établira à côté de celui qui, de l'aurore au couchant, remplacera la religion particulariste d'Israël. C'est pourquoi saint Augustin, *In Epist. Joa.*, tr. III, n. 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 2001, partant de ce principe qu'il n'y a pas deux héritages du Christ, disait aux donatistes : *Tenemus Christi hæreditatem : illi eam non tenent : non communicant orbi terrarum : non communicant universitati redemptæ sanguine Domini.* — *b*) La catholicité signifie la diffusion dans tout l'univers de l'Église une et indivisible fondée par Jésus-Christ, et non pas la dispersion de différentes Églises à travers le monde. Donc sans l'unité de foi et de gouvernement établie par Jésus-Christ, point de vraie catholicité. Mais cette foi

dont la catholicité exprime l'unité universelle, c'est la loi prêchée par les apôtres; ce gouvernement auquel sont soumis tous les fidèles dans le monde entier, c'est celui des légitimes successeurs des apôtres. Donc encore, sans apostolicité, point de catholicité. Par conséquent, la catholicité est exclusivement propre à la véritable Église et la fait connaître au même titre que les deux notes qu'elle sous-entend. Le lien de ces trois choses : unité, catholicité, apostolicité, est mis en évidence par les Pères les plus anciens, témoin saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 33, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 1077 : *Agnitio vera est doctrina apostolorum et antiquus Ecclesiæ status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quæ in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt.* Cf. Franzelin, *De div. trad.*, th. VI, VIII. — *c*) Rappelons enfin l'usage constant que les Pères dans leurs écrits contre les hérétiques ont fait de la catholicité comme d'un critérium de la vérité de l'Église qui possède cette note et de la fausseté des sectes d'où elle est absente. — *d*) On peut objecter que si la catholicité était une note de l'Église, elle aurait existé, ainsi que l'unité et l'apostolicité, dès le commencement de l'Église. Or il n'en est pas ainsi de la catholicité de fait. Il faut répondre que la catholicité n'est pas, comme l'unité et l'apostolicité, une note constitutive de l'Église : celle-ci pouvait exister une et apostolique avant d'avoir atteint sa taille normale, mesurée par la catholicité. De fait, Jésus-Christ avait voulu que l'Évangile fût annoncé d'abord à Jérusalem, en Judée et en Samarie, aux gentils dans le monde entier. Act., I, 8. Néanmoins, l'Église accusa dès ses origines sa tendance à la catholicité. Lorsqu'au sortir du cénacle les apôtres parlèrent à chacun de leurs premiers auditeurs sa propre langue, cela présageait, disent les Pères, que l'Église parlerait toutes les langues de l'univers. Cf. Hurter, *SS. Patr. opuscula selecta*, t. XXVII, p. 187 sq. Saint Paul pouvait déjà dire que l'Évangile était prêché partout, Rom., I, 8; cf. I, 23, et saint Ignace martyr montrait aux fidèles de Smyrne les évêques répandus dans tout l'univers, *episcopi per orbem sparsi.*

2. Dès lors que la note de catholicité distingue la véritable Église des sectes hérétiques ou schismatiques, il ne pourra jamais arriver qu'aucune d'elles s'étende au point d'éclipser l'universalité de la véritable Église. Ou bien elle restera purement locale ou bien en s'étendant elle se divisera. *Sarmenta ubi præcisa sunt ibi remanserunt*, disait saint Augustin des hérésies de son temps. *Serm.*, XLVI, *de cura pastor.*, c. VIII, n. 18, *P. L.*, t. XXXVII, col. 280. Mais ne pourrait-il arriver que le nombre des adhérents d'une secte confinée en quelque partie du monde vienne à égaler ou à surpasser le nombre des catholiques? Suarez, *Defensio fidei*, l. I, c. XVI, n. 8, dit très justement qu'il ne faut pas confondre le nombre des fidèles avec leur diffusion; que celle-ci est l'élément essentiel de la catholicité. Il est donc possible, absolument parlant, conclut-il, que le nombre total des hérétiques, ou même celui des adhérents d'une seule secte, surpasse celui des catholiques.

3. On peut enfin se demander si la catholicité ne serait pas un motif de crédibilité permettant de démontrer directement la divinité de l'Église? Il faut répondre affirmativement avec le concile du Vatican qui, *Const. de fide*, c. III, Denzinger, n. 1042, met l'unité catholique, *catholicam unitatem*, au nombre des motifs de crédibilité. Jamais, en effet, autrement que par une intervention divine, le même credo n'aurait pu s'imposer depuis tant de siècles, par la seule force de la conviction et malgré tant d'obstacles, dans le monde entier à des nations de civilisations si différentes et à des hommes de toute condition sociale. Comme on le voit, la catholicité de l'Église est intimement liée à deux autres motifs de crédibilité, l'admirable propagation et l'invincible stabilité de l'Église, double miracle d'ordre moral sans lequel la perpétuelle catholicité de l'Église ne saurait être expliquée. La validité de cette preuve n'est pas affaiblie par le fait que les infidèles sont beaucoup plus nombreux que les enfants de l'Église. Ceux-ci n'en forment pas moins une société considérable par le nombre et qui, par sa diffusion universelle, s'impose au monde entier. C'est ainsi, dit saint Augustin, *Cont. Faust.*, l. XIII, c. XVI, *P. L.*, t. XLII, col. 291, que dans une moisson, c'est le bon grain qui l'emporte, quoique la paille fasse plus de volume. *Agnoscenda est paucitas illa quam Dominus præcipue commendat in ingesti atque innumerabili multitudine toto orbe diffusa; quæ paucitas tanquam granorum in comparatione multitudinis palearum paucitas dicitur; per se autem tantam massam frumenti facit ut omnes... incomparabili multitudine surgeret.*

4° *Seule, l'Église catholique romaine possède la véritable catholicité.* — Il y a lieu d'examiner séparément les sectes protestantes, puis les Églises schismatiques d'Orient et de Russie, enfin l'Église catholique romaine.

1. A leur tour les sectes protestantes peuvent être considérées soit collectivement soit isolément. — *a*) Prises collectivement, les sectes protestantes n'ont entre elles aucun lien d'unité, voir UNITÉ, car le nom de protestantisme, qui semble les réunir, n'est qu'un nom de guerre et signifie simplement qu'elles rejettent la foi et l'autorité de l'Église romaine. En réalité elles forment autant d'Églises distinctes par le nom qu'elles portent officiellement, par leurs symboles ou confessions de foi, enfin par l'autorité suprême, généralement nationale, qu'elles reconnaissent en matière religieuse. Par conséquent, fussent-ils répandus dans tout l'univers, les protestants ne formeraient pas une seule Église partout répandue. D'autre part, les conditions dans lesquelles le protestantisme est né, s'est propagé et a vécu, ne sont point celles qui devaient, par la volonté de Jésus-Christ, préparer, accompagner et conserver la catholicité de fait. L'Église devait naître à Jérusalem, au sortir du cénacle; de là, elle se répandrait partout en convertissant les gentils et en se prolongeant ainsi dans l'espace et dans le temps, elle ne cesserait pas de rester la même. Au contraire, le protestantisme, né quinze siècles trop tard, a tout d'abord répudié la catholicité en se soumettant partout à l'autorité civile; ses progrès lui sont venus de la défection de populations jusque-là catholiques et non point de la conversion des gentils, œuvre dont il ne s'est que tardivement occupé; cf. *Kirchenlexikon*, art. *Mission*, t. VIII, col. 1614 sq ; enfin, en s'étendant, le protestantisme s'est divisé en sectes indépendantes qui n'ont presque rien conservé de la doctrine qu'il enseignait au début. — *b*) Pour les mêmes motifs, aucune des sectes protestantes ne peut prétendre à la catholicité. L'anglicanisme est la seule qui puisse arrêter un instant l'attention en raison de son unité et de sa diffusion apparente. On comptait, en 1879, cf. Ragey, *L'anglocatholicisme*, p. XLVII sq., disséminés sur tous les points du globe, 277 évêques anglicans en communion avec le siège de Cantorbéry. Mais on s'aperçoit aussitôt que tous ces sièges épiscopaux, à huit ou dix près, sont établis dans les pays de colonisation ou de domination anglaise. Leur ensemble peut bien former une Église anglaise, mais non une Église catholique, c'est-à-dire internationale. Ce caractère de particularisme est nettement accusé dans l'article 27 de la Confession anglicane (1562), où l'autorité religieuse suprême est dévolue au pouvoir royal. Cette autorité ne peut d'ailleurs s'exercer que dans le Royaume-Uni. Au dehors, les évêques anglicans, c'est-à-dire près des deux tiers, ne sont unis à Cantorbéry que par les liens d'une commune sympathie et non par la soumission et l'obéissance. Entre eux aucun lien légal. Enfin, au point de vue de la foi, sans parler des divergences

doctrinales qui existent entre la Haute, la Large et la Basse-Église, les anglicans sont divisés sur nombre de points de la plus haute importance. Quelques-uns, même parmi les dignitaires de cette Église, rejettent la doctrine de la trinité, la divinité de Notre-Seigneur et la nécessité d'appartenir à une Église quelconque. L'unité fait donc totalement défaut à l'anglicanisme. C'est assez dire l'inanité du rêve qu'il caresse d'une union en corps avec l'Église catholique romaine, union dont la base serait la reconnaissance par Rome de ce principe, que l'Église anglicane est une portion de l'Église de Jésus-Christ. Ce rêve a cependant le mérite de montrer que l'anglicanisme sent la nécessité d'une catholicité qui lui fait manifestement défaut.

2. La plupart des observations précédentes s'appliquent également à l'Église schismatique d'Orient, celle de Russie y comprise. — *a*) Cette Église manque de l'unité et de la diffusion nécessaires, car elle est divisée en différents patriarcats indépendants les uns des autres, et qui tous réunis n'ont point d'autorité au delà des frontières de l'ancien empire des Turcs ou de celui des Russes. Le schisme oriental, lui aussi, doit son existence à la défection d'Églises particulières qui se sont mises ainsi en dehors de l'unité catholique : quant à convertir, selon l'ordre du Christ, les nations infidèles, ni les Grecs ni les Russes n'en ont jamais eu, à dire vrai, de souci. Cf. *Kirchenlexikon, loc. cit.*, col. 1635 sq. Ils croient cependant à l'Église catholique, en ce sens que l'Église n'est limitée à aucun temps, à aucun lieu, à aucun peuple, ou encore que sa foi, qui, disent-ils, est aussi la leur, s'est répandue dans le monde entier, mais ils n'osent point avancer que leur Église possède en fait cette universelle diffusion. Cf. Wilmers, *De Ecclesia Christi*, n. 342. — A plus forte raison, aucune des parties du schisme oriental, ni l'Église grecque seule, ni l'Église russe, ne peuvent revendiquer la note de catholicité. Cependant ne pourrait-on pas dire qu'elles sont une partie de l'Église universelle dont l'autre fraction serait l'Église d'Occident ? Cette hypothèse même est insoutenable, puisque tous les liens d'union entre les Églises schismatiques d'Orient et l'Église occidentale sont brisés. Elles n'ont pas la foi de l'Église occidentale, puisqu'elles nient la primauté du pape et la procession *a Patre Filioque* du Saint-Esprit; elles sont séparées de l'Église occidentale, puisqu'elles ne reconnaissent pas dans le pape le chef suprême de l'Église; elles ne peuvent donc faire avec les Occidentaux une seule Église qui soit catholique. Disons enfin que si l'Église devait résulter de cette fédération de Rome avec l'Orient schismatique, il faudrait en conclure que l'Église a cessé d'exister par le fait de la rupture entre ces deux fractions de l'Église.

3. L'Église dite catholique romaine possède manifestement la note de catholicité. — *a*) Ce qui me retient dans l'Église, disait saint Augustin, *Cont. epist. Manich. fundament.*, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 175, c'est le nom de catholique que l'on donne à elle seule, à ce point que pas un hérétique, quand un étranger lui demande où s'assemblent les catholiques, n'ose indiquer son église ou sa maison de prière, et pourtant ils veulent tous qu'on les appelle catholiques. Il est clair que ce fait, dont l'actualité est toujours frappante, est un aveu imposé par l'évidence même. — *b*) En effet, l'Église romaine, dont l'unité est la plus étroite qui se puisse imaginer, est manifestement répandue dans tout l'univers. Ses évêques et ses établissements de missions se voient sur tous les points du monde; ses fidèles parlent toutes les langues du globe et appartiennent à toutes les nationalités qui se le partagent. Leur nombre est d'ailleurs imposant : sous ce rapport, comme au point de vue géographique, aucune secte chrétienne ne peut se comparer à l'Église romaine. Il semble même que cette Église surpasse numériquement toutes les sectes réunies. Sa catholicité, tant absolue que relative, est donc hors de doute. Cf. Werner, *Orbis catholicus.* — *c*) Jésus-Christ a voulu que son Église devînt catholique par la conversion des nations, et qu'elle le restât toujours. Or la catholicité de l'Église romaine présente à un degré saisissant ce double caractère. Cette Église a converti toutes les nations où elle a pu avoir accès, et elle continue cette œuvre capitale envers et contre tous les obstacles, tant est puissante la poussée interne qui la porte à faire pénétrer partout l'Évangile. Sans doute, dans le cours des siècles, elle a subi de graves défections, celles par exemple, dues au schisme d'Orient ou de la grande hérésie protestante, mais sa catholicité n'a pas été éclipsée par ces douloureux événements. On constate, en effet, qu'aux époques où ils se produisent, l'Église romaine réparait ailleurs ses pertes par de nouveaux accroissements. Ainsi, dans le temps qui s'écoula entre le commencement du schisme de Constantinople (XIIe siècle) et la défection totale de la Russie (vers le milieu du XVe siècle; cf. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896), l'Église prenait pied et s'établissait dans l'Allemagne septentrionale, la Norvège, la Finlande, la Lithuanie, la Transylvanie, pour ne parler que de l'Europe; ainsi, au XVIe siècle, la conversion des Indes occidentales et de l'Amérique espagnole venait équilibrer et au delà les pertes causées par le protestantisme. Grâce à ces compensations providentielles, l'Église romaine a toujours conservé, nonobstant toutes les désertions, le glorieux surnom sous lequel les siècles n'ont cessé de la désigner avec saint Pacien : *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen.*

Bellarmin, *De conciliis et Ecclesia*, l. IV, c. II; Suarez, *De fide*, disp. III; *Defensio fidei*, l. I, c. XIV sq.; Murray, *Tract. de Ecclesia Christi*; Mazzella, *De Ecclesia*; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, Ratisbonne, 1897; *Kirchenlexikon*, art. *Kirche*; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Église*, III; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 163-166, 242.

H. MOUREAU.

CATROU François, jésuite, né à Paris, le 28 décembre 1659, entré dans la Compagnie de Jésus le 5 novembre 1677, se distingua comme littérateur et comme historien. Appliqué d'abord à l'enseignement, puis à la prédication, il renonça à la chaire, malgré ses succès, dégoûté, dit-on, de la somme de temps perdu à apprendre par cœur, et jugeant que sa mémoire faisait tort à son esprit. Appliqué successivement aux collèges de Rouen, Rennes, Bourges, Eu, Compiègne, La Flèche, Tours, Orléans, Paris, il fut enfin fixé dans la capitale. En 1701 il y fonda le *Journal de Trévoux* qu'il devait diriger durant ses douze premières années. Il s'y acquit une réputation de bon critique. La composition de divers ouvrages continua à occuper sa féconde activité jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut à Paris le 12 octobre 1737.

Ses principales publications sont une *Histoire des anabaptistes*, in-12, Paris, 1695, 1705; in-4°, 1706; in-12, Amsterdam, 1699, 1700; l'*Histoire du fanatisme dans la religion protestante depuis son origine*, in-4°, Paris, 1706; in-12, 1733, 1738, 1740; l'*Histoire des trembleurs*, in-12, 1733. Pour les deux premiers de ces ouvrages l'auteur assure avoir emprunté ses renseignements aux œuvres de Fox, de Penn et de Keith, et consulté en outre sur les points douteux plusieurs savants anglais. Il les composa plutôt en historien qu'en polémiste, ne voulant point, disait-il, tirer des faits rapportés « un préjugé en faveur de la religion catholique contre la religion protestante ». Il avait même annoncé, mais ne tint pas sa promesse, qu'il donnerait ensuite au public l'histoire des sectes fanatiques dans l'Église romaine. Cependant il fait observer qu'à ses yeux, entre les protestants et les catholiques, il y a cette différence « que les maximes des premiers ont pu donner occasion de renouveler le

fanatisme, et que les règles de la foi établies par les seconds vont à l'anéantir. » Quant aux quakers, il démontre que leur tremblement n'a rien de surnaturel. Fâcheusement impressionné par les excès des camisards, dans les Cévennes, il applaudit à la révocation de l'édit de Nantes.

Journal de Trévoux, octobre 1702, p. 214, 230; *Journal des sçavans, supplément*, 1707, p. 125-133; *Éloges historiques*, du P. Catrou, dans le *Journal de Trévoux*, avril 1738, p. 651-664, et dans la *Bibliothèque française*, t. XXIX, p. 31-34; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 882-889; t. IX, col. 14-15; une notice inédite.

H. Chérot.

CATTANEO Sébastien, né à Milan d'une famille noble, entra, adolescent, au couvent des frères prêcheurs de Saint-Eustorge, dans sa ville natale. Le chapitre général de l'ordre de 1589 le confirma provincial de Hongrie. Devenu théologien de l'archevêque de Salzbourg, ce dernier le promut à l'évêché de Chiemsee, août 1589, afin de s'aider de ses services dans l'administration de son diocèse. Transféré, comme auxiliaire, à l'évêché de Vigevano, par Clément VIII, il mourut avant le titulaire, le 28 avril 1609. — 1° *Enchiridion eorum quæ in controversiam vocantur omnibus veræ pietatis cultoribus perutile ac pernecessarium*, in-8°, Ingolstadt, 1589; 2° *Explicatio in catechismum romanum ex decreto concilii Tridentini et Pii V jussu editum*, in-8°, Ingolstadt, 1590; 3° *Summula casuum conscientiæ*, in-8°, Trente, 1592, 1600, 1603; in-16, Brixen, 1609; 4° *Tractatus de censuris*, Graz, 1588; Padoue, 1589; 5° *Tractatus de examine ordinandorum*, Graz, 1589.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 369.

P. Mandonnet.

CATUMSYRITUS Jean-Baptiste, théologien italo-grec, né à Reggio. Il fut élève au collège de Saint-Athanase, où il obtint le diplôme de docteur en théologie. On a de lui deux ouvrages qui soulevèrent, à l'époque de leur publication, de vives polémiques : 1° *Vera utriusque Ecclesiæ sacramentorum concordia*, Venise, 1632; 2° *Vera utriusque Ecclesiæ concordia circa processionem Spiritus Sancti tractatus secundus*, Venise, 1633. Ce second volume comprend une série de traités théologiques. Les deux premiers, ayant chacun une pagination distincte, ont pour objet la procession du Saint-Esprit. Voici les titres des traités suivants : 1° *Quæstiunculæ circa processionem Spiritus Sancti in qua gratis et falso accusatur hæreseos Ecclesia græca, seu patriarca Cyrillus Constantinopolitanus in orthodoxo sensu explicatus*, p. 1-6; 2° *Quæstiunculæ circa conceptionem B. Virginis*, p. 7-30; 3° *De panoplia seu totali armatura hæreticorum omnium circa sacramenta, hoc est de adulteratis obtruncatisque octoginta quatuor canonibus apostolorum, qui nil aliud sunt nisi compendium apocryphi adulteratique B. Clementis Romani in suis octo libris Constitutionum apostolicarum, gratis et falso defensarum a Francisco Turriano jesuita*, p. 31-91; 4° *Conclusiones theologicæ contra hæreticaliter adulteratum doctorem Petrum Arcudium ejusque defensores quosciumque*, p. 91-100. Le but de Catumsyritus est d'exposer la doctrine de l'Église grecque sur les sacrements, *contra falsam atque erroneam multorum, ac gratis pro eorum libidine excogitatam concordiam*. Ces mots contiennent une allusion directe au fameux ouvrage d'Arcudius : *De concordia Ecclesiæ orientalis atque occidentalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1619, 1626. Voir t. I, col. 1772. Dès la publication de cet ouvrage, Catumsyritus présenta à l'ambassadeur d'Espagne une requête dans laquelle il accusait Arcudius d'hérésie et prétendait que son livre favorisait les erreurs des luthériens et des calvinistes. Arcudius, prétend-il, s'est plu à tromper les Latins. Catumsyritus prend la défense de plusieurs théologiens grecs orthodoxes, dont la doctrine, à son avis, a été sciemment altérée par Arcudius. Ses critiques parfois violentes visent en même temps Bellarmin, Suarez et d'autres jésuites. Moreri a porté sur Catumsyritus un jugement très sévère : « Il fait paraître plus d'emportement que de solidité : il traite son sujet avec une méthode trop scolastique et avec trop de subtilité : son livre est rempli d'égarements et d'absurdités : il a quelque chose de dur contre la cour de Rome et qui paraît affecté. » Si dans la chaleur de la polémique, il dépasse la mesure, il ne mérite pas toutefois les reproches de Papadopoli-Comnène, qui l'appelle grand scélérat, menteur, ignorant. Ses traités témoignent en faveur de son érudition et de la connaissance qu'il a de la théologie scolastique. Goar reconnaît qu'il a attaqué non seulement Arcudius, mais aussi plusieurs dogmes catholiques. Aussi, par un décret du 9 mai 1636, la S. C. de l'Index a condamné tous les ouvrages de Catumsyritus qui ne sont pas corrigés par l'auteur et imprimés à Rome. Goar ajoute qu'on lui avait défendu de publier de nouveaux écrits. La nouvelle de cette condamnation répandue en Grèce fut accueillie avec satisfaction par les orthodoxes qui regardaient Catumsyritus comme un ennemi acharné de leur race et de leur rite. Georges Coressius de Chio écrivait à ce sujet à Matthieu Caryophylles : *Quod vero nuncias damnatum isthic librum inimici nostri, mihi mirum, cum sciam quanti nos Romæ habeamur, quamque incuriose sit aula rerum nostrarum... Laudo igitur aulæ justitiam*. Rodota accuse Catumsyritus d'avoir altéré l'euchologe grec, pour le rendre conforme au rituel latin. Il loue cependant sa soumission aux décrets de l'Index. Legrand assure que le premier des ouvrages de Catumsyritus est d'une insigne rareté; le second est tout à fait inconnu. Legrand ne le mentionne pas. Il s'en trouve deux exemplaires à la bibliothèque Barberini, annexée à la Vaticane. Allatius cite un ouvrage inédit de Matthieu Caryophylles contre Catumsyritus, et Legrand une réponse d'Arcudius à son adversaire. Voir t. I, col. 1173.

Habert, Ἀρχιερατικόν, *Liber pontificatis Ecclesiæ græcæ*, Paris, 1676, p. 357-363, 385-393; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 418; Papadopoli-Comnène, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 137, 225-227, 396; Goar, *Euchologium*, Venise, 1730, p. 246; Rodota, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Rome, 1763, t. III, p. 203; Moreri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1740, t. II, p. 214; Spanò-Bolani, *Storia di Reggio di Calabria dai tempi primitivi sino all'anno di Cristo 1797*, Naples, t. II, p. 191-192; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII siècle*, t. I, p. 300-303; t. III, p. 199; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 285.

A. Palmieri.

CAUCAUBARDITES. Voir Condobaudites.

CAUSE. Cette notion si attaquée sous toutes ses formes et dans toutes ses applications, mais d'un usage constant en théologie, est des plus importantes. Nous emploierons, pour la fixer, d'abord le procédé analytique, puis la synthèse, nous en montrerons, au fur et à mesure des développements, les aspects théologiques.

I. Étude analytique. — Nous prouverons l'existence : 1° d'une cause matérielle et d'une cause formelle; 2° d'une cause efficiente; 3° d'une cause exemplaire; 4° d'une cause finale; 5° nous indiquerons leurs applications théologiques.

1. Existence d'une cause matérielle et d'une cause formelle. — Il y a dans le monde des changements substantiels. — 1° Il y en a de *naturels* et de quotidiens. Voici un trait souvent raconté par les missionnaires : Un lion abat une gazelle, en dévore une partie et, repu, se retire. Des sauvages surviennent, sont heureux de recueillir les reliefs de la gazelle, de les accommoder et de s'en nourrir. Après leur repas, des débris restent, qui tombent en putréfaction. Voilà donc la chair d'un même animal qui devient la chair du lion, de la substance humaine et ces éléments inorganiques en lesquels se

transforment, après de multiples étapes, les débris qui n'ont pas servi d'aliment. La chair qui, d'abord, fut animée par l'âme de la gazelle, est ensuite vivifiée par une autre âme dans le corps du lion, par une âme humaine dans la personne des sauvages, par un principe spécifique essentiellement divers dans chacun des résidus organiques. Il y a donc un fond qui passe indifféremment dans le corps de la gazelle, dans celui du lion, ou de l'homme, ou dans les substances de décomposition. Il est un élément constitutif de ces diverses natures, il concourt à leur être, il les cause à sa manière, il est leur matière, leur matière première, leur *cause matérielle*.

Mais puisqu'il est indifférent à subsister dans des corps divers, il ne peut différencier ceux-ci, ni expliquer leur caractère spécifique. Il ne suffit pas pour constituer à lui seul une substance, quelle qu'elle soit, il ne peut même jamais exister séparément, il lui faut le concours d'un autre élément, principe vital, ou principe spécifique essentiel des natures inférieures. Celui-ci est, avec la matière, cause de l'être. On l'appelle forme substantielle ou *cause formelle*.

Il se trouve donc, dans chaque corps, un double élément constitutif, une double cause : un élément mobile et de passage, qui va d'une nature à l'autre dans le phénomène d'assimilation, de désassimilation, d'analyse ou de synthèse chimique ; et un élément de stabilité et de détermination spécifique. Les corps résultent intimement de l'union de deux causes, la cause matérielle et la cause formelle.

2° Il existe des changements *miraculeux* que la théologie connaît et qui lui démontrent surnaturellement l'existence des deux mêmes causes. Le Sauveur, aux noces de Cana, change l'eau en vin. Il y a différence spécifique de l'un à l'autre. Un élément passe de la nature d'eau à celle de vin : élément commun, indifférent de soi à être eau ou vin, et qui, sur l'ordre du divin thaumaturge, cesse d'être l'un pour devenir l'autre ; c'est la matière première ou cause matérielle. Un autre élément cesse qui était dans l'eau, qui la faisait être eau, lui en assurait la nature et lui en conférait les propriétés ; c'est une forme substantielle. Aussitôt qu'il disparaît, un nouvel élément survient qui se substitue au précédent et donne à la matière la détermination spécifique du vin, la fait être substance du vin au lieu d'être comme auparavant la substance de l'eau ; c'est une forme substantielle ou cause formelle.

II. EXISTENCE D'UNE CAUSE EFFICIENTE. — Nous sommes donc en possession des deux causes dont l'union et le concours constituent l'être intime des natures corporelles. Est-ce tout ? Non. Le passage d'une nature à une autre ne se fait pas tout seul, et les deux causes que nous venons de découvrir ne suffisent pas à l'expliquer. La matière première, indifférente à être eau ou vin, ne peut se déterminer à être l'un ou l'autre, encore moins à cesser d'être l'un pour devenir l'autre : ce serait la négation de son indifférence. La forme substantielle de l'eau ne peut acheminer celle-ci à devenir du vin, ce serait se combattre et se nier elle-même ; elle est dans la matière pour la déterminer à être de l'eau, non pour la porter au contraire. La forme substantielle du vin, qui n'est pas encore, ne peut produire le changement d'eau en vin : ce qui n'existe pas ne peut se donner l'être. Puisque le passage de l'eau au vin ne peut s'expliquer, ni par la matière qui est indifférente, ni par la forme substantielle de l'eau qui est hostile à ce changement où elle périt, ni par la forme substantielle encore inexistante du vin, il faut chercher au dehors un principe de ce changement, une force existante qui le provoque et le réalise, ce principe c'est la *cause efficiente*, c'est l'agent ; dans le miracle de Cana, c'est la toute-puissance du Christ. Et cette nécessité d'un agent se retrouve dans tous les changements substantiels. Ceux-ci supposent donc toujours au dehors et au-dessus d'eux une force agissante, une cause efficiente.

III. EXISTENCE D'UNE CAUSE EXEMPLAIRE. — La cause efficiente doit toujours être proportionnée aux effets qu'elle engendre. Il y a une corrélation nécessaire entre le produit et son principe, entre le fait et la force qui le crée. Qu'une grosse pierre pèse lourdement sur le sol, cet effet a sa cause suffisante dans la nature et le poids même de la pierre et il n'y a pas à chercher d'explication ailleurs. Que cette pierre vienne à tomber du sommet d'une montagne et, dans sa chute, en heurte une autre qui la fasse voler en éclats, c'est l'effet du hasard, c'est-à-dire de la rencontre de deux choses qui existaient et agissaient séparément et indépendamment l'une de l'autre, et qui étant venues à se croiser, l'ont engendré. On appelle donc *hasard* la rencontre de plusieurs causes indépendantes qui, en suivant chacune leur route, viennent à se combiner. Dans leur rencontre se produit un choc et arrive un résultat qui est appelé effet du hasard. Il s'explique par la combinaison des actions et réactions des causes concurrentes, il est toujours exceptionnel et rare. Mais si, au lieu d'avoir des éclats informes d'un bloc de pierre, je trouve au pied de la montagne des morceaux réguliers d'un marbre poli et géométriquement taillé, je dirai que la cause de cette forme ne peut être cherchée ni dans la nature, ni dans les propriétés de cette pierre, ni dans sa rencontre avec d'autres roches : l'effet serait disproportionné à la cause ; il n'y aurait plus l'équation nécessaire entre le principe et le résultat ; la cause serait inférieure à l'effet sorti d'elle, ce qui est inadmissible. Il faut donc chercher en dehors de la pierre et du hasard une cause adéquate. Elle sera dans l'action d'un ouvrier intelligent qui aura taillé la pierre suivant une idée préconçue. Si, au lieu d'être taillée en simple cube régulier, la pierre est façonnée en une superbe statue très expressive, il me faudra à plus forte raison chercher, en dehors du hasard, l'explication de sa forme artistique et de son symbolisme émouvant. Les instruments eux-mêmes ne suffiront pas à m'en rendre compte. Ici je découvrirai l'action de la scie, là celle du ciseau, ailleurs celle du polissoir, mais ni la scie, ni le ciseau, ni le polissoir ne justifient l'ensemble, il faut au-dessus d'eux une idée qui les inspire, les combine et les guide. Ceci revient à dire que, quand, dans un effet, il y a une régularité parfaite, une coïncidence constante, quand entre la multiplicité des phénomènes il y a un ordre certain, il faut chercher non seulement la cause des faits, mais encore celle de leur régularité, de leur constance, de leur symétrie. Or cette cause est nécessairement l'idée, la pensée. A la source de toute multiplicité harmonique et ordonnée, il y a une intelligence, une idée, on l'appelle *cause exemplaire*. Elle est exemplaire puisqu'elle est le type, l'exemple dont l'agent s'inspire et sur lequel il modèle son œuvre.

Or cette cause exemplaire existe de par le monde, car non seulement l'univers a un ordre admirable et dans son ensemble, manifesté par cette loi de l'attraction universelle qui soumet depuis les astres jusqu'aux atomes, et dans la forte harmonie de ses applications constantes, mais encore la nature a imposé à chaque règne un ordre intime et merveilleux. « Rien de plus délicat (que les cristaux), de plus harmonieux, de plus coquet. Une géométrie sévère, en donnant aux angles une constance invariable pour les mêmes espèces, trace les facettes et en arrête les contours, mais elle le fait toujours avec un goût exquis. Les artistes les plus renommés pourraient, là comme ailleurs, s'instruire à l'école de la nature. Ces cristaux groupés entre eux par sa main invisible, dessinent des étoiles, des croix, des fleurs, des arborescences d'une élégance merveilleuse ; tandis que chacun d'eux, pris à part, possède une physionomie spéciale, indice de sa constitution intime, comme les traits du visage chez une personne sont un signe certain de son caractère

particulier. » Ortolan, *Vie et matière*, c. III, § 3, Paris, 1898, p. 39. S'il s'agit des vivants, il nous suffira d'invoquer la célèbre loi des corrélations organiques formulée par Cuvier en ces termes : « Tout être organisé forme un ensemble, un système clos, dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque, » et Cuvier l'expliquait ainsi : « Jamais une dent tranchante et propre à découper la chair ne coexistera dans la même espèce avec un pied enveloppé de corne qui ne peut que soutenir l'animal, et avec lequel il ne peut saisir sa proie. De là la règle que tout animal à sabot est herbivore et les règles encore plus détaillées qui ne sont que des corollaires de la première, que des sabots aux pieds indiquent des dents molaires à couronnes plates, un canal alimentaire très long, un estomac ample ou multiplié et un grand nombre de rapports du même genre. » Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, 1re leçon, a. 4, t. I, cité par Janet, *Les causes finales*, l. I, c. I, Paris, 1876, p. 64. Et Cuvier ailleurs dit encore : « Ainsi les intestins sont en rapport avec les mâchoires, les mâchoires avec les griffes, les griffes avec les dents, avec les organes du mouvement, et l'organe de l'intelligence. » *Discours sur les révolutions du globe*, cité par P. Janet, *ibid.* Cf. Milne Edwards, *Zoologie*, Paris, 1855, p. 278. L'existence de cet ordre particulier à chaque être, et de cet ordre général du monde appelle à sa source l'existence des idées, c'est-à-dire de la cause exemplaire.

IV. EXISTENCE DE LA CAUSE FINALE. — Il y a, dans le monde, une autre causalité encore, et que l'observation impartiale des faits nous dénonce. A nous en tenir au seul fait de la vie, si nous ne savons pas toujours *pourquoi* il y a de la vie, pourquoi il y a des êtres vivants, nous découvrons du moins pourquoi telle forme de vie, telle fonction, tel organe existent. L'anatomie nous en donne maintes preuves. Elle nous montre d'abord une adaptation évidente des organes de la vie à de certaines fonctions : « Est-il possible de nier que l'œil ne soit affecté à la vision? Ce serait tomber dans un excès fantastique d'absurdité que de supposer qu'il n'y a pas un rapport de cause à effet entre l'œil et la vision. Ce n'est pas par hasard que l'œil voit... Nous avons pris l'œil comme exemple : mais nous aurions aussi bien pu prendre tout autre organe : l'oreille par exemple, ou le cœur, ou l'estomac, ou le cerveau, ou les muscles. Qui donc pourrait empêcher le physiologiste de prétendre que l'oreille a été faite pour entendre, le cœur pour lancer le sang dans les parties, l'estomac pour digérer, le cerveau pour sentir et percevoir, les muscles pour produire du mouvement? L'adaptation de l'organe à la fonction est tellement parfaite que la conclusion s'impose d'une adaptation non fortuite, mais voulue. » Richet, *Le problème des causes finales*, c. I, Paris, 1903, p. 6, 7. La physiologie n'est pas moins explicite et « nous montre une extraordinaire complexité dans le jeu des parties. Par exemple, pour entrer dans le détail, lorsqu'un corps étranger irritant vient toucher la muqueuse laryngée, cette excitation des nerfs laryngés va aussitôt, par un réflexe d'arrêt, provoquer la toux et suspendre l'inspiration. Est-ce que le physiologiste qui enseigne et étudie la physiologie n'a pas le droit, et même le devoir, d'indiquer que cette toux réflexe n'est pas sans cause? Au contraire, il doit hardiment proclamer que cette toux réflexe a une cause finale, et une cause finale qui paraît bien évidente. Il faut que l'objet étranger soit expulsé au moyen d'une expiration violente, il faut que si cette expiration est sans effet, la respiration s'arrête, afin qu'une inspiration nouvelle ne fasse pas descendre profondément dans les bronches l'objet offensif. Je pourrais citer une centaine d'exemples analogues, et plus encore, peut-être, car la physiologie tout entière n'est guère que la méthodique explication de ces divers mécanismes protecteurs ». Richet, *op. cit.*, p. 8, 9. Ces phénomènes montrent que le vivant est construit *pour vivre* et pour réaliser au mieux en lui l'acte de la vie et combattre tout ce qui s'y oppose. Si du détail on passe à l'ensemble, si de l'individu on passe à l'espèce, on est amené aux mêmes constatations. « Voici, par exemple, l'instinct de la reproduction, dont la force est prodigieuse, qui détermine les actes de quantité d'êtres avec une énergie sauvage que rien n'arrête. Dira-t-on que cet instinct de reproduction n'a pas une utilité, un but. Cet instinct irrésistible est absolument nécessaire à la vie de l'espèce, et on ne comprendrait pas la prolongation de la vie à la surface de la terre si cet instinct venait à faire défaut. La vie terrestre alors est-elle une conséquence ou un but? C'est là le seul point litigieux entre les partisans et les adversaires des causes finales. Les uns diront que la vie persiste parce qu'il y a un instinct et des fonctions de reproduction; les autres diront qu'il y a un instinct et des fonctions de reproduction parce que la vie existe. Pour moi, en voyant les moyens, à la fois minutieux et puissants, que la nature a mis en œuvre pour assurer la perpétuité de l'espèce, je ne peux pas supposer que ces extraordinaires et compliqués mécanismes, d'une harmonie prodigieuse, soient l'effet du hasard. J'y vois là une volonté très arrêtée, comme un *parti pris*, en vue d'un résultat. » Richet, *op. cit.*, p. 12, 13. Nous venons de dire des faits. « Or est-il permis d'aller plus loin? Devons-nous à ce point nous désintéresser de toute théorie, qu'après avoir constaté d'une part l'adaptation des organes et des fonctions à la vie de chaque être, d'autre part l'effort immense de tous les êtres vers la vie, et partout l'amour de la vie réalisé par la perfection des moyens de défense vitale, pouvons-nous, dis-je, rester sur cette simple constatation et nous est-il interdit d'aller plus loin? Ne devons-nous pas admettre une tendance à vivre, une sorte de finalité première qui est la vie? Renoncer à cette cause finale première, ce serait s'imposer une mutilation dans la pensée. » Richet, *op. cit.*, p. 19, 20. Cette idée de la finalité s'impose tellement que nous l'affirmons même quand nous ne pouvons en préciser l'application. « Chaque fois que le physiologiste ou le biologiste étudient une fonction nouvelle, immédiatement ils en trouvent l'adaptation à la vie de l'être; et ils sont même tellement inféodés à cette notion de l'utilité qu'ils ne pourraient pas raisonner autrement. Supposons qu'un anatomiste découvre chez les ascidies un nouvel organe sensoriel; aussitôt il supposera que cet organe a une fonction, que cette fonction sert à l'ascidie pour protéger l'individu ou l'espèce, et il lui paraîtra mille fois absurde d'admettre que cet organe est inutile, que cette fonction est inutile, tant la notion de finalité, qu'il l'avoue ou non, s'impose à son esprit. Même s'il n'arrive pas tout de suite à élucider quel est le rôle précis de ce nouvel organe, il va résolument chercher à le déterminer, et il ne s'arrêtera dans sa recherche qu'après avoir trouvé, étant persuadé que cette recherche sera fructueuse et aboutira... Ainsi la finalité domine la physiologie et la biologie générales. » Richet, *op. cit.*, p. 135, 136.

On trouve dans la matière minérale une tendance analogue, non pas à vivre puisqu'elle est privée de vie, mais à prendre toujours l'état de la plus grande stabilité. La chimie montre en effet que les combinaisons préférées de la nature sont celles dont les produits sont plus stables, la physique et la cristallographie enseignent que chaque corps obéit, dans ses tendances, à la loi de la stabilité d'équilibre.

Il y a donc des causes finales dans le monde. Elles causent, mais à leur façon, et avant d'être. Elles sont des effets-causes. La vision pour laquelle l'œil est construit est à la fois l'effet et la cause de l'œil; c'est l'œil qui la produit, mais elle influe d'avance sur la construction de l'œil, elle est en quelque sorte la cause de sa propre cause. Or comme elle ne peut l'être en tant

qu'existante, elle doit l'être en tant que prévue et voulue, et ici encore l'existence des causes finales nous prouve chez la cause première du monde, l'existence de la volonté. Il y a prévision (cause exemplaire), et volition du but (cause finale). Nous trouvons la causalité finale toutes les fois qu'un phénomène est produit à cause de l'avenir et prédéterminé par lui.

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure qu'il y a plusieurs genres de causalité, mais que tous se rencontrent dans un caractère commun qui peut servir à leur définition et qu'Aristote exprime ainsi : « Un premier terme d'où procède, soit l'être, c'est-à-dire la quiddité, soit le devenir, soit la connaissance d'une chose. » Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἐστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. *Metaph.*, l. IV, c. I.

La dernière expression s'applique aux causes logiques ou principes scientifiques dont nous n'avons pas à parler ici. La première concerne la cause matérielle et la cause formelle, causes internes constitutives de la quiddité ou essence, la seconde convient surtout à la cause efficiente, à la cause finale et même à la cause exemplaire, causes externes qui déterminent le devenir.

V. APPLICATIONS THÉOLOGIQUES. — L'existence des causes matérielle et formelle, des causes efficiente, finale et exemplaire, est de la plus haute gravité en théologie où la plupart des polémiques du côté orthodoxe consistent à rétablir la notion de causalité, et à fixer le rôle de chacune des causes. Suivant que la causalité productrice du monde est considérée comme immanente ou extérieure, la théologie est panthéiste ou orthodoxe; le pancosmisme met en danger la doctrine théologique par sa confusion des causes matérielle et formelle; le fatalisme s'appuie surtout sur une fausse intelligence de la causalité exemplaire; l'amoralisme sur la négation des causes finales; le matérialisme sur la suppression des causes efficientes supérieures; l'arianisme introduisait dans la Trinité la causalité au lieu de l'action mystérieuse et immanente de la génération divine; l'occasionnalisme supprime toute causalité finie, l'agnosticisme rompt le lien qui rattache la cause à l'effet et qui permet au raisonnement d'aller de l'un à l'autre.

II. ÉTUDE SYNTHÉTIQUE. — 1° Nature de la cause matérielle; 2° Nature de la cause formelle; 3° Nature de la cause efficiente; 4° Principe de causalité; 5° Nature de la cause exemplaire; 6° Nature de la cause finale.

I. NATURE DE LA CAUSE MATÉRIELLE. — 1° La philosophie et la théologie scolastiques distinguent la matière *première* et la matière *seconde*. Celle-ci est la substance corporelle ou même immatérielle toute constituée, servant de substratum et de terrain à des modifications accidentelles. L'homme vivant et complet dans sa nature d'homme, est, par le baptême, élevé à l'ordre surnaturel, il reçoit la grâce et tout l'être surnaturel qui fait le chrétien; une faute grave le jette en déchéance, bientôt il se repent, est absous de son péché, puis retombe, se relève. Ces alternatives de chutes et de relèvements ont l'homme pour théâtre; il est le substratum qui subit ces transformations morales, il est matière seconde de changements surnaturels. On explique plus communément cette doctrine par l'exemple de la statue. Un marbre est tiré d'une carrière; l'ouvrier s'en empare. Sera-t-il dieu, table ou cuvette? Il sera dieu et représentera Jupiter ou Apollon. Le marbre est la matière seconde qui reçoit une modification accidentelle, une figure qui détermine sa forme, mais n'atteint pas sa substance.

2° Quand, au contraire, la substance est atteinte, qu'à une nature en succède une autre, le résidu, ce qui persiste sous les transformations substantielles, se nomme matière première. Il importe de distinguer au moins logiquement deux états de la matière première : ou elle se présente revêtue de virtualités et de déterminations sourdes qui l'enchaînent dans une certaine mesure, ou elle se conçoit absolument nue et pure de tout alliage. La matière de chair morte qui devient aliment ou qui se corrompt peut devenir un certain nombre de substances, mais elle est incapable de constituer toute substance : elle fait partie d'un cercle fermé, d'où elle ne peut sortir; il y a une série fixe de substances auxquelles elle peut appartenir, jamais elle n'entrera dans une nature étrangère à cette série. Cela vient de ce qu'elle n'est pas exempte de toute détermination, de toute actuation; quand elle passe d'une substance à une autre, elle se sépare bien du principe spécifique de la première substance, mais elle en garde quelque virtualité, il y a en elle des traces de ce qu'elle a été, et ces restes d'existences antérieures lui imposent ses transformations futures, ils la déterminent à devenir ceci et non cela. En devenant de l'eau l'oxygène perd sa nature d'oxygène, l'hydrogène perd sa nature d'hydrogène, mais la matière de l'un et de l'autre garde quelque chose, quelque détermination, quelque impulsion, que la nature d'hydrogène et d'oxygène a laissée en elle et qui l'amène à composer de l'eau. Si, au contraire, nous recourons à l'abstraction, nous pouvons nous représenter une matière dépourvue non seulement de toute nature spécifique, et qui n'est ni minéral, ni métal, ni végétal, ni animal, ni homme, mais encore dépouillée de toute virtualité émanant de ces natures spécifiques, matière indifférente à tout état substantiel, pouvant être tout corps et n'en étant aucun. Nous possédons alors la matière première pure. Les déterminations qui viennent s'ajouter à elle pour la faire entrer dans telle ou telle série, dans telle ou telle nature, sont des formes substantielles. Sans doute la matière première n'est jamais sans une forme substantielle, comme le marbre n'est jamais sans une figure extérieure, mais elle n'en est pas moins distincte comme le marbre n'est pas identifié avec la figure qui l'accompagne. De même que la matière première n'est jamais réalisée sans une forme substantielle, ainsi dans ses migrations successives n'apparaît-elle jamais sans les déterminations virtuelles dont nous avons parlé, héritage des formes antérieures qui prépare et amène les états postérieurs. On ne réduit pas, par des forces naturelles, la matière première à l'état de puissance absolument pure. Cf. Chollet, *De la notion d'ordre*, c. II, n. 48, Paris, s. d., p. 49.

3° Cette distinction est nécessaire pour marquer la différence qui sépare les changements substantiels *naturels* des changements substantiels *miraculeux*. Les premiers sont liés par les virtualités et enfermés dans un cercle. L'eau décomposée donne nécessairement une quantité déterminée d'hydrogène et d'oxygène, et ne peut se résoudre en d'autres substances. Les changements miraculeux sont indépendants de la loi des virtualités. A Cana, sur l'ordre de Jésus, l'eau se change en vin : la matière première est dépouillée non seulement de la forme substantielle d'eau, mais encore de l'héritage de virtualités que celle-ci laisse d'ordinaire après elle, et à la façon d'une matière absolument pure, est prête à devenir, par la volonté du Sauveur, toute substance corporelle; elle se change en vin comme elle aurait pu se transmuer en sang, ou en un liquide quelconque.

4° Irons-nous plus loin et invoquerons-nous la *transsubstantiation?* Ici le miracle révèle une opération plus profonde encore de la divinité. Si nous en croyons l'Ange de l'École, ce n'est plus la matière première du pain et du vin qui, restant elle-même, se dépouille de la forme substantielle du pain et de la forme substantielle du vin pour revêtir à la place la forme substantielle du corps et la forme substantielle du sang du Christ, mais le changement atteint simultanément la matière et la forme. Il a pour base l'*être* lui-même, *id quod est entitatis*, dit l'Ange de l'École, l'être qui est commun au

pain et au corps du Christ, l'être qui est commun au vin et au sang du Sauveur. L'être de la matière première du pain se dépouille des différences qui le distinguent de l'être de la matière première du corps du Christ, l'être de la forme substantielle du pain se dépouille des différences qui le distinguent de l'être de la forme substantielle du corps du Christ, et les différences étant ainsi éliminées, il ne reste rien que de commun, et cet élément qui n'est ni la matière première ni la forme du pain, mais l'être des deux, se transsubstantie en l'être de la matière et de la forme, c'est-à-dire du corps du Christ. *Virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam; sed virtute agentis infiniti (quod habet actionem in totum ens), potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod est entitatis in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab altero distinguebatur. Sum. theol.*, IIIª, q. LXXV, a. 4, ad 3um. Pareil mystère s'accomplit entre le vin eucharistique et le sang rédempteur. Ce miracle révèle donc une passivité spéciale de la matière première, passivité qui s'appelle la puissance obédientielle (voir ce mot), et qui en éclaire par suite le concept et le rôle théologique. Cf. Chollet, *Theses theologicæ ad prolytatus gradum obtinendum*, th. XXV, Lille, 1889, p. 76.

5° Si nous cherchons *en quoi consiste la causalité de la matière* et jusqu'où elle s'étend, sur le premier point la philosophie nous répond que la matière est cause interne, c'est-à-dire qu'elle concourt à l'être des substances corporelles à la façon d'un élément constitutif, et cela en passant par trois étapes successives : 1. elle reçoit la forme, en quoi Jean de Saint-Thomas, *Phil. nat.*, part. I, q. XI, a. 1, a raison de lui attribuer un rôle *réceptif*; 2. elle est unie à la forme, ce qui lui fait donner par Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XIII, sect. IX, n. 9, un rôle *unitif*; 3. unie à la forme, elle constitue le composé ou la substance corporelle. Elle est donc doublement cause, elle l'est de la forme substantielle qui ne peut exister qu'en elle : *Materia est causa formæ in quantum forma non est nisi in materia*, S. Thomas, *Opusc. de principiis naturæ*; elle l'est du composé dont elle est un des éléments constitutifs. C'est donc par sa présence et sa réalité, et non par une activité quelconque, qu'elle cause.

6° On comprend dès lors *jusqu'où s'étend* l'empire de la cause matérielle. Il ne dépasse pas les bornes du monde corporel. Cependant la théologie se demande s'il y a une cause matérielle des anges, et saint Thomas répond que, selon toute probabilité, il n'y a pas de matière dans les anges, et que, si, contrairement à toute vraisemblance, il y en avait une, elle ne pourrait aucunement être pareille à celle qui entre dans la composition des corps : *Relinquitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem. De substantiis separatis*, c. VII. Rapprocher cette thèse de la théorie de la *materia primo prima* de Scot, voir Ame, t. I, col. 1028.

II. NATURE DE LA CAUSE FORMELLE. — 1° La cause formelle présente elle aussi quelques distinctions correspondant à celles de la cause matérielle. A la matière seconde correspond la forme *accidentelle*, c'est-à-dire toute détermination secondaire qui s'ajoute à une substance pour la compléter et la parfaire. Forme accidentelle que la figure donnée au marbre par le statuaire. Le marbre existait déjà et c'est dans sa substance préexistante que vient se surajouter la détermination spéciale de telle ou telle figure. A la matière première correspond la forme *substantielle* qui s'unit à elle pour constituer primitivement une substance. Forme substantielle que l'âme qui s'allie au corps pour faire avec lui un composé humain, un homme. Les philosophes de l'Ecole ont longtemps discuté la question de savoir si, dans un même individu, il peut y avoir *plusieurs formes* substantielles; si, par exemple, dans l'homme, il n'y a pas une forme de corporéité qui le fait être corps, une âme végétative qui lui donne la vie, une âme sensitive qui lui apporte la faculté de sentir, une âme intellective qui le rend homme et capable de jouir de l'esprit et de la liberté. Le premier, saint Thomas, défendit résolument la thèse de l'unité des formes, qui fut par beaucoup considérée d'abord comme averroïste et dangereuse, et fit ensuite si bien son chemin qu'elle est devenue une des affirmations les plus courantes de la théologie, et que le pape Pie IX écrivait à ce sujet à l'évêque de Breslau, le 30 avril 1860 : *Considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem, maxime cum Ecclesiæ dogmate ita videri cunjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.* Cf. Ame, t. I, col. 1027.

2° S'il n'y a qu'une forme substantielle dans chaque individu, il y existe une grande *multiplicité de formes* ou de déterminations *accidentelles*, et entre celles-ci, il y a un *ordre* naturel et nécessaire. Par exemple, dans l'homme, il y a une réalité, un acte, par lequel il parle, et exprime une idée; il y a une autre réalité, un autre acte par lequel il conçoit cette idée, une autre réalité qui s'appelle l'intelligence, par laquelle il *peut* concevoir cette idée; a force de considérer souvent les mêmes objets, il acquiert dans son intelligence l'habitude de cette considération. Il a puisé ses idées dans la vie du monde extérieur que lui ont révélé des sensations et des sens multiples. Il y a aussi en lui-même une âme par laquelle il *est*, par laquelle il est homme. Or il est manifeste que la parole inspirée par l'idée la suppose, que l'idée suppose le pouvoir de l'émettre, et crée, par sa répétition, l'habitude correspondante. L'idée suppose encore la vie sensible, et tous ces phénomènes supposent l'âme qui est la première réalité, l'acte premier en nous. Acte premier, l'âme est donc la forme substantielle. Tous les autres actes sont seconds, constituent des formes accidentelles, concourent à développer, à grandir l'être et la vie de l'âme, à exercer son activité, et gardent entre eux, ainsi que nous l'avons dit, un ordre de priorité : les facultés précédant les habitudes, les habitudes procédant de certains actes et engendrant ensuite des actes meilleurs, les actes étant les derniers fruits de cette végétation de substance et de vie. Les actes de la vie organique précèdent ceux de la vie sensible, et ceux-ci précèdent à leur tour ceux de la vie intellectuelle, et, dans la vie intellectuelle, la lumière de l'intelligence marche avant les décisions du vouloir qu'elle éclaire et qu'elle sollicite. Cette constatation de l'ordre interne des facultés et des parties de l'homme est essentielle pour la théorie de la concupiscence. Voir ce mot.

3° A l'ordre interne des formes, il faut joindre la hiérarchie qui est leur *ordre extérieur* et le lien qui unit les différentes formes substantielles. Dans cette hiérarchie on rencontre d'abord une catégorie inférieure de substances corporelles et qui renferme plusieurs degrés : au-dessous, les natures purement corporelles, substances de minéraux ou de métaux, domaine de la mécanique, de la physique et de la chimie. A ce degré la forme est comme ensevelie dans la matière, emprisonnée par elle, lui donnant l'être et la détermination spécifique, mais ne pouvant, dans chacune de ses opérations, s'affranchir de son esclavage. Montons d'un degré : là habite la vie. Dans les végétaux la matière est déjà dominée par la forme qui lui commande, qui, principe d'action immanente, l'assouplit et la mène. Cette supériorité de la

forme sur la matière s'accuse encore davantage au degré supérieur qui est celui de la vie sensible et qui renferme les animaux. Ici, l'activité vitale commence à s'affranchir de la matière et fait subir aux objets qu'elle saisit une sorte d'immatérialisation, de dépouillement de leur écorce matérielle, qui, selon saint Thomas, mérite à la connaissance sensible le nom d'opération « en quelque manière spirituelle ». Passons immédiatement au degré supérieur. La vie humaine présente les qualités des degrés inférieurs et leur ajoute cette élévation au-dessus de la matière qui fait que l'âme de l'homme est intermédiaire entre cette catégorie et celle des esprits purs; qu'elle appartient à l'une par son union à un corps, et à l'autre par son être spirituel et subsistant. Corps inorganiques, végétaux, animaux, hommes, voilà donc la composition de la dernière catégorie des substances. Dans les degrés inférieurs, la matière domine; aux degrés supérieurs, l'âme l'emporte; la différence de proportion entre le principe actif, âme ou simple forme substantielle, et le principe passif, matière première, crée la distinction des degrés et leurs rapports. Il y a encore ce que la philosophie appelle les formes subsistantes, et ce que la théologie nomme les anges. En ces substances, pas de matière, mais une forme simple, spirituelle, immortelle, mêlée cependant de puissance et d'acte. Enfin, tout au-dessus, « Dieu, le premier des êtres, est acte pur sans mélange de puissance, parce qu'il ne peut pas ne pas être; substance sans accidents, parce que ses perfections ne sont autres que lui-même. Dieu, esprit au-dessus de tous les esprits, est aussi la forme par excellence; on l'appelle parfois *la forme des formes.* » Mgr de la Bouillerie, *L'homme,* Paris, 1879, p. 10.

4° La forme est *cause.* La forme subsistante est cause interne constitutive à elle seule de l'être substantiel, elle lui donne l'acte premier et la détermination spécifique. La forme substantielle corporelle s'unit à la matière; en s'ajoutant à elle, constitue le composé; du même coup elle cause celui-ci et permet à la matière première d'exister. De même que la matière première exerce sa causalité sur la forme et le composé, à son tour la forme exerce sa causalité à elle sur la matière et le composé. Dans le composé, la matière première est principe de *multiplicité.* Grâce à elle l'espèce peut compter plusieurs individus, et l'individu plusieurs parties. La forme est source d'*unité,* elle donne à la multiplicité des parties le lien qui les soude en l'unité individuelle, elle donne aux multiples individus la ressemblance et l'unité spécifique. A cette théorie peut se ramener cette affirmation de saint Thomas que la matière et la forme, considérées séparément sont infinies, unies l'une à l'autre se limitent réciproquement. Cf. Chollet, *De la notion d'ordre,* p. 52.

5° L'hérésie, qui s'insinue partout, a faussé la notion de matière et de forme par le panthéisme incomplet de David de Dinant et d'Amaury de Bène. Voir ces mots. Pour le premier, une matière identique se trouve au fond des êtres, et elle est Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 8. Pour le second, Dieu est la forme et l'essence de toute créature et l'être de toute chose. Les deux furent condamnés par le concile de Paris de 1210. Amaury fut encore anathématisé par le IVe concile de Latran en 1215. Denzinger, *Enchiridion,* n. 359. Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* l. III, n. 237, Louvain, Paris, Bruxelles, 1900, p. 224-225.

6° La matière première n'est objet direct ni d'*imagination,* ni d'*intelligence.* L'imagination conserve ou combine les images des objets perçus par les sens. La matière première n'étant jamais isolée, ni perçue en elle-même par les sens, ne saurait être contenue dans aucune image. L'intelligence humaine a pour objet direct et immédiat la nature des choses corporelles, c'est-à-dire des composés de matière et de forme; en outre, comme toute faculté, elle ne peut être impressionnée et informée que par des choses en acte. La matière première qui est essentiellement puissance, qui n'est pas le composé substantiel, ne peut donc être objet direct de l'intelligence. Afin de la comprendre et d'en disserter, l'imagination doit recourir au procédé d'*analogie.* Elle se base sur les rapports de la matière seconde avec les formes accidentelles pour déterminer les relations de la matière première avec la forme substantielle; l'intelligence, qui ne saisit que les choses en acte, utilise le moyen des *négations* et, suivant le précepte d'Aristote, *Met.,* VII, 3, définit la matière : *nec quid, nec quantum, nec ullum eorum quibus ens determinatur.* Λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. La forme substantielle elle-même n'est pas saisie immédiatement par les sens, ni par l'imagination. Cela est évident pour les formes séparées, entièrement immatérielles. Cela est certain pour les formes corporelles, parce que, ainsi que nous l'avons dit, les sens et l'imagination ne perçoivent que le composé, et encore seulement le composé qui agit sur eux ; par conséquent ils perçoivent l'action, non la nature du composé. L'intelligence qui façonne ses idées par une abstraction exercée sur les objets sensibles, n'arrive que par le *raisonnement* à *déduire* des propriétés des corps leur nature et l'existence de la forme substantielle. C'est la nécessité et la difficulté de cette déduction qui ont, suivant saint Thomas, empêché les premiers philosophes grecs de s'élever jusqu'à la connaissance de la spiritualité de l'âme et des formes séparées.

III. NATURE DE LA CAUSE EFFICIENTE. — 1° La cause efficiente est un principe qui, par son action réelle et physique, produit un être distinct de lui. Tandis que la cause matérielle et la cause formelle *constituent,* par leur *présence* intime et leur *union,* la cause efficiente *produit* au dehors d'elle et par son *action.* Cette action est réelle et physique, et non pas un attrait ou une lumière à la façon de la cause finale ou de la cause exemplaire. La cause efficiente s'appelle aussi *agent,* précisément parce que sa causalité se manifeste par l'action.

2° La cause efficiente se divise de diverses façons, suivant les multiples aspects sous lesquels on la considère. — 1. Elle est *cause première* ou *cause seconde.* Les créatures, en effet, sont incapables d'agir seules, elles ne peuvent se conduire elles-mêmes de l'état de pure possibilité à l'état d'existence, ce qui n'est pas ne peut se donner l'être. Quand, une fois, elles ont été créées, elles sont douées, par le fait de la création et par l'exigence de leur nature, de facultés ou pouvoirs d'agir, de propriétés ou forces actives. Celles-ci sont bien des *pouvoirs;* elles peuvent agir, mais pour les faire passer à l'*exercice* de ce pouvoir, il leur faut une excitation, une motion. Tout être créé appelle donc un moteur qui le produise et qui l'actionne, et comme il ne peut être question de remonter à l'infini du mobile à un moteur mû à son tour par un autre moteur, il faut s'arrêter définitivement à un moteur premier non mû et donc immobile, qui meut toute la série des êtres et qui n'est mû par personne. Ce premier moteur s'appelle la cause première; les créatures qui ont toujours la collaboration de la cause première mêlée à leur action s'appellent causes secondes. *Nulla res per seipsam moveat vel agit, nisi sit movens non motum... Et quia natura inferior agens non agit nisi mota... et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.* S. Thomas, *De potentia,* q. III, a. 7. Dieu est donc le principe de toute action, parce qu'à tout agent il donne par la création le pouvoir d'agir, qu'il le lui conserve, qu'il l'applique à l'action et collabore avec lui à la façon dont la cause principale collabore avec la cause

instrumentale qu'elle dirige. *Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In quatibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est communc omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causæ quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cælestis; nec aliquid agit in esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.* S. Thomas, *ibid.* — A cette distinction de cause première et de cause seconde se ramène toute la discussion théologique relative à la nécessité et à la nature de la motion divine dans la causalité créée et en particulier dans l'action libre de l'homme. Cf. P. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, c. I, Paris, 1886; Lepidi, *Opuscules philosophiques*, 1re série, Paris, 1899.

La cause première est essentiellement agissante et en acte. La cause seconde, par le fait qu'elle ne se suffit pas à elle-même et qu'il lui faut des concours, peut être envisagée dans trois états : en elle-même en tant que douée d'un pouvoir d'agir qu'elle n'exerce pas, faute de concours requis, elle est alors cause *in actu primo remoto;* puis entièrement équipée, et munie de tous les concours indispensables, elle est cause *in actu primo proximo;* prise au moment où l'effet jaillit d'elle et dans l'exercice même de l'action, elle est cause *in actu secundo*.

La cause seconde ne produit que des *mouvements* ou changements, d'où la corrélation essentielle établie par la philosophie scolastique entre la théorie du mouvement et celle de l'action. Quelle que soit l'action exercée par une cause seconde, celle-ci suppose toujours un sujet auquel elle applique son énergie et qu'elle fait passer d'un état à un autre. Or le mouvement est, par définition, le passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire l'acquisition d'une situation nouvelle par un sujet qui pouvait l'avoir, mais ne l'avait pas. Cette vérité se manifeste à tous les étages des êtres, depuis les réactions chimiques où s'opèrent des changements et donc des mouvements substantiels, jusqu'aux phénomènes vitaux dont le caractère commun est l'assimilation organique ou mentale, et par conséquent une transformation de l'assimilé en le vivant qui l'attire à soi et se l'assimile. Ce principe a sa raison métaphysique dans cette théorie de l'École que tout agent fini, étant composé d'acte et de puissance, n'est agissant que par une portion de son être, ne peut transformer que des portions d'être et présuppose dans le patient un élément passif qui reste immobile et un élément ou acte qui change : ce qui est la définition même du mouvement. La cause première, toute en acte, atteint dans son action le fond de l'être; aussi son propre est de pouvoir créer (voir CRÉATION), c'est-à-dire tirer du néant une substance totale, produire de toutes pièces une nature finie.

2. On distingue encore, si l'on considère l'agent *dans ses rapports avec les autres causes supérieures ou inférieures*, la cause *principale* et la cause *instrumentale*. La première agit par sa propre activité et pour son compte, comme le peintre, la seconde agit pour le compte d'un autre, comme le pinceau : elle en reçoit une impulsion qui, en l'utilisant dans la sphère de son activité propre, la dirige vers des résultats supérieurs à ceux auxquels elle pouvait prétendre seule. Les causes secondes sont toujours instrumentales par rapport à la cause première. C'est pour cela qu'elles peuvent être ordonnées à la gloire de Dieu (voir ce mot), qui est une fin supérieure. Par rapport à des agents inférieurs elles peuvent être et elles sont des causes secondes principales. Cf. S. Thomas, *De pot.*, q. III, a. 7, ad 7um; *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 4, sol. 2; *De verit.*, q. XXVII, a. 4.

3. Si on considère l'*application de l'agent au patient*, c'est-à-dire de celui qui agit à celui qui reçoit son action, la cause est *immédiate* et *prochaine* ou *médiate* et *éloignée*, suivant qu'elle produit elle-même le résultat ou qu'elle y aboutit par le moyen d'autres agents intermédiaires. Le conseiller d'un meurtre en est la cause éloignée, l'exécuteur en est la cause prochaine. Cette distinction est indispensable pour déterminer en morale les degrés de responsabilité.

4. Si on considère le *mode d'action* exercée par la cause, celle-ci est *nécessaire* ou *libre :* nécessaire quand la cause est déterminée par sa nature intime ou par la contrainte et la violence extérieure à agir d'une seule façon; libre quand la cause est, de par sa nature et de par les circonstances, indéterminée à agir ou à ne pas agir, à agir d'une façon ou de l'autre. Cette cause doit donc, avant d'agir, choisir et se déterminer elle-même. L'homme d'ordinaire aspire nécessairement vers le bien absolu et librement vers les biens particuliers. Cette distinction permet de fixer les limites de la vie morale et de la responsabilité humaine.

5. Si on considère le *mode d'influence* de la cause, elle est *physique* ou *morale :* morale quand elle s'adresse à une volonté, la sollicite et l'incline; physique quand elle produit sur un être quelconque, par sa vertu propre et nécessitante, une action déterminée. Les théologiens s'inspirent de cette distinction pour rechercher de quelle façon, physique ou morale, les sacrements causent la grâce dans les âmes.

6. Si on envisage la *somme des résultats*, la cause est *partielle* ou *totale* suivant qu'elle produit seulement une part des résultats ou la totalité. Les questions de coopération et de restitution en morale relèvent de cette distinction.

7. Si on considère la *qualité des résultats*, la cause est *univoque* ou *analogue*, suivant qu'elle produit des effets spécifiquement ou partiellement pareils à elle. L'artiste est cause univoque de ses fils et cause analogue de ses tableaux. Il est important de distinguer ces deux genres de causalité et de n'attribuer que la seconde à Dieu; les créatures n'ayant pas et ne pouvant pas avoir de similitude totale de perfection et de nature avec le créateur.

8. Enfin, si on considère le *lieu des résultats*, la cause est *immanente* ou *extérieure*, suivant que la nature agissante opère en elle-même et sur elle-même ou projette ses effets au dehors. L'âme est cause immanente de l'idée et du vouloir. Toute la controverse du panthéisme repose sur le point de savoir si Dieu est cause immanente ou extérieure et transcendante du monde.

3° Il *existe* dans le monde des causes efficientes. Nous ne rappellerons pas la preuve du *consentement universel* dans lequel tous les hommes se rencontrent pour affirmer la causalité, désigner certaines causes, en chercher d'inconnues, et attester leur existence même quand elles ne peuvent être explicitement déterminées. Au consentement universel, il faut joindre cette *curiosité native* de l'homme, qui, dès sa plus tendre enfance, sait sans hésiter que tout a une cause, et se plaît à demander le pourquoi de tout à ses parents et à ses maîtres.

Nous noterons aussi en passant, que si des philosophes ont révoqué en doute l'existence des causes efficientes, ils ne l'ont fait qu'au nom d'une philosophie subjectiviste

ou d'un positivisme dont les principes sont erronés par ailleurs, et, en s'évanouissant, laissent s'écrouler l'édifice de négations construit sur eux. Qu'il y ait des causes efficientes, deux témoins l'attestent avec certitude.

1. C'est la *conscience psychologique*. Chacun de nous se voit le théâtre d'une série de phénomènes dont il est en même temps l'acteur et le spectateur. En moi se manifeste en ce moment l'idée de causalité, la volonté de l'expliquer et l'acte d'écrire le contenu de cette idée. Or je vois, j'ai conscience de cette idée, de ce vouloir, et de ce mouvement de la main qui écrit. Ces actes se passent en moi sous les yeux de ma conscience. Je perçois aussi nettement qu'il y a quelque chose de plus : mon moi est plus qu'une scène où ces actes se déroulent, et plus qu'un spectateur qui les suit, je me sais leur auteur. L'idée de causalité n'est pas seulement pensée en moi et devant moi, elle est pensée par moi. De même c'est moi qui veux l'exprimer et qui l'exprime : je suis principe, énergie, cause qui produit en moi ces actes qui sont de moi et à moi. Il y a donc dans le premier fait de conscience et dans tout fait de conscience portant sur l'intelligence et la volonté une constatation certaine, infaillible, de la causalité du moi. Dans d'autres cas, je perçois clairement que je suis théâtre et spectateur, mais nullement acteur : les faits conscients se passent en moi, je les sens, je les sais, mais je sais aussi que je ne les produis pas, je voudrais les écarter, les supprimer, mais en vain. Je les subis donc : je subis les atteintes du froid, du chaud, le mouvement de la locomotive qui m'entraîne, du vent qui m'assaille. Ici, j'ai conscience d'une causalité étrangère qui s'exerce sur moi, dont je suis le bénéficiaire ou la victime, et encore le témoin irréfragable. J'atteins ainsi la causalité du dedans et celle du dehors.

2. Par une *induction* sûre, je puis pousser plus loin mes découvertes. D'autres hommes qui me ressemblent expriment aussi des idées par la parole et par la plume; je puis, je dois dire que ce qui s'est passé en moi se reproduit en eux; ils ont des idées, des volontés, des mouvements dont ils sont théâtres, acteurs et spectateurs, et il y a d'autres faits qu'ils subissent et qui sont causés en eux par des agents étrangers à eux et à moi, et je suis ainsi en possession de l'objectivité des causes efficientes.

Je pourrais pousser plus loin le raisonnement, montrer qu'il y a sous mes yeux des choses qui commencent, qui apparaissent pour la première fois, et dire qu'il y a là aussi une manifestation de causalité, puisque tout ce qui commence a une cause. Ce raisonnement serait ici superflu et pour le mener il faudrait être armé du principe de causalité qui sera établi plus loin.

4° La causalité finie a pour *adversaires* l'occasionnalisme qui la supprime, le mécanisme qui la mutile. Les deux erreurs ont leur source dans le cartésianisme qui, en donnant l'étendue pour essence à la matière, confère à celle-ci la pure passivité et lui enlève toute action. De là est né d'abord l'*occasionnalisme*.

1. Pour l'occasionnalisme et pour Malebranche qui en est le père, Dieu seul est cause efficiente : « Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire : c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, et il semble même qu'il y ait contradiction à dire que les hommes puissent l'être. » Malebranche, *De la recherche de la vérité*, l. VI, part. II, c. III. Vouloir admettre d'autres causes, c'est les diviniser et donc tomber dans l'idolâtrie : « car si l'on vient à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne présente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité selon la pensée des païens. » Malebranche, *ibid.* Donc les corps ne peuvent agir sur les corps : « Ils ne peuvent rien d'eux-mêmes. La force mouvante d'un corps n'est que l'efficace de la volonté de Dieu qui le conserve successivement en différents lieux, La matière n'a qu'une capacité passive de mouvement. » *Entret. mét.*, VII, XII. « L'esprit même n'agit pas autant qu'on se l'imagine... Je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit et des autres choses qui accompagnent mes volontés; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras et entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire de quelques petits corps dont je ne sais ni le mouvement ni la figure, lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite par une infinité de mouvements que je ne souhaite pas. » Malebranche, *Quinzième éclaircissement sur la recherche de la vérité*. En résumé, « il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu : toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes *occasionnelles*, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu. » *Premier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*.

2. Ce système mène au fatalisme, en général, et plus spécialement à la négation du vrai lien qui existe entre le corps et l'âme et qui a été affirmé par le concile de Vienne. Selon Malebranche, « l'âme et le corps sont également en Dieu, l'un dans sa raison, l'autre dans son immensité. S'il y a entre eux des rapports, objets de nos perceptions, c'est uniquement parce qu'ils sont ainsi tous les deux dans le Dieu qui les a créés et qui agit constamment sur eux. Ne parlons donc pas de véritable union, mais d'*alliance;* et disons que cette alliance consiste dans une correspondance mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. » H. Joly, *Malebranche*, c. II, IX, Paris, 1901, p. 115. — En outre l'occasionnalisme est directement atteint par les constatations faites plus haut. Ma *conscience* me révèle que j'agis moi-même, que d'autres agissent sur moi, que j'agis sur d'autres, que je suis réellement un principe et une cause non pas seulement de vouloir, mais d'action intellectuelle et de mouvement organique. De plus, à quoi bon cet organisme si riche et si varié des vivants, cette coordination si harmonieuse, cette subordination si docile des parties, si Dieu est le seul agent et le seul lien entre les fonctions des parties? La *psychologie* et la *biologie* s'élèvent donc avec raison contre l'occasionnalisme. — La *théologie* ne lui est pas moins opposée. Elle y voit en effet une confusion certaine des deux ordres naturel et surnaturel : Dieu intervenant partout, chaque action devenant miracle, et tout fait de l'ordre surnaturel procédant de Dieu par les mêmes voies et moyens que les faits de l'ordre naturel. — Elle y voit encore un danger très grand pour le libre arbitre. En effet, bien que la liberté soit défendue par les occasionnalistes, elle est gravement compromise par l'occasionnalisme. Car elle exige que celui qui est libre soit l'auteur de ses actes, et la responsabilité humaine ne se conçoit pas dans des actes produits par Dieu seul. — La transcendance de la personnalité divine est elle-même en péril. Comment en effet sauvegarder une divinité personnelle distincte du monde quand elle est la source de toutes les activités du monde, quand c'est elle qui est la lumière de mon intelligence, le ressort de mon vouloir, la chaleur de mon affection, la vibration de mes nerfs, le mouvement des êtres et l'énergie des corps? Ne sera-t-on pas tenté d'identifier Dieu avec les natures finies dont il gère la vie et détient les activités, et l'occasionnalisme court grand

risque de verser dans le panthéisme. — Enfin le fidéisme naîtrait facilement de la même erreur. Malebranche écrit : « Dieu ne parle à l'esprit et ne l'oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps ; mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu et notre esprit. » *Sixième éclaircissement sur la recherche de la vérité.*

5° Moins absolu que l'occasionnalisme, le *mécanisme* ne fait pas intervenir sans cesse Dieu dans les événements du monde. Pour lui, le monde est composé de corps, les corps sont essentiellement constitués par l'étendue. Dans la matière il y a un mouvement ou créé par Dieu ou éternel, et ce que nous appelons activités, forces, énergies, n'est que transmissions de mouvements. Les corps n'ont donc pas d'activités propres, ils ne sont que récepteurs et transmetteurs de mouvements. Nous n'avons pas à réfuter plus spécialement ce système qui ne fait pas courir à la théologie d'autres dangers que ceux que nous avons découverts dans l'occasionnalisme ; il nous suffira de rappeler que le mécanisme ne peut tenir soit devant le témoignage de la conscience qui affirme en nous une réelle causalité, soit devant la biologie qui trouve dans la vie une réalité et une immanence d'action supérieure aux simples modifications de mouvements du mécanisme ; soit devant la chimie qui ne voit pas dans les modalités du mouvement une explication adéquate aux transformations profondes des corps ; soit devant l'analyse même du mouvement qui ne peut s'entendre sans des forces réelles et productrices d'actions.

IV. LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ. — 1° La formule de ce principe n'est pas la tautologie suivante : « Tout effet a une cause, » mais cette proposition : « Tout ce qui arrive » ou « tout ce qui commence d'exister a une cause ». C'est la formule ordinaire et obvie. On peut, pour les savants, lui substituer celle-ci : « Tout être contingent a une cause, » qui est moins immédiatement évidente, mais qui est par contre plus compréhensive ; car elle enveloppe non seulement tout ce qui a commencé, mais encore tout être contingent qui, par hypothèse, n'aurait jamais commencé et aurait été créé *ab æterno.*

2° Le principe de causalité a pour adversaires ceux qui détruisent la *notion* de cause et ceux qui nient l'objectivité du *principe.*

1. La notion de cause est détruite par les *sensualistes* et les *empiristes.* N'admettant que les données de l'expérience, ils ne trouvent en celle-ci que de la succession, des antécédents et des conséquents ; et non pas la production, ni des causes et des effets. Ce système introduit dans la philosophie par Locke y est défendu par Hume, Stuart Mill et Spencer. Hume écrit en effet : « Une bille en frappe une autre : celle-ci se meut : les sens extérieurs ne nous apprennent rien de plus... On taxerait avec raison de témérité et de précipitation impardonnable celui qui prétendrait juger du cours entier de la nature d'après un simple échantillon, quelque exact et quelque sûr qu'il pût être. » 7e *Essai sur l'entendement humain.* Les sens ne donnent donc que le fait d'une succession de phénomènes ; mais ce fait se répète et alors nous en prenons l'habitude et il naît en nous une inclination à lier ensemble l'antécédent et le conséquent. Le lien s'appelle principe de causalité. « Dès que des événements d'une certaine espèce ont été toujours et dans tous les cas aperçus ensemble, nous ne nous faisons plus le moindre scrupule de présager l'un à la vue de l'autre... Alors nommant l'un de ces objets *cause* et l'autre *effet,* nous les supposons dans un état de connexion : nous donnons au premier un pouvoir par lequel le second est infailliblement produit, une force qui opère avec la certitude la plus grande et avec la nécessité la plus inévitable... La cause est un objet tellement suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse toujours penser au second. » Hume, *ibid.* Stuart Mill soutient la même doctrine en la teintant d'idéalisme : « Si dans chaque ordre de phénomènes et de successions de phénomènes nous prenons l'habitude d'attendre le second après avoir perçu le premier, nous finissons par nous apercevoir que tous les ordres de phénomènes sont soumis à la même succession et que, toujours et partout, un phénomène quelconque nous suggère l'attente d'un autre phénomène ; que tous, sans distinction de genre et d'espèce, sont tels que le premier appelle le second et que le second suppose le premier. Or, si on appelle cause le phénomène antécédent et effet le phénomène subséquent, on arrive à cette loi : tout phénomène suppose un antécédent qui est sa cause, ou bien tout phénomène suppose une cause. C'est le principe de causalité, principe de toute induction, mais qui est lui-même le résultat de l'induction. » *Logique,* l. III, c. v. Mais cette habitude psychologique invoquée par Stuart Mill suppose un certain temps : elle ne peut se contracter immédiatement et cependant nous trouvons l'idée de causalité impérieuse et vivante dans l'esprit de l'enfant ; il faut donc qu'elle y soit venue par une autre voie que celle de l'habitude. Elle y est éclose en effet par la voie de l'hérédité : c'est Herbert Spencer qui nous l'explique : « Les successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croît, de génération en génération, et nous explique ce qu'on appelle les *formes de la pensée.* » *Psychologie,* part. IV, c. VII. L'idée et le principe de causalité n'enveloppent donc objectivement que le fait de succession invariable, et subjectivement une inclination née de l'habitude et de l'hérédité.

2° Les *kantistes* donnent du principe une autre explication qui n'en sauve pas mieux l'objectivité. Ils en font en effet une forme *a priori* de notre entendement, une règle subjective que l'esprit impose aux réalités, un aspect sous lequel nous devons nécessairement nous représenter les faits, mais qui n'est pas fourni par l'expérience, qui la dépasse et la précède.

3° Il importe de bien préciser le *champ d'application* de ce principe. Il est une part spéciale d'un principe plus général et antérieur qui s'appelle le *principe de raison suffisante.* Celui-ci en effet prétend que tout a une raison suffisante et il s'applique à trois ordres : celui des essences ou des natures dans lesquelles il affirme que rien n'est sans une raison qui le constitue ; celui des existences dans lequel il affirme que rien n'existe sans une raison qui le détermine à être ; celui de la connaissance dans lequel il affirme que rien n'est connu sans une raison qui le manifeste. Tout a donc une raison, raison qui le qualifie intérieurement, qui le réalise au dehors, qui le manifeste à l'esprit. Il est clair que le principe de causalité concerne l'*existence* des choses et se réfère à la seconde sphère d'application du principe de raison suffisante, et là encore il ne se confond pas avec ce premier principe ; parce que dire que tout ce qui existe a une raison déterminante et que tout ce qui arrive a une cause, c'est affirmer deux choses distinctes : la deuxième formule n'est vraie que des choses contingentes qui seules arrivent et ont une cause extérieure à elles, la première est vraie non seulement des réalités contingentes, mais encore de Dieu qui est une réalité nécessaire, n'a pas de cause en dehors de lui et, dans ce sens, échappe au principe de causalité, mais trouve en lui-même sa propre raison d'être, et ainsi justifie le principe de raison suffisante.

4° Nous ne pouvons, dans un dictionnaire de théologie, prendre part à toutes les controverses dont le principe de causalité a été le thème. Il nous suffira, mais il est nécessaire, d'établir la valeur *analytique* et absolue de ce principe sur lequel repose toute la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. On entend par prin-

cipe analytique un jugement composé de deux termes tels que leur analyse découvre entre eux un lien nécessaire qui les fait affirmer l'un et l'autre. Quand deux termes sont réunis dans un jugement en vertu d'une simple constatation de l'expérience, comme « Napoléon a gagné la bataille d'Austerlitz », le jugement est synthétique. Il importe de bien noter qu'il n'est pas nécessaire pour qu'un jugement soit analytique, que la notion de l'attribut soit née de l'analyse du sujet ou réciproquement : il peut bien se faire et il se fait que les deux termes aient des origines diverses et indépendantes, apparaissent d'abord séparément à l'esprit et ne soient que postérieurement unis dans un jugement. Ce jugement lui-même peut être d'abord synthétique et ne devenir que plus tard analytique, quand l'esprit étant plus éclairé opère l'analyse des termes et y découvre une parenté essentielle qu'il n'avait d'abord pas saisie. Les notions de *monde* et de *création* ont été primitivement connues par l'esprit humain et y ont longtemps vécu séparées, le monde étant conçu par la philosophie païenne comme éternel, et la création n'étant guère attribuée qu'aux œuvres de l'intelligence ou de l'art humains. Survint la révélation qui dit que le monde a été créé et le fidèle unit alors les deux termes en un jugement synthétique puisqu'il ne les alliait pas en vertu de leur exigence, et après analyse faite de leur contenu, mais à cause du témoignage divin. Plus tard la philosophie s'attacha au problème, et ayant précisé la notion de création et celle du monde, vit dans la contingence de celui-ci une nécessité pour lui d'être créé et le jugement devint analytique. Une proposition analytique peut donc exister d'abord à l'état d'éléments ou termes séparés, puis à l'état de termes unis par un lien synthétique, puis enfin à l'état de termes soudés par un lien analytique. Remarquons enfin que, pour un jugement analytique, il n'est pas nécessaire que l'attribut soit *contenu* dans le sujet, il suffit que, par suite de l'analyse du sujet ou de l'attribut, *apparaisse* un lien essentiel et nécessaire entre les deux.

5° Si maintenant nous étudions spécialement le principe de causalité, nous constaterons, en premier lieu, que ses termes, avant de se réunir, sont nés séparément comme deux affluents d'une même rivière. L'expérience quotidienne extérieure nous montre des choses qui arrivent, qui commencent à exister; la conscience nous découvre notre propre causalité. Nous saisissons donc dans des faits distincts ce qui arrive et notre propre causalité. Sans doute quand nous sommes causes, quelque chose arrive en nous, mais quelque chose arrive aussi au dehors qui ne nous apparaît pas immédiatement avec sa cause.

Ces idées se rejoignent ensuite et l'analyse montre qu'elles sont essentiellement dépendantes. En effet, en se servant, non pas du principe de causalité, ce qui serait une pétition de principe, mais de la *notion* de cause préalablement possédée et combinée avec le principe d'identité ou de contradiction, l'esprit découvre un lien nécessaire entre cette notion et la notion de chose qui arrive. Je puis dire que « ce qui arrive reçoit ou ne reçoit rien ». Ce dilemme est formé par la notion de passivité perçue primitivement par l'esprit combinée avec le principe de contradiction. S'il ne reçoit rien, il reste pareil à lui-même, ainsi que le veut le principe d'identité. Or, comme l'atteste l'expérience, il ne reste pas pareil à lui-même. Donc il reçoit quelque chose. Or, s'il reçoit quelque chose, il le reçoit de lui-même ou d'un autre. Je puis dire cela, non pas en invoquant le principe de causalité, mais bien l'*idée* de causalité combinée avec le principe de contradiction. Or, dans tout ce qui commence d'être, ce qui est reçu c'est l'être, l'existence; ce qui le reçoit est la possibilité, l'essence possible. Or la possibilité enveloppe nécessairement, contient par définition l'indifférence à être et à ne pas être. De l'indifférence à être et à ne pas être, ne peut donc sortir la détermination à être. Je puis encore le déduire, grâce au principe d'identité. Donc ce qui commence à être reçoit l'être d'un autre, a une cause. Le caractère analytique du principe est démontré, puisque les deux termes étant présupposés, de leur comparaison résulte la manifestation évidente de leur lien. S'il est analytique, il n'est donc ni synthétique, ni synthétique *a priori*, et cette réfutation est ici suffisante contre le kantisme, particulièrement si l'on observe que, contre celui-ci, l'objectivité de l'idée de cause a déjà été établie plus haut.

6° Après avoir prouvé qu'il y a un lien essentiel entre ce qui arrive et la cause, les scolastiques, à la suite d'Aristote, avaient déterminé de la façon suivante la *nature* des rapports de l'effet avec la cause. La cause et l'effet, disaient-ils, sont divers et pareils en même temps, il y a entre eux des rapports d'opposition et des rapports d'union, des rapports par lesquels se trahit leur diversité, des rapports dans lesquels s'affirme leur parenté.

1. L'opposition se manifeste d'abord *avant* l'action. Elle est quantitative ou qualitative. *Quantitative,* parce que le patient et l'agent qui se trouvent dans tout fait de causalité ne sont pas le même être. Cette opposition s'exprime par l'axiome : *Omne quod movetur ab alio movetur. Sum. theol.,* Iª, q. II, a. 3; q. XXV, a. 1; *Cont. gent.,* l. II, c. LXV. — *Qualitative,* parce que le patient qui va subir l'action de l'agent ne peut pas lui ressembler, sinon l'action n'aurait plus sa raison d'être. Le savant n'instruit pas le savant, mais enseigne à l'ignorant, le chaud n'échauffe pas le chaud de même degré, mais le froid, dit Aristote. *De generat. et corrupt.,* l. I, c. VII. Le Stagyrite en conclut que la cause agit sur son contraire et la philosophie le traduit par cet axiome : *Simile non agit in simile.* Cf. Suarez, *Disp. metaphys.,* disp. XVIII, sect. IX, n. 7.

2. *Dans l'action,* l'opposition de l'agent et du patient se manifeste en ceci que l'agent comme tel est immobile, *non necesse est movens moveri,* dit l'axiome scolastique. Au contraire, le patient étant le substratum de l'action exercée par l'agent et reçue par lui, est modifié par elle et donc en mouvement, *actio est in passo.* Cf. P. de Régnon, *Métaphysique des causes,* l. III, c. II, Paris, 1886; Chollet, *De la notion d'ordre,* c. III, Paris, s. d.

3. Deux autres axiomes expriment l'union, la parenté, la similitude de la cause et de l'effet. L'un affirme que l'effet, avant d'exister en lui-même, préexiste dans sa cause : *effectus præexistit in causa.* Il y a donc union antécédente des deux, et communion de l'effet à l'existence de la cause. L'autre affirme que la cause se perpétue dans l'effet par la ressemblance qu'elle y met : *Agens agit simile sibi.* On pourrait presque dire *causa postexistit in effectu,* à condition de bien spécifier que l'effet préexiste surtout dans la *vertu* de la cause, c'est-à-dire dans l'énergie et la puissance active de la cause, et que la cause se perpétue dans la *forme* et dans la ressemblance d'un produit fait à son image.

7° Un autre problème se pose relativement à la cause efficiente. Il ne suffit pas de dire qu'elle existe, et de déterminer ses rapports généraux avec ses effets, il faut encore la découvrir et fixer la *méthode* qui permettra, un effet étant donné, de définir quelle est sa cause. Les logiciens ont établi cette méthode pour les différentes sciences naturelles, la théologie a elle aussi ses procédés spéciaux qui seront exposés en leur lieu. Voir MÉTHODE THÉOLOGIQUE.

8° Les notions que nous venons d'exposer sont fondamentales pour tout le traité théologique *De Deo uno et trino.* Elles servent non seulement à démontrer que Dieu existe, parce que le monde exige une cause transcendante, un premier moteur immobile, un, infini et absolu; mais encore elles aident à préciser le genre de

causalité divine, comment Dieu est cause efficiente, créatrice du monde, conservatrice des êtres, collaboratrice de toutes les activités finies. Elles nous éclairent aussi, dans une certaine mesure, sur la Trinité elle-même et servent à comprendre comment au dehors la création est l'œuvre de l'Unité et non de la Trinité, ou plutôt de la nature et non des personnes prises individuellement, et au dedans comment les personnes divines procèdent les unes des autres par voie de principe et non par voie de causalité efficiente.

V. NATURE DE LA CAUSE EXEMPLAIRE. — 1° La cause exemplaire réside dans l'esprit sous la forme d'idées pratiques. Le statuaire conçoit la statue avant de l'exécuter, l'architecte pense la maison avant de la construire. Dieu avait en lui-même l'idée de chaque nature possible avant d'en réaliser aucune et de créer le monde. Cette idée qu'a tout être intelligent avant d'agir et qui contient le plan et l'objet de son action, c'est la cause exemplaire. *Exemplaire,* parce qu'elle est le prototype, le modèle, le devis de l'œuvre à réaliser; *cause,* parce qu'elle agit réellement et concourt, à sa façon, à la production de l'objet. Qu'elle ait une influence, on n'en peut douter si l'on songe qu'en l'éteignant, on rend impossible toute action subséquente. Supprimez du cerveau du statuaire toute idée de statue, avec la meilleure volonté du monde, des outils parfaits, et un marbre des plus beaux, il sera incapable de rien produire. Supposez par impossibilité que Dieu n'ait aucune idée du monde, celui-ci ne sera pas.

2° *En quoi consiste* cette causalité? Elle est *intentionnelle,* disent les scolastiques, c'est-à-dire d'ordre intellectuel, pour la distinguer de la causalité des causes efficientes, matérielles et formelles, qui est physique et d'ordre ontologique. En effet, l'idée représente un objet comme bon, une action comme utile, honnête ou agréable; aussitôt, par la force même de la bonté contenue dans l'objet ou dans l'action prévus, un attrait s'exerce sur la volonté, celle-ci est attirée. Plus tard elle se décidera à agir, et commandera tous les actes qui aboutiront à la réalisation de l'acte pensé et à la conquête de l'objet conçu. L'*attrait* est donc une action exercée par l'idée sur la volonté, c'est en lui que consiste la causalité de l'idée, laquelle produit pour premier résultat dans la volonté l'*inclination* de celle-ci vers l'objet de l'idée : *attraction* de l'idée produisant une *inclination* du vouloir; telle est la causalité de la cause exemplaire. Elle est, on le voit, à l'origine de toute activité; elle est le premier moment de celle-ci, la source; elle est donc originelle et primitive; elle provoque toute la série des opérations et des faits dans lesquels se manifestent les autres causes. C'est pour cela qu'on a souvent essayé de ramener la cause exemplaire à toutes ces causes : en attirant la volonté, elle l'incline et la décide à vouloir, elle donne sa raison d'être à la cause finale. La volonté, par l'impulsion de la cause finale et sous la direction de la cause exemplaire, met en branle les activités dont le jeu produit l'effet réel et constitue la causalité de la cause efficiente; la cause exemplaire rejoint donc ici la cause efficiente qu'elle dirige dans sa marche et qu'elle excite par le moyen de la cause finale. Enfin l'agent n'a opéré qu'à la lumière de la cause exemplaire, ce sont ses traits, c'est son image, qu'il poursuit dans l'effet, et la forme de celui-ci ou cause formelle n'est que la reproduction de l'idée, par où une parenté essentielle apparaît entre l'idée et la cause formelle.

Mais, si ces considérations établissent l'enchaînement des causes entre elles, leur coordination ou leur subordination réciproque, elles ne peuvent autoriser à confondre la cause exemplaire avec aucune des autres causes. On verra à l'article IDÉES, leur existence en Dieu, leur nature, leur rôle, leur multiplicité dans la création du monde.

VI. NATURE DE LA CAUSE FINALE. — La cause exemplaire nous amène naturellement à la *cause finale.* Quelques considérations nous le prouveront et préciseront du même coup la causalité spéciale à la fin.

1° L'intelligence, avons-nous dit, conçoit un bien; ce bien conçu par l'esprit exerce une attraction sur la volonté et l'incline vers lui. Cette attraction constitue l'activité même de l'idée ou de la cause exemplaire. Mais en même temps, l'inclination de la volonté vers le bien conçu manifeste la cause finale : cette inclination, ce désir, ou cette volonté du bien contient donc à la fois un effet et une cause : l'effet de la cause exemplaire et la cause finale. La volonté, désirant acquérir le bien qui lui a été montré, se tourne vers les puissances exécutives, vers les forces de l'être et leur ordonne d'entrer en jeu et d'aller à la conquête de l'objet de son désir. L'impulsion communiquée ainsi par la volonté aux autres puissances, est la propre causalité de la fin qui a pour résultat l'activité réelle ou causalité efficiente. Celle-ci s'applique à réaliser dans l'ordre objectif le bien conçu et voulu; si elle y arrive, l'homme se repose dans la possession du bien conquis, de la fin obtenue. On voit dans quel sens l'École disait que *finis est primum in intentione et ultimum in executione,* c'est-à-dire toutes les causes s'enchaînent et leurs causalités respectives se suivent dans une série continue. La série est ouverte par l'idée et la volonté d'un but (*finis in intentione*), elle est donc close par la réalisation de ce but (*finis in executione*). Il est dès lors facile de définir la fin : elle est un bien voulu qui détermine la volonté à commander une série d'actes nécessaires ou utiles à son obtention. La fin ou cause finale est donc proprement le *bien,* non la *volition du bien* qui n'est qu'une condition concomitante de la cause finale; ni la *conception* ou *idée du bien* qui est une condition préalable de sa volition.

2° L'idée de la cause finale *naît* en nous de la simple *expérience interne.* Nous avons conscience de concevoir et de vouloir un bien, puis de mettre tout en œuvre pour le conquérir. Je conçois pour moi la possibilité d'une science et je veux l'acquérir. Je me mets ensuite au travail. Je consulte les savants, j'écoute les maîtres, j'étudie les livres, je médite les leçons reçues et finalement j'arrive à la science. Cette science voulue est un but, elle est une cause finale. L'idée de cause finale une fois éveillée en moi, j'en constate l'existence et l'influence, non plus seulement en moi et sur mes actions, mais, par une *induction* scientifique développée plus haut, j'en prouve la réalité dans le monde extérieur et je puis affirmer d'une façon générale l'existence des causes finales, même quand je n'en puis, ce qui arrive souvent, en déterminer la nature.

3° La finalité est *interne* ou *externe.* La première suppose que les êtres sont spécialement organisés en vue d'elle, la seconde est poursuivie en vertu d'impulsions venues du dehors. J'ai une montre fort exacte et de valeur; elle m'indique parfaitement l'heure : cette indication est sa raison d'être, sa fin : fin intrinsèque à la montre dont le mécanisme est par sa nature ordonné à ce but. Je suis à court d'argent, j'emprunte à un ami et je lui laisse ma montre en gage : finalité extrinsèque, la montre me sert à avoir de l'argent, mais de par sa nature elle n'est pas destinée à cela, c'est une destination accidentelle et surajoutée. Certains finalistes prétendent qu'il n'y a, dans le monde, que des finalités extrinsèques. Leur théorie procède du cartésianisme selon lequel rien n'est nécessaire, au moins pour Dieu qui aurait pu créer les mêmes êtres avec d'autres propriétés et d'autres buts. La plupart des finalistes soutiennent avec raison que la finalité extrinsèque suppose la finalité intrinsèque et que chaque être est, de par sa nature, organisé pour développer certaines activités, poursuivre et atteindre un but déterminé, qui est toujours au moins la conservation de l'individu, et chez les vivants, la défense, le perfectionnement de l'individu et la propa-

gation de l'espèce. La finalité intérieure établit entre la nature de chaque être qui est immuable et l'activité qui jaillit d'elle, des rapports permanents et nécessaires qui prennent le nom de *lois de la nature*. Ces lois sont donc la manière uniforme et régulière suivant laquelle les êtres agissent conformément à leur nature et en vue de leur fin. Ce concept est essentiel pour démontrer la possibilité et le caractère exceptionnel du miracle. Si les lois de la nature n'existaient pas, le miracle se confondrait avec les événements ordinaires et perdrait, avec son côté insolite, sa valeur apologétique. Voir MIRACLE.

4° Si l'on veut bien considérer que la fin est *primum in intentione*, qu'elle est donc le point de départ de toute causalité, qu'elle en est aussi le point d'arrivée, *ultimum in executione;* que toute causalité s'enchaîne, on en déduira que la fin est *principe d'ordre*, qu'elle crée nécessairement un ordre, que partout où il y a fin, il y a ordre, que réciproquement partout où il y a ordre il y a fin. Je veux, par exemple, apprendre la science astronomique : c'est là un but conçu par l'esprit (cause exemplaire), voulu par la volonté (cause finale). Immédiatement parce que je veux acquérir cette science, je cherche dans mon esprit les moyens propres à y atteindre, je les trouve; c'est l'étude, l'observation des mouvements célestes avec les instruments, ce sont les leçons des maîtres; je décide de prendre tous ces moyens; puis je les mets en œuvre et petit à petit la lumière se fait en moi : un jour, je quitte les observatoires, je ferme les livres, je dis adieu aux maîtres, l'ère des moyens est close parce que je suis arrivé à mon but, je sais l'astronomie. Le but voulu, le but acquis encadrent les moyens, et ceux-ci sont sériés et dirigés vers l'acquisition du but final à la lumière du but préconçu et sous l'impulsion du but voulu. Il y a donc là un ensemble, une multiplicité des moyens commandés par l'unité du but et ordonnés par lui et vers lui. Or la multiplicité dans l'unité, c'est l'ordre, la fin créant la multiplicité des moyens dans l'unité de sa poursuite est donc principe d'ordre. Voir ORDRE. On doit ajouter qu'inversement l'ordre ne saurait s'expliquer sans une fin, c'est elle qui fait choisir la multiplicité des moyens, qui les subordonne et les coordonne, qui les dirige; sans un but les divers éléments de l'ordre seront inertes et pêle-mêle.

5° Une des principales preuves de l'existence de Dieu est basée sur cette liaison essentielle entre l'ordre et la fin, elle consiste à démontrer qu'il y a un ordre dans le monde, que cet ordre suppose une intelligence et la volonté d'un but et que cette intelligence et cette volonté ne sont pas immanentes au monde, mais transcendantes, et le dépassent, enfin qu'elles ne peuvent être que l'intelligence et la volonté divines. Voir DIEU, SON EXISTENCE.

6° On voit, par ce qui précède, que la fin suppose des moyens, et que les moyens tendent à la fin. Dieu peut réaliser immédiatement et *ad nutum* ses vouloirs. Il peut donc, à la rigueur, se passer de moyens, étant tout de suite, s'il le veut, arrivé au but; mais il ne le veut pas toujours; alors il emploie des moyens dont l'évolution lente ou rapide marche avec ordre et sagesse vers la fin préconçue et prédéterminée par lui. D'autres fois, la nature même des fins poursuivies par Dieu exige l'emploi des moyens proportionnés. Si Dieu veut que nous jouissions en victorieux du bonheur céleste, il faut qu'il nous en donne d'abord les moyens. Les moyens sont donc la série des actes qui vont de la fin voulue à la fin conquise; leur conception découle de la conception de la fin, leur réalisation précède et prépare la réalisation de la fin. Ils sont donc bien *in medio*, intermédiaires, et le nom de « moyens » leur convient souverainement. La fin décide des moyens; la nature de la fin détermine la nature des moyens, mais d'ordinaire la même fin peut être obtenue plus ou moins parfaitement à l'aide de moyens divers; la nécessité de poursuivre une fin n'impose donc pas infailliblement l'emploi de tel ou tel moyen, c'est ce qui laisse une place à la liberté, voir LIBERTÉ, DÉTERMINISME, PRÉMOTION, PRÉDÉTERMINATION, et ce qui explique la nature du péché mortel, du péché véniel et de l'imperfection, suivant le rapport des actes à la fin. Voir ces mots.

7° L'ordre qui révèle l'*existence* de la fin, en éclaire aussi les *différences*. Prenons l'ordre social d'un État : au sommet le gouvernement dont le but doit être d'amener, dans la paix, le bien-être matériel, intellectuel et moral de toute la nation. Le gouvernement est, dans l'État, le premier agent du bien universel, et ce bien est son but propre, sa fin naturelle. Au-dessous du gouvernement, il y a, par division d'attributions ou par divisions territoriales, des agents secondaires dont la raison d'être et la fin sociale sont d'assurer dans leur ressort et dans la sphère de leurs attributions le bien-être général. Et ainsi, à mesure que l'on descend dans la hiérarchie, on trouve des agents moins puissants, à attributions diminuées, dont les buts sont inférieurs, subordonnés au bien général, mais coordonnés aussi vers lui. Ces buts inférieurs sont en même temps des moyens vers le but supérieur, et un même bien est but pour l'agent inférieur, et, pour ses chefs, moyen vers le but universel de bien-être social. On comprend dès lors que la fin *suprême* de la société est *universelle* et *médiate*, les fins inférieures sont *particulières* et *immédiates*.

8° On distingue encore la fin *réelle* et la fin *personnelle*. Celle-là est le bien poursuivi, celle-ci la personne que l'on veut faire bénéficier de ce bien. La fin réelle de la société est le bien-être défini plus haut, tous les citoyens sont la fin personnelle que l'État doit faire jouir du bien-être. Un même moyen pouvant servir simultanément à conquérir plusieurs buts, ceux-ci peuvent être visés en même temps par l'agent, celui qui est surtout visé s'appelle fin *principale*, celui qui est visé subsidiairement est fin *secondaire*, ou *accessoire*. Pour la moralité d'un acte, il faut que tous les buts poursuivis soient honnêtes. — Une fin peut encore être *consciente* ou *inconsciente*. L'archer lance sa flèche vers la cible, l'archer veut atteindre la cible, c'est un but voulu et conscient; la flèche va vers la cible sans le savoir, c'est un but poursuivi inconsciemment. Cette distinction explique comment il peut y avoir dans le monde matériel et inconscient un ordre réel et voulu, pourvu que, dans le même monde, il y ait au-dessus des natures corporelles d'autres agents intelligents et volontaires qui dirigent les natures inférieures à la manière dont l'archer dirige la flèche. — Tout instrument ou moyen est, de sa nature, ordonné à des résultats ou buts déterminés qui s'appellent *fines operis*. Ces résultats peuvent être utilisés par un agent intelligent en vue de buts nouveaux qui se nomment *fines operantis*. — La création de l'ordre surnaturel a ajouté aux fins et aux moyens de l'ordre *naturel*, une hiérarchie de fins et de moyens qu'on appelle *surnaturels*.

9° La philosophie téléologique, c'est-à-dire la philosophie qui admet l'existence des fins dans le monde, a pour adversaire le mécanisme qui répudie les fins pour ne garder que les résultats. — 1. Il n'y a, pour les mécanistes, que des agents, des causes efficientes qui évoluent aveuglément, par la force spontanée de leur activité. Ainsi se produisent des effets qui n'ont été ni préconçus, ni voulus, qui sont dus à l'impulsion naturelle des êtres, qui se heurtent, se corrigent mutuellement et sont arrivés à constituer le monde tel qu'il est. Il n'est pas, selon eux, nécessaire de recourir à l'idée d'un principe intelligent, libre ordonnateur de toutes choses, pour comprendre l'univers; celui-ci est suffisamment expliqué par le jeu des forces naturelles, par l'évolution

fatale des êtres, la sélection vitale et autres agents découverts par le darwinisme, le transformisme, l'évolutionnisme. La théorie des causes finales n'est après tout que de l'anthropomorphisme pur, c'est-à-dire cette erreur qui nous fait étendre au monde une vue simplement interne. Nous constatons chez nous des buts et l'emploi de moyens pour les atteindre, et par un vrai sophisme nous attribuons à tous les êtres et à l'ensemble de la nature un mode d'activité et des procédés qui nous sont exclusivement personnels.

2. Le mécanisme est réfuté par le fait même de l'existence des causes finales démontrées plus haut. Il faut en outre noter à son endroit que c'est une erreur de vouloir opposer, comme les mécanistes le font souvent, les causes efficientes aux causes finales comme si elles étaient inconciliables et comme si l'affirmation des unes devait fatalement entraîner la négation des autres. Les unes et les autres s'appellent au contraire et se complètent. Les causes finales exigent les causes efficientes et celles-ci ont besoin d'être dirigées par celles-là. Quant à l'évolutionnisme, les uns voient en lui le système sauveur qui débarrasse la philosophie de la vieille illusion téléologique. Haeckel, dans son *Histoire de la création*, trad. angl., t. I, p. 19, écrit : « Pour ce qui est du plan dans la nature dont on a tant parlé, je maintiens qu'il n'a aucune existence réelle, sauf aux yeux de ceux qui observent les phénomènes de la vie dans les animaux et dans les plantes d'une manière très superficielle. » Buchner, *Force et matière*, p. 218, triomphe de ce que « les investigations modernes et la philosophie naturelle ont conquis une liberté suffisante, en se dégageant de ces vides et superficielles conceptions d'un plan dans la nature et en abandonnant ces théories puériles à ceux qui sont incapables de se délivrer eux-mêmes de ces idées anthropomorphiques malheureusement encore en faveur dans les écoles et dans l'Église, au détriment de la vérité et de la science ». P. Zahm, *L'évolution et le dogme*, trad. de l'abbé Flageolet, part. II, c. VII, Paris, s. d., t. II, p. 253. Les autres voient au contraire dans ce système le triomphe de la téléologie : « Le professeur Huxley affirme que le plus remarquable service rendu par Darwin à la philosophie biologique est la réconciliation de la téléologie avec la morphologie, et l'explication des faits de ces deux sciences, fournie par son système... Donc l'évolution, loin d'affaiblir l'argument de finalité, le renforce et le grandit; loin de bannir la téléologie de la science et de la théologie, elle l'explique et la confirme de la plus admirable façon. En dépit de toutes les tentatives faites pour confondre la téléologie avec le panthéisme ou le matérialisme, ou pour mettre l'évolution au service de l'athéisme ou de l'agnosticisme, nous possédons maintenant une téléologie plus haute, plus profonde, plus compréhensive que jamais. Nous possédons une téléologie indissolublement liée aux enseignements de la vérité révélée. » P. Zahm, *op. cit.*, p. 259, 263. En réalité l'évolution a sans doute chez quelques savants sincères affirmé davantage et fait ressortir la finalité *universelle* du monde, mais elle a aussi à coup sûr diminué le sens de la finalité *particulière* des natures individuelles et des espèces. Huxley l'avoue dans les lignes suivantes : « La téléologie qui suppose que l'œil, tel que nous le voyons dans l'homme ou dans les vertébrés les plus élevés, fut fait avec la structure exacte qu'il présente dans le but de rendre l'animal qui en est doué capable de voir, a sans aucun doute reçu un coup mortel. Néanmoins, il est nécessaire de se rappeler qu'il y a une téléologie plus large qui n'est nullement atteinte par la doctrine évolutionniste, mais qui est au contraire solidement basée sur le principe fondamental de l'évolution. » *Darwiniana*, p. 110, cité par Zahm, *op. cit.*, p. 259. Entendue dans ce sens d'un évolutionnisme chrétien, la preuve de l'existence de Dieu revêt un aspect spécial. Voir DIEU, SON EXISTENCE.

10° Les causes se distinguent non seulement par leur causalité, mais encore par leurs produits. Les causes matérielles et formelles constituent l'être des choses, l'*ordre de l'être* est donc produit par la diversité et la hiérarchie des formes et de la matière. La cause efficiente amène à l'existence, elle fait arriver à l'être ce qui n'était pas, elle cause le *devenir*. La cause exemplaire est un type conformément auquel les causes efficientes engendrent leurs effets. Cette conformité poursuivie par la volonté et réalisée par l'activité des agents est la définition même du vrai. Donc la cause exemplaire est la source et le principe de l'*ordre du vrai*. La fin est un bien conçu, désiré, voulu, poursuivi ; elle réunit son caractère de bien sur les moyens. D'autre part, si la fin est toujours un bien, réel ou apparent, le bien est toujours une fin, si l'on en croit la définition traditionnelle : *bonum est quod omnia appetunt*. Donc la cause finale est la source et le principe de l'*ordre du bien*.

Platon, *Timée; La République;* Aristote, *Physique* et *Métaphysique;* Lucrèce, *De naturu rerum;* Cicéron, *De natura Deorum; Liber de causis*, édit. Bardenhewer, et commentaire de saint Thomas sur ce livre; Sylvester Maurus, *Quæstiones philosophicæ*, édit. Liberatore, Le Mans, 1875, t. II; Locke, *Essai sur l'entendement humain*, t. II, c. XXI, XXVI; Hume, *Essais sur l'entendement*, 7e essai; Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1834; Kant, *Critique de la raison pure; Analytique transcendantale;* Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, t. III, c. V; *Partie philosophique des Lettres de Descartes*, dans l'édition Garnier, Paris, 1835, t. IV, p. 260; Leibnitz, *Acta eruditorum*, Leipzig, 1682; Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, 1831; *Examen de la philosophie de Bacon*, Paris, 1836; Malebranche, *Recherche de la vérité*, et *Éclaircissements*, Paris, édit. Garnier, s. d.; Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837, 1846; *Essai sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1837; Hugonin, *Ontologie*, Paris, 1856; Herbert Spencer, *Les premiers principes*, 1860-1862; Buchner, *Nature et science*, trad. Aug. Delondre, Paris, 1866; Vacherot, *La métaphysique et la science*, Paris, 1858; Caro, *Le matérialisme et la science*, 1868; *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, 1864; Taine, *Les philosophes français au XIXe siècle*, Paris, 1856; *De l'intelligence*, Paris, 1870; *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, a. *Cause, Causes finales, Causes occasionnelles, Hasard;* Liard, *La science positive et la métaphysique*, Paris, 1879; Lachelier, *Le fondement de l'induction*, 2e édit., Paris, 1896; J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, a. *Dieu :* Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1870, t. III, IV; Paul Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876; Dr Frédault, *Forme et matière*, Paris, 1876; Dupont, *Ontologie*, Louvain, 1875; de Bonniot, *Les malheurs de la philosophie*, Paris, 1879; abbé de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 vol., Paris, 1880; de Régnon, *La métaphysique des causes*, Paris, 1886; abbé Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, Paris, 1888; *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, Paris, 1894; Domet de Vorges, *La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*, Paris, 1886; Saint-Georges Mivart, *Le monde et la science*, trad. J. Segond, Paris, s. d.; Zahm, *L'évolution et le dogme*, trad. J. Flageolet, Paris, s. d.; P. Mielle, *De substantiæ corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam*, Langres, 1894; Tilmann Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897; *Institutiones logicales*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; J. Hontheim, *Institutiones theodiceæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; Le Dantec, *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, Paris, 1897; J.-A. Chollet, *De la notion d'ordre, Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien*, Paris, s. d.; D. Mercier, *Ontologie ou métephysique générale*, Louvain, Paris, 1902; Fonsegrive, *La causalité efficiente*, Paris, 1893; Sully Prudhomme et Charles Richet, *Le problème des causes finales*, 2e édit., Paris, 1903; *Les philosophes belges. Le traité De unitate formæ de Gilles de Lessines*, texte inédit et étude par M. de Wulf, Louvain, 1901; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Paris, Bruxelles, 1900; *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1888 : T.-J. O'Mahony, *Des jugements qu'on doit appeler synthétiques a priori;* A. de Margerie, *Le principe de causalité est-il une proposition analytique ou une proposition synthétique a priori?* E. Domet de

Vorges, *Fondements de la notion de causalité;* Congrès de 1891 : Dr G. Monchamp, *Les preuves de l'existence de Dieu dans l'apologétique contemporaine;* Congrès de 1894, à Bruxelles : R. P. J. Fuzier, *Le caractère analytique du principe de causalité;* Ignace Torregrossa, *De constitutione corporum relate ad originem et finalitatem juxta veram angelici Doctoris mentem;* Congrès de 1897, à Fribourg : Th. Desdouits, *Substance et causalité;* Nic. Kaufmann, *Die Methode des mechanischen Monismus;* Mgr Vinati, *Studio critico intorno al principio di causa; Bibliothèque du Congrès international de philosophie,* Paris, 1900, t. I; H. Bergson, *Notes sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité;* Th. H. Hodgson, *Les conceptions de la cause et de la condition réelle.* Voir aussi les manuels de philosophie, en métaphysique; et les traités théologiques *De Deo uno,* dans la partie relative aux preuves de l'existence de Dieu.

A. Chollet.

CAUSES MAJEURES. — I. Notion. II. Historique. III. Législation actuelle.

I. Notion. — On appelle en droit canon causes majeures les affaires du gouvernement ecclésiastique dont, à cause de leur importance, le souverain pontife est seul à connaître. Elles sont doctrinales, disciplinaires ou administratives.

L'existence des causes majeures est une conséquence immédiate de la primauté du pontife romain, de sa juridiction suprême, ordinaire et immédiate sur tous les fidèles, comme de son magistère infaillible. Il résulte en effet de ces prérogatives que certaines affaires ne peuvent être traitées que par lui, ou du moins, par son délégué : par lui, si elles engagent le charisme tout personnel de l'infaillibilité; par un délégué, si elles regardent le gouvernement de l'Église universelle ou les relations des Églises particulières soit entre elles, soit avec le saint-siège; en fait, des causes qui regardent l'Église universelle, une seule est parfois traitée par délégation, la présidence des conciles, qui n'est qu'un acte préparatoire. A ces causes, majeures de par leur essence même, dont la réserve est de droit divin, le pape peut en ajouter d'autres, qui deviennent majeures en vertu d'un acte positif de sa volonté par lequel il les enlève à tous autres juges : étant d'institution ecclésiastique, celles-ci peuvent varier quant au nombre ou à l'espèce. Encore n'avons-nous à parler ici que des réserves prévues par le droit, et non des causes que le pape peut accidentellement évoquer à son tribunal, ou qui lui sont adressées par des particuliers en vertu du droit d'appel reconnu à tout fidèle. Cavagnis, *Instit. juris publici ecclesiastici,* part. I, l. II, c. I, § 7.

Rattachées par une connexion logique étroite au dogme de la primauté, les causes majeures en ont subi le développement progressif. Celles même qu'impose le droit divin n'ont pas toutes été dès l'origine explicitement connues. Mais le droit exclusif pour le souverain pontife d'en connaître n'a jamais subi de modification; l'exercice seul de ce droit a varié, soit en s'affirmant davantage, soit en s'étendant à des objets plus nombreux, selon le besoin des circonstances. Aussi des objections entassées par les gallicans de toute nuance contre les causes majeures, aucune ne résiste à la ruine de leur système et ne demande une réfutation spéciale : il n'y a ni usurpation, ni croissance par absorption, ni *jura adventitia,* Schenckl, *Inst. jur. can.,* t. I, § 226 : 1° pas d'innovation dans la réserve de ces causes que nous avons dit être majeures de leur nature : quelques-unes ont apparu tard, mais la volonté explicite ou implicite des pontifes de respecter l'ordre de choses établi avant eux, suffisait à continuer la délégation aux juges inférieurs; 2° pas de danger que la trop grande multiplication des réserves accidentelles n'entrave le bon gouvernement de l'Église : le pouvoir du pape n'est pas illimité, non seulement il ne peut rien changer à ce qui est d'institution divine, par exemple, supprimer la juridiction épiscopale, mais, placé pour édifier et non pour détruire, il est tenu de par la loi naturelle à ne pas jeter la confusion dans le troupeau du Christ; plutôt que de se demander si une mesure arbitraire d'un pape, dangereuse pour l'Église, serait invalide, les théologiens préfèrent penser que Jésus-Christ écartera à jamais ce malheur : l'histoire leur donne raison.

II. Historique. — Chaque catégorie de causes majeures exigerait une histoire, souvent fort longue; certaines d'entre elles, comme les décisions de foi ou l'institution des évêques, etc., touchant très intimement à la constitution de l'Église, sont traitées dans différents articles de ce dictionnaire, voir Béatification, col. 424-425, Canonisation, col. 1632-1634, Évêques, Infaillibilité, Ordres religieux, Pape, etc.; d'autres intéressent plus exclusivement les canonistes. Nous nous contenterons ici de résumer brièvement l'histoire des causes majeures en général, en montrant comment elles s'introduisirent explicitement dans la législation ecclésiastique.

Nous savons par de nombreux témoignages que les appels spontanés à la décision du pape en matière de dogme ou de discipline ont toujours eu lieu dans l'Église; cf. Hurter, *SS. Patr. opusc.,* t. xvii, præf.; dès le iiie siècle ils deviennent fréquents : on connaît les relations entre Rome et l'Afrique au temps de saint Cyprien; au ive siècle, saint Jérôme trouve déjà le pontife romain accablé par le soin de répondre aux consultations que lui adresse l'univers entier. *Epist.,* cxxiii, *ad Ageruch., P. L.,* t. xxii, col. 1052. Y a-t-il eu dès l'origine des appels non pas spontanés, mais obligés, de par la nature même de la cause? il est assez difficile de le dire avec certitude, et on n'en sera pas étonné si l'on réfléchit que les décisions doctrinales imposées à toute l'Église, les seules causes qui n'admettent pas de délégation, ont été très peu nombreuses avant l'époque des conciles œcuméniques. Mais voici que bientôt la *coutume,* la *tradition* sont invoquées pour présenter comme obligatoires les recours au pape et l'on sait de quelle portée sont ces expressions dans la langue des Pères. En 314, le synode d'Arles communique à Sylvestre sa décision au sujet de la Pâque : *Ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas. P. L.,* t. viii, col. 815. Vers 342, Jules répond aux prélats eusébiens : Ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια; Εἰ μὲν οὖν τι τοιοῦτον ἦν ὑποπτευθὲν εἰς τὸν ἐπίσκοπον τὸν ἐκεῖ, ἔδει πρὸς τὴν ἐνταῦθα ἐκκλησίαν γραφῆναι. *Epist. ad Antioch.,* 22, *P. L.,* t. viii, col. 906; cf. sur ce passage Socrate, *H. E.,* l. II, c. xvii; Sozomène, *H. E.,* l. III, c. x, *P. G.,* t. lxvii, col. 217 sq., qui montrent comment ce texte était compris dans leur temps.

Avec Innocent Ier, en 404, l'expression même de causes majeures entre dans la langue ecclésiastique : *Si* MAJORES CAUSÆ *in medium fuerint devolutæ, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale, referantur. Epist.,* II, *ad Victric. Rotomag., P. L.,* t. xx, col. 473; cf. *ibid.,* la note de dom Coustant. On s'accorde aujourd'hui à voir dans ce synode le concile de Sardique, dont les canons 3, 4 et 7 réglaient la procédure à suivre dans les appels au saint-siège. Ce sont ces mêmes canons qu'invoque le pape Zosime dans l'affaire du prêtre Apiarius pour empêcher les évêques d'Afrique de s'opposer aux appels. Les gallicans n'ont pas manqué de faire ressortir que les papes, en revendiquant cette prérogative, avaient soin de s'appuyer sur les canons des conciles ou la pratique de l'Église, sans mentionner leur droit divin. Mais il n'y a rien là qui doive surprendre quiconque sait avec quelle modération les papes ont rappelé leurs droits et combien doucement se sont resserrés les liens d'une unité qui, parfaite dès l'origine, ne pouvait guère apparaître d'abord que dans la communion des esprits.

Ce n'est plus de leur plein gré et pour une confirmation plus solennelle que les conciles provinciaux sou-

mettent leurs décrets au saint-siège; ils se montrent en le faisant *antiquæ traditionis exempla servantes et ecclesiasticæ memores disciplinæ*. Innocent Ier, *Epist.*, XXIX, *ad conc. Carthag.*, *P. L.*, t. XX, col. 583; cf. *Epist.*, XXX, *ad conc. Milev.*, col. 590. Les privilèges concédés par les papes comportent des restrictions essentielles; tels ceux donnés par Zosime à l'évêque d'Arles : *Ad cujus notitiam, si quid illic negotiorum emerserit, referri censemus, nisi magnitudo causæ etiam nostrum requirat examen*. Zosime, *Epist.*, I, *ad episc. Gall.*, *P. L.*, t. XX, col. 645. Nous arrivons à Léon le Grand, et la vigueur avec laquelle il affirme son droit prouve bien que la réserve des causes majeures est dès lors parfaitement connue; sur le rôle qu'il joue par ses légats au concile de Chalcédoine, comme sur celui qu'avaient joué à Éphèse les légats de Célestin, cf. Kneller, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1903, 1904. En 444, Léon annonce aux évêques d'Illyrie qu'il charge Anastase, évêque de Thessalonique, de juger en son nom certaines causes majeures : *Quidquid causarum, ut assolet, inter sacerdotes evenerit, ejus cui vicem nostram commisimus, examini reservetur... Cui metropolitani episcopi consecrationem statuimus reservari, ut... ecclesiasticæ disciplinæ in omnibus ordo servetur*. Mais le pape ne lui donne pas tous pouvoirs : *Si quæ vero causæ graviores vel appellationes emerserint, eas sub ipsius relatione ad nos mitti debere decrevimus, ut nostra secundum ecclesiasticum morem sententia finiantur. Epist.*, V, *ad episc. per Illyr. const.*, *P. L.*, t. LIV, col. 616; cf. *Epist.*, VI, *ad Anastas.*; Hilaire, *Epist.*, VII-XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 24 sq.; Vigile, *Epist. ad Auxanium Arelat.*, *P. L.*, t. LXIX, col. 28; *ad episc. Gall.*, col. 29; Grégoire le Grand, *Epist.*, l. II, epist. VII, *ad Maxim. episc. Syrac.*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 544, s'expriment aussi nettement.

Tous ces témoignages précèdent de beaucoup l'apparition des fausses décrétales; personne d'ailleurs ne conteste plus que le pseudo-Isidore n'ait fait que consacrer l'ordre de choses établi de son temps. A l'époque même où il composait sa collection, nous saisissons sur le vif, dans la discussion entre Hincmar et Rothalde, la transformation qui s'est opérée dans les esprits au sujet des causes majeures. Le pape Nicolas reproche à l'évêque de Reims d'avoir, au synode de Soissons, déposé Rothalde malgré l'appel à Rome interjeté par celui-ci; il invoque naturellement les canons de Sardique, puis il ajoute : *Maxime cum juxta consuetudinem sanctæ hujus synodi, etiamsi nunquam reclamasset, nunquamque sedis apostolicæ mentionem fecisset, a vobis qui causam ejus examinastis, memoria sancti Petri honorari debuerat atque ei perscribi, ut si judicaret renovandum esse judicium, renovaretur et daret judices, Epist.*, XXXV, *ad episc. syn. Silvanect.*, *P. L.*, t. CXIX, col. 829; il y a bien extension du sens de Sardique, mais extension consacrée par la pratique, et désormais la connaissance des causes criminelles des évêques est enlevée aux conciles provinciaux et aux métropolitains. Cf. Hefele, *Conciliengesch.*, l. XXIII, § 471. Bientôt les collections canoniques vont se succéder rapidement et l'essor des études juridiques aidera puissamment la législation à se fixer.

III. LÉGISLATION ACTUELLE. — *I. CAUSES DOCTRINALES.* — Pour les définitions dogmatiques, la condamnation des erreurs, la canonisation des saints, l'approbation des ordres religieux, qu'on se reporte à l'objet de l'infaillibilité. En vertu de son magistère suprême, le pape seul a encore la mission : 1° de faire et d'imposer les symboles et les professions solennelles de foi; 2° de prescrire des catéchismes à toute l'Église; 3° de condamner pour toute l'Église des propositions ou des livres; 4° de promouvoir et de diriger les missions dans le monde entier. Enfin il s'est réservé le droit d'ériger canoniquement les universités.

II. CAUSES DISCIPLINAIRES. — 1° Le pape, avec ou sans le concile, est dépositaire du pouvoir législatif pour l'Église universelle, Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. IX, c. I; de lui seul relèvent les dérogations, dispenses ou privilèges atteignant le droit commun; à lui seul aussi il appartient de passer des concordats. — 2° Juge suprême et sans appel, au for interne comme au for externe, il se réserve l'absolution de certains péchés ou censures, bulle *Apostolicæ sedis*, voir t. I, col. 1612-1618; le jugement de certains procès : causes criminelles des évêques, conc. Trid., sess. XXIV, c. V, *De reform.*, causes en matière d'annulation du *matrimonium ratum*, ou d'interprétation du *privilegium paulinum*. Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. XIII, c. XXI. Enfin le pape évoque souvent à son tribunal, même en première instance, les causes matrimoniales des princes. — 3° Les peines dont l'application est réservée au souverain pontife sont la déposition et l'excommunication des évêques, la dégradation des clercs par procédure expéditive, Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. IX, c. VI, n. 11, et l'excommunication des souverains.

III. CAUSES ADMINISTRATIVES. — 1° En matière de liturgie, le pape s'est réservé la législation universelle du culte, rituel de l'administration des sacrements, rubriques générales de la messe et de l'office, institution des fêtes de précepte pour toute l'Église, concession d'oratoires privés pour la célébration de la messe. Conc. Trid., sess. XXII, *Decret. de observ. et evit.*, avec les déclarations de la S. C. du Concile, *Can. et decr. conc. Trid.*, édit. Ritcher, p. 128,132. — 2° Les assemblées et corporations ecclésiastiques sont dans la mesure suivante sous le gouvernement exclusif du pape : 1) il convoque les conciles œcuméniques, les préside, par lui-même ou par ses légats, les transfère, suspend, proroge ou clôture, en confirme les décrets; il autorise les conciles nationaux, fait reviser par la S. C. du Concile les décisions des conciles provinciaux avant leur publication; 2) il érige les chapitres cathédraux et collégiaux et en institue les dignités; 3) il approuve définitivement les instituts religieux à vœux simples et leurs constitutions; il supprime les ordres et les congrégations approuvés; 4) il accorde l'exemption de la juridiction des ordinaires aux ordres religieux, chapitres et universités. Bulle *Auctorem fidei*, n. 7. — 3° Le pape peut seul ériger ou supprimer des sièges épiscopaux. Bien que des concordats puissent donner au pouvoir civil une part plus ou moins grande dans la nomination des évêques, le pape seul confère l'institution canonique, restreint ou supprime la juridiction, donne des coadjuteurs, nomme des vicaires apostoliques. — 4° Parmi les biens spirituels qui sont dispensés aux fidèles sous sa haute direction, le pape se réserve la concession des indulgences plénières; lui seul peut dispenser des serments et des vœux de chasteté perpétuelle, d'entrée en religion, des trois pèlerinages, comme aussi des vœux simples émis dans un institut approuvé par le saint-siège. Constit. *Conditæ a Christo*, 8 décembre 1900, c. I, n. 8; c. II, n. 2. Enfin le pape se réserve l'aliénation en quantité notable des biens ecclésiastiques temporels, Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze*, p. 245, n. 18; leur transfert à d'autres Églises ou d'autres instituts; la réduction des messes fondées et la modification des dernières volontés des pieux légataires. Conc. Trid., sess. XXII, c. VI, avec les déclarations de la S. C. du Concile, édit. Ritcher, p. 161.

Sur la légitimité de la réserve des causes majeures, Charlas, *Tract. de lib. Eccl. Gallic.*, Liège, 1684, l. VI, c. V; contre, Gerbais, *De causis majoribus*, Paris, 1679; Dodus Alteserra, *Eccles. jurisdict. vindiciæ*, Paris, 1703; contre, C. Fevret, *Traité de l'abus*, Dijon, 1653; P. Ballerini, *Vindic. auct. pontif. contra opus Febronii, de statu Ecclesiæ*, Venise, 1768; et surtout Zaccaria, *Antifebronius*, part. II, diss. V, c. I.

Sur la législation actuelle, voir les canonistes, surtout Vecchiotti, *Instit. canon.*, t. I, l. II, c. II, § 14; Cavagnis, *Inst. jur. publ. eccl.*, part. I, l. II, c. I, § 7.

J. STEIGER.

CAUSSIN Nicolas, jésuite, né à Troyes le 27 mai 1583, mourut à Paris, à la maison professe, le 2 juillet 1651 (et non le 15, ainsi que le porte à tort son épitaphe dans les cryptes de Saint-Paul-Saint-Louis). Très renommé en son temps, comme prédicateur et comme écrivain, il est surtout connu aujourd'hui par son rôle à la cour de Louis XIII. Confesseur du roi en 1637, il fit opposition au cardinal de Richelieu et s'attira une disgrâce retentissante qui lui valut six ans d'exil à Quimper-Corentin (1637-1643). Mais s'il n'avait pas réussi à convaincre le monarque des dangers de l'alliance militaire de la France avec les États protestants, non plus que de la grave responsabilité encourue par sa conscience à raison des charges écrasantes de ses sujets et de la misère du peuple occasionnée par des guerres sans fin, il fut du moins assez heureux pour le réconcilier avec son épouse. On sait que grâce à l'intervention de Mlle de La Fayette, devenue à la Visitation de Paris sœur Angélique de la Miséricorde, Louis XIII consentit à se rapprocher d'Anne d'Autriche. Bientôt la naissance de Louis XIV était saluée par la France comme un bonheur inespéré.

Le P. Nicolas Caussin fut également le confesseur du duc d'Enghien, le futur grand Condé, et le directeur d'une partie de la haute société. Paris et la province se pressèrent tour à tour au pied de sa chaire, attirés soit par une éloquence rappelant par certains côtés la manière fleurie et pittoresque du saint évêque de Genève, soit par des ouvrages ascétiques fort répandus, tels que la *Journée chrestienne* (1628), le *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du B. François de Sales* (1637) et surtout la *Cour sainte* (1624 ou 1625) si souvent réimprimée.

On a discuté de nos jours la question de savoir si Caussin fut un des réformateurs de l'éloquence sacrée et un précurseur de la prédication classique par ses *Eloquentiæ sacræ et humanæ parallela* (1619). Il est certain qu'il aperçut et critiqua les défauts des orateurs de son temps et qu'il formula même d'excellents principes; mais il est douteux que ce traité de rhétorique ait exercé, malgré de réels mérites et huit éditions, une influence efficace et étendue. D'ailleurs l'auteur n'avait pas joint suffisamment l'exemple au précepte, ainsi qu'en témoignent contre lui ses recueils de sermons, tels que la *Sagesse évangélique* pour le carême (1635) et pour l'avent (1644), son *Buisson ardent* (1647) et son *Année sainte* (1666) publiée après sa mort.

Humaniste distingué et auteur de tragédies de collège, Caussin eut la bonne fortune d'apprécier comme helléniste précoce le jeune Armand Le Bouthillier de Rancé. Il devina les talents du réformateur de la Trappe et intervint heureusement en sa faveur auprès de Louis XIII.

Controversiste, le P. Nicolas Caussin défendit avec modération contre les attaques du ministre Drelincourt son *Impiété domptée par les fleurs de lys* (1629) et il ne craignit pas de s'attaquer à la *Théologie morale des jésuites,* ces *Provinciales* avant la lettre lancées par le grand Arnauld en 1644. Les deux répliques du jésuite, l'une l'*Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus,* l'autre la *Response au libelle intitulé la Théologie morale,* virent le jour coup sur coup en cette même année 1644. Elles contiennent, sous une forme qui n'est pas toujours surannée, la substance des meilleures réfutations parues depuis contre les jansénistes et les autres détracteurs des casuistes.

Mais le principal titre d'honneur de Caussin est sa *Cour sainte.* Ce vaste ouvrage renferme à la fois une exposition de la doctrine catholique et une sorte de politique sacrée. Plusieurs des idées de l'auteur en matière de gouvernement chrétien furent reprises par lui dans son *Regnum Dei* (1650). Il y souhaite de voir admis au conseil privé du roi des ecclésiastiques, pieux et capables, fidèles au souverain et dévoués au bien du peuple. C'était définir sa propre attitude à la cour, où il s'était comporté, écrit Bayle, comme doit faire un homme de bien. Enfin il applaudit, avec son *Angelus pacis* (1650), aux bienfaits de la paix procurée par le traité de Westphalie.

Éloge du R. P. Caussin, en tête de la *Cour sainte;* Bayle, *Dictionnaire critique,* art. *Caussin;* Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 902-927; t. IX, col. 14-15; Ch. Daniel, *Une vocation et une disgrâce à la cour de Louis XIII,* dans les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire,* 1861, p. 353-395; Étienne Georges, *Notice sur Nicolas Caussin,* in-8°, Troyes, 1887; *Nicolas Caussin,* dans la *Revue Bourdaloue,* 1902, p. 414-426; manuscrits inédits.

H. Chérot.

CAVALCANTI Augustin, religieux théatin, né à Cosenza, fut nommé en 1743 supérieur général de sa congrégation et mourut en 1748. On a de lui : *Vindiciæ romanorum pontificum,* Rome, 1749.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti Teatini,* Rome, 1780, t. I, p. 257-259; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1305.

A. Palmieri.

CAVE Guillaume, savant critique ecclésiastique anglais, né le 30 décembre 1637 à Picwell, comté de Leicester, mort le 4 août 1713 à Windsor. L'histoire de sa vie n'est guère que l'histoire de ses travaux. Fils d'un ministre anglican, il fut ministre anglican comme son père, après avoir suivi les cours de Saint-Jean de Cambridge de 1653 à 1660. Il occupa successivement à Londres les cures d'Islington en 1662 et d'Allhallow's the Great en 1679. En 1691 il était nommé recteur d'Isleworth, paroisse aux portes de Londres, et il acceptait ce poste pour trouver les loisirs nécessaires à ses travaux, sans s'éloigner des bibliothèques de la capitale. Dans l'intervalle il avait été nommé chapelain du roi Charles II et chanoine de Windsor.

Ses ouvrages sont nombreux. La plupart recherchent dans les Pères et dans les écrivains ecclésiastiques la tradition qui est, suivant la doctrine catholique en partie conservée par l'Église anglicane, l'une des sources de la vérité dogmatique. Voici les principaux : 1° *Primitive christianity, or the religion of the ancient christians in the first ages of the Gospel,* in-8°, Londres, 1672; 5e édit., 1689, dédié à l'évêque d'Oxford, traduit en allemand sous ce titre : *Erstes Christenthum oder Gottesdienst der alten Christen* avec une préface de Witsius, Leipzig, 1694, et en français : *Le christianisme primitif ou la religion des anciens chrétiens,* 2 in-12, Amsterdam, 1712. Cet ouvrage comprend trois parties. La Ire répond à cette question : Comment les premiers chrétiens furent-ils jugés par leurs adversaires? La IIe montre l'influence du christianisme sur les premières communautés chrétiennes, quelles vertus elles pratiquaient, etc.; la IIIe expose quels furent leurs rapports avec leurs contemporains. Elle a quelque analogie avec le livre de Fleury : *Mœurs des chrétiens.* — 2° *Tabulæ ecclesiasticæ,* in-8°, Londres, 1674, catalogue des anciens écrivains ecclésiastiques avec un sommaire de leurs ouvrages. Plus tard Cave refondit ce livre et le poursuivit. Telle est l'origine du *Cartophylax ecclesiasticus,* in-8°, Londres, 1685, qui donne une courte notice sur tous les écrivains ecclésiastiques des origines du christianisme à Luther. Cave s'arrête en effet à 1517. Le *Cartophylax* doit beaucoup aux *Dissertations* du P. Labbe sur le traité de Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis.* Colomiès y fit des suppléments. — 3° *Antiquitates apostolicæ, or the history of Christ, the apostles and saint Mark and saint Luke,* etc., in-fol., Londres, 1675; 5e édit., 1684, qui est comme un complément des *Tabulæ.* Dans la préface Cave étudie les trois âges successifs, patriarcal, mosaïque et évangélique, de l'Église, et la condition des âmes sous chacun d'eux. Il y reproduit aussi la vie du Christ que Jérémie Taylor avait publiée en 1653 sous ce titre : *The great exemplar of sanctity or the life of Christ.* — 4° *Apostolici or history*

of the Apostles and Fathers in the three first centuries of the Church, in-fol., Londres, 1677, 1682, livre ou Cave reconstitue l'histoire des contemporains des apôtres et de vingt-trois personnages de la primitive Église, qui vécurent dans les trois premiers siècles, de saint Étienne à saint Denys d'Alexandrie. — 5° *Ecclesiastici or the history of the lives, acts, deaths and writings of the most eminent Fathers of the Church that flourished in the fourth century*, etc., in-8°, Londres, 1683. C'est l'histoire de la vie et des écrits des Pères les plus éminents du IVe siècle et des hérésies de la même époque, en particulier de l'arianisme; le tout est précédé d'une dissertation sur l'état du paganisme sous les premiers empereurs chrétiens. — 6° *A Dissertation concerning the government of the ancient Church by bishops, metropolitans and patriarchs*, etc., in-8°, Londres, 1685. Ce livre prétend déterminer quelle était la hiérarchie dans la primitive Église et combat la primauté de l'évêque de Rome. — 7° *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, 2 in-fol., Londres, 1688-1698; Genève, 1693, 1705, l'ouvrage le plus fameux et le plus considérable de Cave. C'est une vaste histoire littéraire de l'Église des origines au XIVe siècle, qui étudie plus de 2000 Pères ou auteurs ecclésiastiques. Dans la IIe partie sont cités plus de 600 auteurs oubliés dans la Ire ou même inconnus jusque-là. Une seconde édition préparée par Cave et conduite jusqu'en 1715 par le Dr H. Wharton parut en 2 in-fol., Oxford, 1740-1743; Bâle, 1741-1745. Elle est enrichie de prolégomènes et de notes de Cave, d'observations du savant archevêque Tenison et se termine par trois dissertations de l'auteur : sur les écrivains ecclésiastiques dont l'époque est ignorée; sur les livres liturgiques des Grecs; sur l'arianisme d'Eusèbe de Césarée. Cette troisième dissertation est dirigée contre l'arminien J. Le Clerc qui reprochait à Cave de manquer de critique et d'avoir été pour Eusèbe de Césarée en particulier « un panégyriste plus qu'un biographe ».

L'œuvre de Cave suppose un travail considérable. Malheureusement si Cave a une érudition extraordinaire pour son temps, il n'a pas le sens critique au degré où cela lui eût été nécessaire. Il est crédule d'abord : catholiques et protestants s'accordent à le lui reprocher; il pose d'excellentes règles de critique et il omet de les appliquer; enfin, arrêté aux détails extérieurs, il ne pénètre pas la pensée qu'il interprète; à plus forte raison ne parvient-il pas à bien suivre le développement de la théologie patristique. Aussi eut-il à soutenir plus d'une controverse soit avec le catholique Richard Simon, soit avec l'arminien Le Clerc déjà cité. Cave partageait évidemment les préjugés de l'Église anglicane contre l'Église romaine et ses écrits sont à l'index en vertu d'un décret du Saint-Office en date du 11 novembre 1693.

Journal des savants, 1705, 1712; *Dictionnaire* de Moreri, édit. de 1759; Nichols, *History and antiq. of Leicestershire*, t. II, 2, p. 773 sq.; *Life of Henry Wharton*, dans la 1re édition des *Sermons* de Wharton; *Dictionary of national biography*, t. IX, p. 341 sq.

C. Constantin.

CAVELLUS Hugues (Mac-Caughwell), de Down en Irlande, né vers 1575, était profès dans la province des mineurs de la stricte observance de Saint-Jacques en Espagne. Il avait étudié à Salamanque avant de professer la théologie au collège irlandais de Saint-Antoine de Padoue à Louvain. On le trouve à Paris en 1621, travaillant avec le général de son ordre, Bénigne de Gênes, à la réforme du grand-couvent. Son supérieur l'emmena à Rome et lui donna la chaire de théologie au couvent de l'Ara-Cœli. Urbain VIII venait de le préconiser archevêque d'Armagh quand il mourut prématurément à l'âge de 55 ans, le 22 septembre 1626. Il est enseveli dans l'église de l'Ara-Cœli. Outre deux traités relatifs à la réforme du grand-couvent de Paris que l'on dit imprimés en 1622, Cavellus a publié : *Scoti commentaria in quatuor libros Sententiarum. Accedit vita Scoti, apologia contra Abr. Bzovium et Appendix diffusa ad q. 1am dist. III l. III pro asserenda immaculata conceptione V. Mariæ*, 3 in-fol., Anvers, 1620 (*optima editio*, dit Hurter); *Doctoris subtilis... quæstiones super libros Aristotelis de anima ab oblivione... restitutæ, mendis correctæ...*, in-4°, Lyon, 1625; Venise, 1641; *Doctoris subtilis... quæstiones subtilissimæ et expositio in metaphysicam Aristotelis, ac conclusiones ex ipsa collectæ, cum annotationibus R. P. Mauritii de Portu, hiberni*, 2 in-fol., Venise, 1625. Les travaux de Cavellus sur la doctrine de Scot ne se bornent pas à ces deux publications; dans l'édition des œuvres du docteur subtil publiées sous la direction de Wadding par les religieux du collège de Saint-Isidore à Rome, 16 in-fol., Lyon, 1639, on trouve des *adnotationes, scholia*, etc., de notre auteur. On le dit encore auteur d'une *Apologia apologiæ pro J. Duns Scoto*, Paris, 1623, publiée par un de ses disciples, Hugues Magnesius, franciscain irlandais, contre le P. Nicolas Jansenius, dominicain, qui avait pris parti pour Bzovius contre Cavellus. On lui attribue aussi un *Speculum pœnitentiæ*, Louvain, 1628, en dialecte irlandais, qui est peut-être le *Catéchisme* dont parle Wadding.

Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.*, Rome, 1806; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 252; t. IV, col. 365.

P. Édouard d'Alençon.

CAVVADIAS Macaire, archimandrite, théologien grec du XVIIIe siècle, né à Céphalonie. On a de lui un ouvrage contre Voltaire : Μακαρίου πρεσβυτέρου καὶ ἀρχιμανδρίτου, ἐπωνυμίαν δὲ Καβαδίου, τοῦ Κεφαλήνος, λόγος παραινετικὸς πρὸς τοὺς ἰδίους μαθητάς, ἢ κατὰ Οὐολταίρου καὶ τῶν ὁπαδῶν, Venise, 1802.

Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1857, t. II, p. 123, 269; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 615; Théodore Athanasios, Περὶ τῶν ἑλληνικῶν σχολῶν εἰς Ῥουμανίαν καὶ περὶ τῆς ἱστορίας αὐτῶν ἐπὶ τοῦ τε θρησκευτικοῦ καὶ πολιτικοῦ ἤθους, Athènes, 1898, p. 85.

A. Palmieri.

CAYET Pierre-Victor-Palma, né en 1525 à Montrichard en Touraine d'une famille catholique, honorable, mais pauvre, ses études élémentaires terminées, vint à Paris où il suivit les leçons de Ramus et où il devint maître ès arts et probablement même docteur en droit canonique. Il passa à la Réforme avec Ramus et alla étudier la théologie et l'hébreu à Genève. Il fréquenta aussi les universités d'Allemagne. Il fut ensuite nommé pasteur de Montreuil-Bonnin auprès de Poitiers. En 1562, il fut, à la cour de Jeanne d'Albret, sous-précepteur d'Henri de Navarre. En 1584, nous le trouvons ministre évangélique de Catherine, sœur de Henri IV, qui l'amène à Paris en 1593. Ses fréquents entretiens avec du Perron le rendirent suspect et il fut déposé par le consistoire et en deux synodes sous prétexte de magie et de sciences occultes. On l'accusait d'avoir publié un *Remède aux dissolutions publiques, à MM. du parlement*, dans lequel la fornication et l'adultère étaient justifiés et les maisons de tolérance approuvées. Mais il déclara qu'il n'était pas l'auteur, mais seulement le possesseur de cet écrit. On lui reprochait aussi d'avoir composé un *Consilium pium de componendo religionis dissidio*. Il abjura le protestantisme, le 9 novembre 1595, et rendit compte de sa conversion dans un petit livre très rare, intitulé : *Copie d'une lettre de maître P. V. Cayet, contenant les causes et les raisons de sa conversion à l'Église catholique*, in-8°, Paris, 1595, 1596. Les calvinistes multiplièrent les réponses à cette lettre et publièrent un *Avertissement sur la déposition du sieur Cayet du saint ministère et sur sa révolte*, in-12, Paris, 1595. Cayet riposta par une *Réponse au livret intitulé Aver-*

tissement, etc., in-8°, Paris, 1595. Il consacra le reste de sa vie à la défense de la religion catholique et multiplia ses ouvrages de controverse : *Remonstrance chrétienne et très utile à MM. de la noblesse françoyse qui ne sont pas de l'Église catholique romaine*, in-8°, Paris, 1596; *Admonition à MM. du tiers-état de France qui ne sont pas de l'Église catholique romaine*, in-8°, Paris, 1596; *Le vray orthodoxe de la foy catholique du sacrement de l'autel*, in-8°, Paris, 1596; *Décision de la doctrine de Luther par les quatre conciles généraux*, in-8°, Paris, 1596; *Les antithèses et contrariétés de Jean Huss et de Luther, ensemble de Zwingle et de Calvin*, in-8°, Paris, 1596; *Advertissement sur les points de la religion pour en composer les différends*, in-8°, Paris, 1596; *Nullité de la doctrine et religion prétendue réformée*, in-8°, Paris, 1596; *Paradigmata de quatuor linguis præcipuis : arabica, armena, syra, ethiopica*, in-4°, Paris, 1596; *Tractatulus de sepultura et jure sepulcri*, in-8°, Paris, 1597; *Instance de la réunion en l'Église catholique et romaine*, in-8°, Paris, 1597; *Proposition faite aux ministres... sur une briève et facile résolution du différend de religion*, in-8°, Paris, 1597; *Tromperies des ministres*, in-8°, Paris, 1597; *Condamnation de Calvin recueillie de ses écrits*, in-8°, Paris, 1597; *Vraye intelligence salutaire du sacrifice de la messe*, in-8°, Paris, 1597; *Trois cens soixante et cinq fruits divins et salutaires du sacrifice de la messe*, in-8°, s. d. (1599); *La vraye Église*, Paris, 1597; *Histoire prodigieuse et lamentable du docteur Fauste avec sa mort épouvantable*, trad. de l'allemand, in-8°, Paris, 1598, 1602, 1604, etc. En 1598, Cayet, quoiqu'il ne fût pas docteur en théologie, fut nommé recteur de l'université de Paris; mais il ne put entrer en charge. Il eut aussi le titre de professeur du roi en langues orientales et, en 1599, il succéda à Jourdain au Collège royal. Ordonné prêtre en 1600, il devint, la même année, docteur de la maison de Navarre. Il continua ses publications : *La résolution de deux questions* (sur l'Église et la Bible) *proposées à Fontainebleau le jour de l'Ascension*, in-8°, Paris, 1600; *Discipline des ministres de la religion prétendue réformée*, in-8°, Paris, 1600; *Remonstrance et supplication très humble à Madame...*, avec *Réfutation de Jacques Couet*, etc., Paris, 1600; *Le purgatoire prouvé par la parole de Dieu*, 1600; *Response à la déclaration d'un nommé Edmond de Beauval* (jésuite apostat), in-8°, Paris, 1600; *Appendix ad chronologiam Gilberti Genebrardi*, in-fol., Paris, 1600; *Résolution faicte contre les ministres pour l'approbation du purgatoire et confirmer les prières qui se font pour les trépassez*, in-8°, Paris, 1601; *Hélas du père Abraham de Saint-Loup* (religieux apostat), in-8°, Paris, 1601. A cette époque, Cayet quitte l'abbaye de Saint-Martin des Champs pour habiter au collège de Navarre. Il y publia de nouveaux écrits, fit même des poèmes et traduisit en 1601 deux ouvrages hébreux, ainsi que le traité de saint Hippolyte : *De la venue de l'Antéchrist*, in-8°, Paris, 1602; *Conférence avec Pierre du Moulin, 28 mai 1602 : Sommaire véritable des questions*, 1602; *Victoire de la vérité contre l'hérésie par la réfutation de toutes ses erreurs* (contre du Moulin), in-8°, 1603; *Réfutation chrétienne de la misérable déclaration de Léonard Thévenot*, in-8°, 1603; *Fournaise ardente et le four de réverbère pour évaporer les prétendues eaux de Siloé et pour corroborer le purgatoire contre les hérésies, erreurs, calomnies, faussetés et cavillations ineptes du prétendu ministre du Moulin*, in-8°, 1603; *Approbation du saint sacrifice de la messe par syllogismes catholiques*, in-8°, 1603; *Nouvelle histoire du Pérou*, 1604; *Chronologie septennaire*, in-8°, 1605, 1607, 1609, 1611, 1612; cet ouvrage fut condamné, le 31 juillet 1605, par la faculté de théologie, voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 542-543, et par l'Index, le 18 novembre 1605; l'auteur y soutenait, entre autres erreurs, que le pape, en matière de foi, n'avait pas une autorité supérieure à celle des évêques; il en publia une *Défense*, in-8°, 1610; *Histoire véritable comment l'âme de l'empereur Trajan a été délivrée des tourments de l'enfer par les prières de S. Grégoire*, trad. d'un ouvrage latin de Ciaconius, in-8°, 1607; *Chronologie novennaire*, in-8°, 1608. Cayet mourut au collège de Navarre en 1610, le 10 mars ou le 22 juillet, et il fut enterré à Saint-Victor. On a émis quelques soupçons défavorables sur ses dispositions religieuses au moment de sa mort.

Discours funèbre sur la mort de feu M. Cahier, in-8°, Paris, 1610; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. IV, p. 289-298; Leclerc, *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, in-12, La Haye, 1732, p. 181 sq.; Niceron, *Mémoires*, t. XXXV, p. 386-409; Rœss, *Die Convertiten*, t. III, p. 278 sq.; *Biographie universelle*, t. VII, p. 279-280; E. Haag, *La France protestante*, Paris, 1852, t. III, p. 293-299; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2080-2081; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 157; Féret, *La faculté de théologie et ses principaux docteurs. Époque moderne*, Paris, 1901, t. II, p. 153-182.

E. Mangenot.

CECCO (Stabili Francesco dit) d'Ascoli, astrologue, brûlé comme hérétique à Florence, en 1327. Les erreurs abondent dans les notices que lui consacrent la plupart des historiens. On le fait naître vers 1257; or, il semble qu'il faille le rajeunir considérablement. Cf. F. Bariola, *Cecco d'Ascoli e l'Acerba*, Florence, 1879, p. 5-6, 34-37. On a prétendu qu'il fut, à Avignon, le médecin du pape Jean XXII. Déjà ce fait avait été révoqué en doute par Marini, *Archiatri pontifici*, Rome, 1784, t. I, p. 56; cf. V. Le Clerc dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1862, t. XXIV, p. 560. F. Bariola, *op. cit.*, p. 10, 15-16, a démontré que probablement Cecco n'alla jamais à la cour de Jean XXII et ne fut pas médecin. Sans relever les autres inexactitudes de ses biographes, disons encore qu'après sa mort la légende se donna libre carrière sur son nom et qu'elle lui fit, en particulier, une réputation de magicien très habile. Voici les principaux événements incontestables de sa vie. Cecco professa l'astrologie à Bologne, de 1322 à 1324. Accusé devant l'inquisiteur de cette ville, il fut condamné à ne plus enseigner l'astrologie à Bologne ni ailleurs. En 1327, nous le retrouvons à Florence, en qualité d'astrologue, auprès du duc Charles de Calabre. Il comparaît devant l'inquisiteur de la Toscane, le franciscain Accursio, et, condamné comme relaps, est livré au bras séculier qui le fait périr par le feu, le 15, ou le 16, ou le 20 septembre. Cf. F. Bariola, *op. cit.*, p. 22, note 1. Cecco avait écrit un commentaire latin sur le traité de la *Sphère* de John Holywood (*Joannes de Sacrobosco*), et un poème italien, *L'Acerba*, essai d'encyclopédie dénué de toute valeur littéraire et, sauf quelques détails intéressants, cf. F. Bariola, *op. cit.*, p. 118-119, d'importance scientifique, en dépit des affirmations du trop fameux Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, Paris, 1838, t. II, p. 191-200, 525-526. Sur les autres écrits de Cecco, cf. Bariola, *op. cit.*, p. 56-60.

Sur les doctrines qui valurent à Cecco d'Ascoli d'être rangé parmi les hérétiques, la sentence de l'inquisiteur de Bologne, le dominicain Lamberto del Cordoglio (*de Cingulo*), n'est pas explicite; elle porte seulement que Cecco a mal parlé au sujet de la foi catholique, et qu'il sera privé de ses livres d'astrologie, de son grade de maître et du droit d'enseigner. La sentence inquisitoriale de 1327 est, au contraire, bien précise. Comme le remarque H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. III, p. 439; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 529, l'astrologie aboutissait à la négation du libre arbitre : « Le principe même de cette prétendue science était l'influence qu'exerçait sur le sort et le caractère des hommes la position des signes zodiacaux et des astres à l'heure de la naissance; or, il n'était pas de dialectique assez ingé-

nieuse pour prouver que ce ne fût pas là, en pratique, refuser à Dieu l'omnipotence et à l'homme la responsabilité. » C'est précisément la négation de la liberté humaine qui est reprochée à Cecco, comme une conséquence inéluctable de ses doctrines. Surtout est incriminée l'application qu'il a faite de ses théories à Jésus-Christ et à l'Antéchrist. L'horoscope de Jésus aurait établi la nécessité de sa naissance dans une étable, de sa pauvreté, de sa profonde sagesse, de sa passion et de sa mort sur la croix. Quant à l'Antéchrist, l'observation des astres démontrait qu'il naîtrait d'une vierge, 2000 ans après le Christ, et qu'il viendrait, lui, « comme un vaillant soldat accompagné de nobles guerriers et non comme un poltron accompagné de poltrons. » Un compatriote de Cecco, le jésuite Appiani, dans Bernini, *Storia di tutte le eresie,* Rome, 1707, t. III, p. 450 sq.; cf. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Paris, 1734, t. XXX, p. 166-185; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1753, t. I *b,* p. 1151-1156, et d'autres, à sa suite, ont soutenu l'orthodoxie du malheureux astrologue; ses écrits, disent-ils, ne renferment point les erreurs qu'on lui imputa, il crut à l'astrologie comme tous les hommes de son temps, et sa mort doit être attribuée à la haine et à la jalousie que lui avaient attirées sa science et la fougue de son caractère. Il est vrai que Cecco eut des ennemis puissants, que tous ses contemporains croyaient à l'astrologie, cf. Bariola, *op. cit.,* p. 32-34, et que les erreurs qui lui sont prêtées, dans la sentence de frate Accursio, ne se retrouvent pas aisément dans ses œuvres (ces œuvres ont été souvent imprimées sans protestation de l'Église); en particulier, on n'y rencontre point les affirmations, graves entre toutes, sur Jésus-Christ. Mais il importe d'observer que Cecco fut jugé non seulement sur ses écrits, mais encore sur ses paroles, et que, d'après la sentence, il confessa avoir tenu les propos qu'on donnait comme siens. Cf. G. Boffito, *Perchè fu condannato al fuoco l'astrologo Cecco d'Ascoli?* dans *Studi e documenti di storia e diritto,* Rome, 1899, t. XX.

I. Sources. — Le commentaire de Cecco sur le traité de John Holywood est inséré dans l'édition de la *Sphæra mundi,* Venise, 1499. Sur les anciennes éditions de l'*Acerba,* cf. Hain, *Repertorium bibliographicum,* Stuttgart, 1827, t. II, n. 4824-4832, et Coppinger, *Supplement to Hain's, Repertorium,* Londres, 1895, t. II, n. 4825-4831; t. II *a,* n. 1552-1553. La sentence inquisitoriale de Bologne est dans Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* Florence, 1804, t. V*a,* p. 204, et dans Bariola, *op. cit.,* p. 10, note; celle de Florence se lit, par fragments, dans Cantù, *Les hérétiques d'Italie,* t. I, *Les précurseurs de la Réforme,* trad. Digard et Martin, Paris, 1869, p. 292-295, et dans Lea, *op. cit.,* t. III, p. 655-657 (non reproduite dans la traduction française), et, en entier, d'après un autre manuscrit, dans I. von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* Munich, 1890, t. II, p. 585-597.

II. Travaux. — F. Palermo, *Manoscritti palatini di Firenze,* Florence, 1854, t. I, p. 1-271; P. Fanfani, *Cecco d'Ascoli, racconto storico del secolo XIV,* 2e édit., Florence, 1870; Lea, *op. cit.,* t. III, p. 441-444; trad. S. Reinach, t. III, p. 532-536. Voir, en outre, les travaux indiqués au cours de cet article, surtout l'article de Boffito et l'opuscule de Bariola, et Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2e édit., col. 825.

F. Vernet.

CEILLIER (Dom Remi), bénédictin de la congrégation lorraine de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, naquit à Bar-le-Duc, le 14 mai 1688, de Claude Ceillier, marchand, et d'Anne Bertrand, arrière-nièce de Nicolas Psaume, évêque de Verdun (1548-1575). Dès ses premières années il montra du goût pour la piété et l'étude. Ses parents le confièrent aux jésuites qui dirigeaient alors à Bar-le-Duc une école florissante, le collège Gilles de Trèves. Remi Ceillier y fit ses humanités et sa rhétorique, puis entra comme novice au monastère bénédictin de Moyen-Moutier dans les Vosges. C'était en 1704 et il n'avait que 16 ans. Il fit profession le 12 mai 1705 entre les mains de son compatriote dom Humbert Belhomme, abbé du monastère. Cinq ans plus tard, il terminait ses études théologiques et sans transition devenait lui-même professeur des jeunes religieux. Il enseigna de 1710 à 1716; devint, en 1716, doyen de Moyen-Moutier; en 1718, prieur de Saint-Jacques de Neufchâteau; en 1724, coadjuteur de dom Charles de Vassimont au prieuré de Flavigny-sur-Moselle, et enfin prieur titulaire de Flavigny, à la mort de dom Vassimont, le 26 mai 1733. Il alliait à la science et à l'austérité de la vie bénédictine un esprit très positif et très entendu dans les questions d'ordre pratique. Aussi le monastère de Flavigny connut sous son administration ses plus belles années de prospérité matérielle comme de progrès religieux. Dom Ceillier mourut saintement, dans sa 74e année, le 26 mai 1763. Il fut inhumé dans l'église de son monastère, où on peut voir encore son tombeau.

Le premier ouvrage de dom Ceillier fut préparé et rédigé pendant qu'il enseignait la théologie à Moyen-Moutier, et publié en 1718 : *Apologie de la morale des Pères, contre les injustes accusations du sieur Jean Barbeyrac, professeur en droit et en histoire à Lausanne,* in-4°, Paris, 1718. Voir Barbeyrac. L'auteur établit d'abord, dans une dissertation de 40 pages, l'autorité des Pères de l'Église en général. Il aborde ensuite l'apologie de chacun de ceux qui furent particulièrement attaqués par le professeur de Lausanne : Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, saint Cyprien, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, etc. En tout, 17 chapitres où il suit son adversaire pas à pas, discutant toutes ses assertions, répondant à toutes ses attaques.

Le succès de ce premier ouvrage, où l'histoire s'alliait si naturellement à la théologie, engagea dom Ceillier à entreprendre, dans le même ordre, une œuvre de longue haleine qui s'étendrait à tous les auteurs sacrés et ecclésiastiques et à tous leurs ouvrages. Dupin avait publié en 1686 sa *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques.* Ceillier voulut faire « quelque chose de plus ample et de plus achevé ». Préface. Le Ier volume parut en 1729, sous ce titre : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique, le jugement, la chronologie, l'analyse et le dénombrement des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale et sur la discipline de l'Église; l'histoire des conciles tant généraux que particuliers et les actes choisis des martyrs.* Ce long titre nous révèle le plan d'ensemble et la méthode du travail entrepris. Le plan comprend : 1° les auteurs sacrés, c'est-à-dire les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament; 2° les auteurs ecclésiastiques, c'est-à-dire tous ceux qui ont écrit sur des questions touchant le dogme, la morale, la discipline ou l'histoire de l'Église; 3° les décrets des conciles et les actes des martyrs, parce que nous dit l'auteur dans sa préface, ces documents, comme les précédents, intéressent le dogme, la morale, etc. La méthode consiste à donner pour chaque écrivain son histoire, la liste de ses ouvrages, l'analyse des écrits qui nous restent, la critique des détails, le jugement d'ensemble, enfin des citations choisies. Travail énorme qui fut mené assez promptement grâce aux concours que dom Ceillier trouva chez ses confrères. 23 in-4° se succédèrent de 1729 à 1763. Le XXIIIe volume parut après la mort de l'auteur. L'ouvrage n'est cependant pas achevé; il s'arrête au milieu du XIIIe siècle. La continuation, confiée à dom Aubry, n'aboutit pas. Voir t. I, col. 2264. Une *Table générale des matières,* préparée par Rondet et Drouet, forma 2 vol., Paris, 1782. Sans parler de la réédition, commencée par le P. Caillau, voir col. 1305, une nouvelle

édition revue par l'abbé Bauzon a été publiée en 17 in-4°, avec les 2 volumes de tables, Paris, 1860-1869.

On a reproché au prieur de Flavigny des tendances jansénistes. Déjà à l'époque où paraissaient ses volumes, les *Mémoires de Trévoux,* souvent élogieux pourtant, faisaient des réserves sur sa doctrine toutes les fois qu'il était question de grâce et de libre arbitre. Voir par exemple *Mémoires,* novembre 1735, à propos d'un passage sur saint Hilaire, t. v, p. 122 sq. L'abbé Blanc s'est fait l'écho des accusateurs du siècle précédent. *Introduction à l'étude de l'histoire ecclésiastique,* in-8°, Paris, 1841, p. 206. Il faut reconnaître que dom Ceillier vivait dans un milieu suspect de jansénisme, et qu'il fut en relations avec des appelants et jansénistes déclarés, comme Gouget, Duguet et Petitpied. Mais si nous le jugeons sur ce qu'il a écrit, il semble que l'accusation de jansénisme portée contre lui est une grande exagération, sinon une absolue injustice. Au reste le prieur de Flavigny fit hommage au pape Benoît XIV, le 1er janvier 1751, des 17 volumes qu'il avait publiés jusque-là. Benoît XIV, dont personne ne peut contester la compétence ni l'autorité en fait de doctrine, reçut très favorablement l'ouvrage du bénédictin, et lui adressa un bref de félicitation en date du 4 septembre 1751. Un second bref suivit le XVIIIe volume, le 4 juin 1753. Ces deux lettres fort élogieuses sont conservées, avec d'autres qui concernent le prieuré de Flavigny, aux archives de Meurthe-et-Moselle, H, 104, 107.

Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 255-256; Michaud, *Biographie universelle,* 2e édit., Paris, s. d., t. VII, p. 303; abbé Guillaume, *Notice sur le prieuré de Flavigny-sur-Moselle,* Nancy, 1877 (extrait des *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*); *Kirchenlexikon,* t. II, col. 2089-2090; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1375; abbé Beugnet, *Étude biographique et critique sur dom Remi Ceillier,* Bar-le-Duc, 1891 (extrait des *Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc,* 2e série, t. X); Léon Germain, *Du titre de prieur de Saint-Jacques porté par dom Ceillier,* dans le *Journal de la Société d'archéologie lorraine,* 1896, p. 66.

A. Beugnet.

1. CÉLESTIN Ier (SAINT). Sa biographie sera suivie d'un bref commentaire des passages doctrinaux de sa lettre aux évêques de Gaule et des *Capitula* annexés au sujet du semipélagianisme.

I. CÉLESTIN Ier (SAINT). BIOGRAPHIE. — Ce pape, successeur du pape Boniface Ier, a été élu en septembre 422, et consacré probablement le 10 septembre 422. Il mourut en juillet 432, probablement le 27 du mois.

Romain de naissance et diacre de l'Église romaine, Célestin fut élu sans contestation et remplit avec vigueur et dignité les devoirs de sa charge. Des lettres aux évêques d'Illyrie (Jaffé, 366), de Viennoise et Narbonnaise (Jaffé, 369), de Calabre et d'Apulie (Jaffé, 371), contiennent des recommandations relatives au maintien de la discipline surtout en matière d'élections épiscopales.

En Afrique, le cas du prêtre Apiarius, destitué par son évêque, mais rétabli dans ses droits par l'évêque de Rome, avait soulevé une opposition très vive des évêques à l'exercice du droit d'appel auprès du siège de Rome. La querelle durait depuis le pontificat du pape Zosime (417-418). Célestin intervint par son légat Faustinus en faveur d'Apiarius qu'il avait reçu à la communion; mais les évêques d'Afrique, réunis en concile à Carthage (424 ou 425), n'acceptèrent point sa décision et ils demandèrent au pape de ne plus recevoir de semblables appels comme contraires aux privilèges de l'Église d'Afrique, au bon ordre des églises, à la prompte et sûre expédition des affaires par les soins des conciles provinciaux ou généraux de l'Afrique. Mansi, t. IV, col. 515.

Célestin eut à intervenir dans toutes les grandes querelles dogmatiques de l'époque : invoqué par Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, il tient un concile à Rome (430) et écrit à Cyrille pour lui communiquer la sentence d'excommunication portée contre Nestorius, s'il n'abjurait sa doctrine hérétique dans un délai de dix jours après avoir reçu la sentence (Jaffé, 372), à Nestorius lui-même (Jaffé, 374), au peuple et au clergé de Constantinople (Jaffé, 375). Ses trois légats au concile d'Éphèse (431) agirent de concert avec Cyrille d'Alexandrie. Après le concile, le pape s'emploie auprès de Théodose II et de Maximien successeur de Nestorius pour pacifier l'Église d'Orient (Jaffé, 385-388).

Une lettre, favorable à la doctrine augustinienne et envoyée aux évêques de Gaule, a rapport au semipélagianisme (Jaffé, 381). Dans la Grande-Bretagne, les pélagiens avaient réussi à convertir les Brites à leur doctrine. Célestin leur envoya l'évêque d'Auxerre, saint Germain, pour les ramener à la vraie foi (429) et il donna mission à Palladius et à quatre missionnaires d'entreprendre la conversion de l'Irlande (431).

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum,* 2e édit., 1885, t. I, p. 55 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis,* 1892, t. I, p. 230; *P. L.,* t. LX, col. 417-558; H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 65, 150, 289, 293, 403; Hefele, *Conciliengeschichte,* 2e édit., 1875, t. II, p. 159 sq.

H. Hemmer.

II. CÉLESTIN Ier. LETTRE CONTRE LES SEMIPÉLAGIENS ET LES CAPITULA ANNEXÉS. — Ces deux documents d'un grand intérêt pour l'histoire de l'augustinisme et en particulier pour une sage appréciation de l'autorité accordée par l'Église au docteur d'Hippone, ont été déjà signalés. Voir Augustin, t. I, col. 2463 sq., et Augustinisme, *ibid.,* col. 2518. Il suffira donc d'ajouter ici les compléments indispensables. — I. Distinction des deux documents et origine des *Capitula.* II. Texte intégral des *Capitula.* III. Sources et doctrine des *Capitula.*

I. Distinction de la lettre de Célestin et des *Capitula.* — 1° Que le pape Célestin Ier, en l'an 431, ait, à l'instigation des laïques Prosper d'Aquitaine et Hilaire, adressé *dilectissimis fratribus Venerio, Marino, Leontio, Auxonio, Arcadio, Fillucio et cæteris Galliarum episcopis,* une lettre dans laquelle, après leur avoir reproché trop de mollesse à réprimer l'audace de certains prêtres qui soulèvent de téméraires questions, il formule l'éloge fameux de la doctrine de saint Augustin, qui est devenu comme une loi de l'Église, tout cela est incontestable : ce document a été analysé et le texte principal traduit, t. I, col. 2463. Il se terminait primitivement ainsi : « Puissions-nous être informé que toutes ces nouveautés qui nous déplaisent, vous les désapprouvez également. Nous en aurons enfin une preuve assurée, si, les méchants étant réduits au silence, des plaintes à ce sujet ne se font plus entendre. *Deus vos incolumes custodiat, fratres carissimi.* » *Epist.,* XXI, n. 3, *P. L.,* t. L, col. 530.

2° A cette lettre de Célestin, dans tous les manuscrits et dans les anciennes collections canoniques depuis Denys le Petit, est jointe sans interruption une série de dix décisions sur la grâce, qu'on a nommées les *Capitula Cælestini.* Dès le VIe siècle ils sont largement cités, comme partie intégrante de la lettre de Célestin, par le diacre Pierre et ses compagnons écrivant (en 520) aux évêques d'Afrique exilés en Sardaigne. *P. L.,* t. XLV, col. 1776. Cf. t. L, col. 525; voir t. I, col. 2464. Aussi le moyen âge ne distingua-t-il pas entre la lettre et les *Capitula*; témoins, le diacre Florus dans son écrit contre J. Scot Érigène; Hincmar de Reims, dans son *Liber de prædestin.,* c. XXI, XXII, *P. L.,* t. CXXV, col. 149; Loup Servat, abbé de Ferrières, *Collectaneum de tribus quæst.,* *P. L.,* t. CXIX, col. 661-662; saint Remy, archevêque de Lyon, *Liber de tribus epist.,* c. XXIII, *P. L.,* t. CXXI, col. 1026. Mais depuis Baronius, malgré quelques tenants de l'authenticité célestinienne, la critique a définitivement établi les conclusions suivantes :

1. Les *Capitula* ne font point partie de la lettre de

Célestin qui est bien close par la formule : *Deus incolumes vos custodiat.* Un titre spécial est assez souvent intercalé pour annoncer les *Capitula : Incipiunt præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei.*

2. Ils ne sont pas un document d'origine directement pontificale, comme le prouvent les formules employées dans les citations des papes Innocent et Zosime. C'est une espèce de syllabus de propositions définies sur la grâce, recueillies par un particulier dans les documents précédents et encadrées dans des explications d'actualité.

3. L'auteur en est inconnu; mais plus probablement c'est l'œuvre de Prosper d'Aquitaine; en tout cas les c. v et vi citent deux documents aujourd'hui perdus, et dont précisément les mêmes extraits se trouvent conservés dans les œuvres de Prosper. *Liber cont. collat.*, c. v, *P. L.*, t. li, col. 227 sq.

4. Mais la grande autorité de ces *Capitula* est incontestable, soit à cause des documents pontificaux et conciliaires d'où ils sont tirés, soit à cause des approbations données par les pontifes subséquents, et de la vénération universelle de toute l'Église. Voir t. i, col. 2464.

II. Texte et traduction des *Capitula*. — Nous publions le texte d'après dom Coustant, *Cælestini epistola xxi, P. L.*, t. l, col. 531-535; Denzinger, *Enchiridion*, n. 87-97. Toutefois la division de Mansi, t. iv, col. 458 sq., la seule rationnelle, a été préférée : dans les anciennes éditions qui fusionnent les *Capitula* avec la lettre de Célestin, le c. i est appelé iv, etc. Hinschius, dans ses *Decretales pseudo-Isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 557, reproduit le texte de la *Collectio Hispana*.

Incipiunt præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei.

Quia nonnulli, qui catholico nomine gloriantur, in damnatis hæreticorum sensibus seu pravitate sive imperitia demorantes, piissimis disputatoribus obviare præsumunt, et cum Pelagium atque Cælestium anathematizare non dubitent, magistris tamen nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur, eaque tantummodo sequi et probare profitentur, quæ sacratissima beati apostoli sedes Petri contra inimicos gratiæ Dei per ministerium præsulum suorum sanxit et docuit; necessarium fuit diligenter inquirere, quid rectores romanæ Ecclesiæ de hæresi, quæ eorum temporibus exorta fuerat, judicarint, et contra nocentissimos liberi arbitrii defensores quid de gratia Dei sentiendum esse censuerint; ita ut Africanorum conciliorum quasdam sententias jungeremus, quos utique suas fecerunt apostolici antistites cum probarunt. Ut ergo plenius qui in aliquo dubitant, instruantur, constitutiones sanctorum Patrum compendioso manifestamus indiculo, quo si quis non nimium est contentiosus, agnoscat omnium disputationum connexionem ex hac subditarum auctoritatum brevitate pendere, nullamque sibi contradictionis superesse rationem, si cum catholicis credat et dicat.

Décisions des pontifes précédents du siège apostolique sur la grâce.

(*Préambule*). — Certains esprits, se glorifiant du titre de catholiques, mais restant toutefois, par malice ou par ignorance, dans les sentiments damnables des hérétiques, ont la présomption de s'opposer aux plus pieux défenseurs de la foi; et tout en n'hésitant pas à condamner Pélage et Célestius, décrient nos docteurs, comme si ces derniers dépassaient la juste mesure, et font profession de ne croire et de n'approuver que ce que la chaire du bienheureux apôtre Pierre a fixé et enseigné par le ministère de ses évêques, contre les ennemis de la grâce divine; aussi, est-il devenu nécessaire de rechercher avec soin quel a été le jugement des pontifes de l'Église romaine, sur l'hérésie soulevée de leur temps, et quelle règle de foi ils ont sanctionnée sur la grâce de Dieu, à l'encontre des funestes défenseurs du libre arbitre. Nous ferons donc un recueil des décisions des conciles d'Afrique, décisions que le siège apostolique fit siennes en les approuvant. Ainsi donc pour l'entière instruction de ceux qui ont encore quelque doute, nous publions et résumons dans cette collection les constitutions des saints Pères, et chacun reconnaîtra, s'il n'est pas opiniâtre à l'excès, que l'ensemble de toutes les difficultés a son principe de solution dans cet abrégé des décrets ci-dessous, et qu'il n'y a plus de motif d'opposition, si on veut croire et parler comme les catholiques.

C. i (ou iv). In prævaricatione Adæ, omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit, pronuntiante beatæ memoriæ Innocentio papa atque dicente in epistola ad Carthaginense concilium : *Liberum enim arbitrium olim ille perpessus, dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in prævaricationis profunda demersus est, et nihil quemadmodum exinde surgere posset, invenit, suaque in æternum libertate deceptus, hujus ruinæ jacuisset oppressu, nisi eum post Christi pro sua gratia relevasset adventus, qui per novæ regenerationis purificationem omne præteritum vitium sui baptismatis lavacro purgavit.* S. Innocent Ier, *Epist.*, xxix, n. 6, *P. L.*, t. xx, col. 586.

C. i (ou iv). Que dans le péché d'Adam tous les hommes aient perdu leur puissance naturelle avec l'innocence, que personne ne puisse s'élever des profondeurs de cet abîme par les seules forces du libre arbitre, si la grâce de Dieu miséricordieux ne l'en retire, c'est le jugement d'Innocent, pape, d'heureuse mémoire, et sa définition, dans la lettre au concile de Carthage, dans laquelle il disait : *Adam fit autrefois la triste expérience de ce que peut le libre arbitre : étant tombé par l'usage inconsidéré de ses biens, il fut englouti dans l'abîme du péché et ne trouva aucun moyen d'en sortir; il serait resté éternellement enseveli sous les ruines de cette liberté qui l'avait trompé, si un jour le Christ, venant en ce monde, ne l'avait relevé par le bienfait de sa grâce, en le purifiant par une naissance nouvelle, et en effaçant tous les péchés passés dans les eaux de son baptême.*

C. ii (ou v). Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus. Quod in eisdem scriptis ejusdem pontificis sententia protestatur dicens : *Nam quid nos de eorum posthac rectum mentibus æstimemus, qui sibi se putant debere quod boni sunt; nec illum considerant, cujus quotidie gratiam consequuntur, qui sine illo tantum se assequi posse confidunt. Ibid.*, n. 3, col. 584 (1).

C. ii. Par soi-même, nul n'est bon, si celui, qui seul est bon, ne l'admet à la participation de lui-même. C'est la sentence du même pontife, écrivant dans la même lettre : *Quelle rectitude pouvons-nous désormais attendre de ces esprits qui pensent ne devoir qu'à eux-mêmes la vertu, qui méconnaissent celui dont chaque jour ils reçoivent la grâce et présument pouvoir, sans lui, obtenir un si grand bien?*

C. iii (ou vi). Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonæ conversationis acceperit. Quod ejusdem antistitis in eisdem paginis doctrina confirmat dicens : *Nam quamvis hominem redemisset a præteritis ille peccatis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit : quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur. Ibid.*, n. 6, col. 587.

C. iii. Personne, même renouvelé par la grâce du baptême n'est capable de surmonter les embûches du démon et de vaincre les convoitises de la chair, s'il n'a reçu, par un secours de Dieu, chaque jour renouvelé, la persévérance dans une bonne vie; c'est la doctrine que le même pontife établit dans la même lettre, quand il dit : *Bien qu'il eût racheté l'homme de ses péchés passés, sachant cependant qu'il pouvait pécher encore, il lui a réservé de nouvelles grâces pour réparer ses forces et guérir ses blessures; il nous offre donc chaque jour des remèdes, et si nous n'appuyons pas sur ce secours nos efforts et notre confiance, nous ne pourrons en aucune façon triompher des erreurs humaines. C'est en effet l'inévitable loi; avec le secours de Dieu, nous sommes vainqueurs, sans lui nous sommes vaincus.*

C. iv (ou vii). Quod nemo, nisi per Christum, libero bene

C. iv. Personne ne peut bien user du libre arbitre, si ce

utatur arbitrio IDEM MAGISTER in epistola ad Milevitanum concilium data prædicat dicens : *Adverte tandem, o pravissimarum mentium perversa doctrina, quod primum hominem ita libertas ipsa decepit, ut dum indulgentius frenis ejus utitur, in prævaricationem præsumptione conciderit. Nec ex hac potuit erui, nisi ei providentia regenerationis statum pristinæ libertatis Christi Domini reformasset adventus.* S. Innocent Ier, *Epist.*, XXX, n. 3, *P. L.*, t. XX, col. 591 (2).

C. V (ou VIII). Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint; quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo quod ipse donaverit. In quam nos sententiam dirigit beatæ recordationis papæ ZOSIMI regularis auctoritas, cum scribens ad totius orbis episcopos ait : *Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur), ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus* (3). Hunc autem sermonem sincerissimæ veritatis luce radiantem tanto Afri episcopi honore venerati sunt, ut ita ad eumdem scriberent : *Illud vero quod in litteris, quas ad universas provincias curasti esse mittendas posuisti dicens :* Nos tamen instinctu Dei, etc.; *sic accepimus dictum, ut illos qui contra Dei adjutorium extollunt humani arbitrii libertatem, districto gladio veritatis velut cursim transiens amputares. Quid enim tam libero fecisti urbitrio, quum quod universa in nostræ humilitatis conscientiam retulisti? Et tamen instinctu Dei factum esse fideliter sapienterque vidisti, veruciter fidenterque dixisti. Ideo utique quia* præparatur voluntas a Domino (Prov., VIII, 35, selon les LXX) *et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda filiorum.* Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt (Rom., VIII, 14); *ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium* (4).

n'est par le Christ; tel est l'enseignement du même docteur dans sa lettre au concile de Milève : *O doctrine perverse d'esprits dépravés !* dit-il, *comprends enfin jusqu'où cette liberté trompeuse a entraîné le premier homme : à peine lui a-t-il lâché les rênes, que l'orgueil l'a précipité dans la prévarication. Et il n'aurait pu en être retiré, si le Christ en venant au monde n'avait point, par le bienfait de la régénération, rétabli l'homme dans les conditions de son ancienne liberté.*

C. V. Tous les efforts, toutes les œuvres et tous les mérites des saints doivent être rapportés à la gloire et à la louange de Dieu, puisque personne ne peut lui plaire que par ce qu'il a lui-même donné. C'est à cette conclusion que nous amène la règle de foi authentiquement formulée par le pape Zosime, d'heureuse mémoire, dans sa lettre aux évêques du monde entier : *Pour nous,* dit-il, *par une inspiration de Dieu (car c'est à Dieu qu'il faut rapporter tout bien comme à son auteur qui seul lui donne naissance), nous avons tout remis à la conscience de nos frères et coévêques.* Or, ce langage brillant des clartés de la très pure vérité, les évêques d'Afrique le saluèrent avec tant de respect, qu'ils écrivirent à ce pontife : *Ce que tu as écrit dans les lettres envoyées par tes soins dans toutes les provinces et où tu dis :* « Mais nous, par une inspiration de Dieu, etc., » *nous l'avons considéré comme un coup par lequel, armé du glaive de la vérité, tu frappes à mort ceux qui exaltent la liberté de la volonté humaine contre la grâce de Dieu. N'est-ce pas de ton plein gré et aussi librement que possible que tu as remis toute l'affaire à la conscience de tes humbles frères? Et cependant cette décision, tu as sûrement et sagement compris, tu proclames en toute vérité et assurance, que c'est sous l'inspiration divine qu'elle a été prise. Et la raison en est sans doute que* le Seigneur prépare la volonté *et, quelque bien que fassent ses fils, il faut pour cela que Dieu touche leurs cœurs par ses paternelles inspirations.* Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. *Ainsi nous reconnaîtrons que le libre arbitre ne nous fait pas défaut et dans chaque bon mouvement de la volonté humaine nous n'hésiterons pas à attribuer l'influence prépondérante au secours de Dieu.*

C. VI (ou IX). Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio ut sancta cogitatio pium consilium omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. Ad hanc enim nos professionem IDEM DOCTOR instituit, qui cum ad totius orbis episcopus de divinæ gratiæ opitulatione loqueretur: *Quod ergo,* ait, *tempus intervenit quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, adjutor et protector orandus est. Superbum est enim ut quidquam sibi humana natura præsumat, clamante Apostolo :* Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates aeris hujus, contra spiritalia nequitiæ in cælestibus (Eph., VI, 12), *et sicut ipse iterum dicit :* Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum (Rom., VII, 24). *Et iterum :* Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit; sed plus illis omnibus laboravi. Non ego autem, sed gratia Dei mecum (I Cor., XV, 10).

C. VI. Dieu agit dans le cœur des hommes et dans leur libre arbitre, de telle manière que toute pensée sainte, tout pieux dessein et tout bon mouvement de la volonté provient de lui; car, si nous pouvons quelque chose de bien, c'est par celui, sans lequel nous ne pouvons rien; tel est l'enseignement que nous donne le même docteur (le pape Zosime), lorsque, parlant aux évêques du monde entier de l'assistance de la grâce de Dieu, il disait : *Quel est le moment où nous n'ayons pas besoin de son secours? C'est dans toutes les actions, dans toutes les affaires, dans toutes les pensées, dans tous les mouvements qu'il doit être invoqué comme un aide et un protecteur. Car, c'est de la superbe que la nature humaine ait une confiance quelconque en elle-même, alors que l'Apôtre nous crie :* « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances de ce monde, contre les esprits mauvais (répandus) dans l'air; » *alors qu'il dit ailleurs :* « Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? La grâce de Dieu, par le Christ Jésus, notre Seigneur; » *et encore :* « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis; et sa grâce envers moi n'a pas été vaine; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous; non pas moi, pourtant, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. »

C. VII (ou X). *Illud etiam quod intra* CARTHAGINIENSIS SYNODI *decreta constitutum est, quasi proprium apostolicæ sedis amplectimur* (5), *quod scilicet tertio capitulo definitum est :* Item placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit. *Conc. Carthag.*, can. 3 (6).

Et iterum, quarto capitulo : Item placuit ut quisquis dixerit eamdem gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicit Apostolus : « Scientia inflat, caritas vero ædificat » (I Cor., VIII, 1), valde impium est ut credamus ad eam, quæ inflat, nos habere gratiam Christi : ad eam, quæ

C. VII (ou X). *Ce qui fut établi par les décrets du concile de Carthage nous le reçevons comme la doctrine propre du siège apostolique, spécialement ce qui fut défini dans le 3e canon :* Le concile approuve ce qui suit : Quiconque dira que la grâce de Dieu, en laquelle nous sommes justifiés par le Christ Jésus, notre Seigneur, ne vaut que pour la rémission des péchés déjà commis et non pas comme un secours pour les éviter à l'avenir, qu'il soit anathème!

Et dans le 4e canon : Le concile approuve : Quiconque dira que la grâce divine accordée par Jésus-Christ, notre Seigneur, nous aide à ne pas commettre le péché seulement en ce qu'elle nous révèle et nous découvre l'intelligence des préceptes pour que nous sachions ce qu'il nous faut désirer et éviter, mais qu'elle ne nous accorde pas l'amour et la puissance pour faire ce que nous aurons connu être notre devoir, qu'il soit anathème! Car si l'Apôtre dit : « La science enfle, tandis que la charité édifie, » c'est une grande impiété de croire que nous recevons la grâce du Christ pour la science qui enfle et non pour

ædificat non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus et diligere ut faciamus, ut ædificante caritate, scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : Qui docet hominem scientiam (Ps. XCIII, 10), Ita etiam scriptum est : Charitas ex Deo est (I Joa., IV, 7). *Conc. Carth.*, can. 4.

Item quinto capitulo : Item placuit ut quicumque dixerit : ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam ; tanquam, et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait : Sine me difficilius potestis facere, sed ait : Sine me nihil potestis facere (Joa., XV, 5). *Conc. Carthag.*, can. 5

C. VIII (ou XI). Præter has autem beatissimæ et apostolicæ sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos, piissimi patres, pestiferæ novitatis electione dejecta, et bonæ voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt ; obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut *legem credendi statuat lex supplicandi.* Cum enim sanctarum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ libcrentur erroribus, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ caritatis accipiant, ut lapsis pænitentiæ remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cælestis misericordiæ aula reseratur. Hæc autem non perfunctorie neque inaniter a Deo peti rerum ipsarum monstrat effectus, quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos de potestate tenebrarum, transferat in regnum Filii caritatis suæ (Col., I, 13), et ex vasis iræ faciat vasa misericordiæ (Rom., IX, 22). Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut hæc efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur.

pour la charité qui édifie ; alors que c'est également un don de Dieu, et de connaître le devoir, et de l'aimer pour l'accomplir, afin que la charité édifie et que la science n'enfle pas. Et comme il est écrit de Dieu : « C'est lui qui donne la science à l'homme, » ainsi, il est encore écrit : « La charité vient de Dieu. »

Et dans le 5e canon : Quiconque dira que la grâce de la justification nous est donnée, seulement, pour qu'avec son aide nous puissions exécuter, plus facilement, ce que la loi prescrit à notre liberté, comme si, au cas où la grâce nous serait refusée, nous pouvions encore, quoique avec moins de facilité, accomplir les préceptes divins, qu'il soit anathème ! Car c'est de l'observation des préceptes que parlait le Maître quand il disait, non pas : Sans moi, vous ferez plus difficilement ; mais : Sans moi vous ne pouvez rien faire.

C. VIII. Après ces décrets inviolables du saint-siège apostolique, décrets par lesquels nos pieux prédécesseurs, rejetant l'adoption d'une nouveauté pernicieuse, nous ont enseigné qu'il faut attribuer à la grâce du Christ le commencement dans la bonne volonté, le développement des efforts louables et leur persévérance jusqu'à la fin, examinons les paroles sacrées des prières sacerdotales, que les apôtres nous transmirent, que toute l'Église catholique emploie uniformément, dans tous les lieux du monde, afin que *la règle de nos prières établisse la règle de notre foi.* Car, lorsque les évêques des peuples fidèles s'acquittent de l'ambassade qui leur a été confiée, ils traitent, auprès de la clémence divine, des intérêts du genre humain ; et avec toute l'Église qui gémit avec eux, ils demandent, ils supplient que la foi soit accordée aux infidèles, que les idolâtres soient délivrés des erreurs de leur impiété, que les hérétiques, recevant la foi catholique, viennent à résipiscence, que les schismatiques reçoivent l'esprit de charité qui les rendra à la vie, que les pécheurs prennent les remèdes de la pénitence, et enfin que les catéchumènes, amenés au sacrement de la régénération, voient s'ouvrir devant eux le palais de la miséricorde céleste. Or, les résultats démontrent que ces demandes ne sont pas de vaines cérémonies ni des prières inutiles ; puisque Dieu daigne retirer des erreurs de toute espèce un grand nombre d'hommes, que, après les avoir arrachés à la puissance des ténèbres, il transporte dans le royaume du Fils de son amour, qu'il transforme de vases de colère en vases de miséricorde. Et cela est telle-

C. IX (ou XII). Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitæ adeunt quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur : ut tunc vere appareat quomodo princeps mundi hujus mittatur foras (Joa., XII, 31), et quomodo prius alligetur fortis (Matth., XII, 29), et deinceps vasa ejus diripiantur (Marc., III, 27) in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem (Eph., IV, 8) et dat dona hominibus (Ps. LXVII, 19).

His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adjuvante Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere (Phil., II, 13). Quo utique auxilio et munere Dei non auferetur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona ; et pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quæ exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei. Ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus, qui sanat omnes languores nostros et redimit de interitu vitam nostram (Ps. CII, 3, 4) et cui quotidie dicimus : *Ne inducas nos in tentationem, sed libera nos a malo* (Matth., VI, 13).

C. X (ou XIII). Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas

ment reconnu une œuvre divine, que des actions de grâces et des témoignages de louange sont continuellement rendus à Dieu qui daigne illuminer ou corriger ces âmes.

C. IX. Et les rites que la sainte Église accomplit uniformément dans l'univers entier dans la collation du baptême, ne sont pas pour nous un spectacle oiseux dont le sens nous échapperait. Lorsque enfants ou jeunes hommes viennent au sacrement de la régénération, ils n'entrent dans la fontaine de vie qu'après que les exorcismes et les insufflations des clercs ont chassé loin d'eux l'esprit immonde ; pour qu'il soit bien évident que le prince de ce monde est jeté dehors, que le fort est auparavant enchaîné, et ses meubles enlevés pour être transférés en propriété au vainqueur qui emmène des captifs et fait des largesses aux hommes.

(Conclusion.) Voici donc les convictions que ces définitions ecclésiastiques et ces documents appuyés sur l'autorité divine ont, avec l'aide de Dieu, confirmées en nous : Nous professons hautement que tous les bons sentiments et toutes les bonnes œuvres, tous les efforts et toutes les vertus, par lesquels, depuis le premier début de la foi, nous nous dirigeons vers Dieu, ont vraiment Dieu pour auteur : nous croyons fermement que tous les mérites de l'homme sont précédés par la grâce de celui à qui nous devons et de commencer à vouloir le bien et de commencer à le faire. Et certes, ce secours et ce bienfait de Dieu ne nous enlèvent pas le libre arbitre ; mais le libèrent, afin qu'il devienne, de ténébreux éclairé, de tortueux droit, de languissant vigoureux, d'imprudent avisé. Car, telle est la bonté de Dieu pour tous les hommes qu'il consent à ce que ses dons deviennent nos mérites, et qu'il veut récompenser pendant l'éternité, ce qu'il nous a accordé lui-même. Il agit en nous, pour que nous voulions et fassions ce qu'il veut ; il ne souffre pas que nous laissions inutiles en nous les dons qu'il nous a conférés non pour les négliger, mais pour les faire valoir, de telle sorte que nous soyons les coopérateurs de sa grâce. Et si nous voyons que quelque chose languit en nous par suite de notre relâchement, recourons, avec insistance, à celui qui guérit toutes les maladies et délivre notre vie de la fosse, à celui à qui nous disons chaque jour : *Ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal.*

C. X. Quant aux questions plus profondes et plus ardues que soulèvent ces controverses,

latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere; quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictas regulas apostolicæ sedis nos scripta docuerunt : ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit præfixis sententiis esse contrarium.

questions amplement développées par les écrivains qui ont combattu les hérétiques, nous n'avons certes pas la témérité d'en faire peu de cas, mais nous ne croyons pas nécessaire d'en donner la solution. En effet, dans notre foi à la grâce de Dieu (à l'action et à la miséricorde de qui rien absolument ne doit être soustrait), il suffit de s'en tenir à la doctrine que, selon les règles précédentes, nous enseignent les écrits du siége apostolique : en sorte que nous regardons comme entièrement contraire à la foi catholique ce qui apparaîtra en opposition avec ces décisions doctrinales.

(1) Le texte d'Innocent cité dans le c. II a été abrégé par le collecteur, et obscurci. Au lieu de *Nam quid*, les éditions des *Capitula* donnent ordinairement *Numquid*.

(2) Texte primitif de la lettre légèrement modifié.

(3) Ce texte de Zosime est extrait de la fameuse *Tractoria* aujourd'hui perdue, dont les fragments conservés ici (c. V, VI) et dans les œuvres de Prosper d'Aquitaine sont réunis par dom Coustant, *P. L.*, t. XX, col. 693-695.

(4) La lettre des évêques d'Afrique à Zosime est également perdue. Ce fragment est conservé aussi par Prosper d'Aquitaine, *Liber contra collatorem*, c. V, n. 3, *P. L.*, t. LI, col. 228, et t. XLV, col. 1808, n. 15. Dans les dernières lignes, beaucoup d'éditions des *Capitula* admettent à tort le pluriel *retulistis, vidistis, dixistis*, tout en maintenant plus haut le singulier *curasti, posuisti*.

(5) Le c. VII est intégralement la continuation de la *Tractoria* du pape Zosime; c'est lui en effet, et non le collecteur, qui a pu dire : *quasi proprium apostolicæ sedis amplectimur*. Dom Coustant l'a très bien remarqué. *P. L.*, t. XX, col. 534. Du reste, le début du canon suivant suppose que le collecteur n'a réuni jusqu'ici que des témoignages de pontifes romains. Nous apprenons donc par ce texte que la *Tractoria* avait solennellement approuvé et reproduit les canons 3e, 4e, 5e du concile de Carthage.

(6) Ces trois canons sanctionnés par Zosime sont bien ceux du concile de Carthage (1er mai 418) et c'est à tort qu'on attribue souvent ces huit canons au concile de Milève en 416. Voir t. I, col. 2282. Cf. dom Coustant, *P. L.*, t. XX, col. 534. Pour le texte des canons, Mansi, t. III, col. 811 sq.; *P. L.*, t. XLV, col. 1730. Il faut observer que ces canons 3, 4, 5, sont numérotés 4, 5, 6, dans certains manuscrits.

III. Sources et doctrine des *Capitula*. — 1° Le caractère dominant et le but de cette collection de décrets sont nettement indiqués dans le préambule. Il s'agit de combattre directement le semipélagianisme des Gaules. La lettre de Célestin avait garanti l'orthodoxie de saint Augustin et réprimé les attaques contre le grand docteur. Mais cette apologie en bloc de sa doctrine ne tranchait guère les difficultés particulières. Les adversaires de saint Augustin distinguaient entre ses premiers ouvrages et ses derniers écrits, ceux qui étaient postérieurs aux définitions d'Innocent et de Zosime : on acceptait les premiers, on se croyait dispensé de tenir compte des autres. Les partisans de Cassien disaient tout haut qu'au lieu d'examiner des textes d'Augustin, ils voulaient *s'en tenir aux définitions sanctionnées par le siége apostolique*. Voilà ce qui inspira au collecteur la pensée de ce recueil des décisions romaines.

2° Les *sources* auxquelles sont empruntés ces *Capitula* se réduisent à trois : 1. Les lettres d'Innocent Ier aux Pères du concile de Carthage dès le début de 417 (c. I-III) et aux Pères de Milève à la même époque (c. IV). — 2. La célèbre *Tractoria* de Zosime (été de 418) fournit le c. V avec une explication empruntée à la réponse des évêques d'Afrique sur l'*inspiration* (*instinctu Dei*) qui précède tout acte bon; le c. VI sur la nécessité de la grâce dans tout acte vertueux; le c. VII où sont approuvés trois canons de Carthage (318). — 3° Enfin la *liturgie*, dont on proclame le droit régulateur de la foi, inspire le c. VIII (prières pour toutes les classes d'hommes, conservées aujourd'hui dans l'office de *Parasceve*, cf. même argument chez S. Augustin, *Epist.*, CCXVII, *ad Vitalem*, n. 2, 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 978, et surtout 988), et le c. IX sur les exorcismes du baptême : il faut reconnaître que ces deux chapitres, tout en confirmant l'impression générale sur la foi de l'Église à la nécessité de la grâce, ont une portée moins précise et moins décisive dans la controverse semipélagienne.

3° La *doctrine* de ce document a été analysée, t. I, col. 2518; elle est parfaitement résumée dans la conclusion qui réduit tout à cette profession de foi : « A la grâce de Dieu doit être attribué absolument tout ce qu'il y a de bien en nous, la bonne volonté et aussi le bon désir, l'achèvement et aussi le commencement. » Ce n'est donc point l'existence du péché originel qui est ici en vue comme dans les discussions contre Pélage; ce n'est même pas directement la nécessité de la grâce pour le bien, quoique celle-ci ait dû être rappelée (c. I, II, IV). C'est proprement l'*universalité* de cette nécessité pour *tout homme* et pour *tout acte bon* sans exception.

Les semipélagiens, tout en admettant que la grâce de Dieu est nécessaire, distinguaient d'abord entre les personnes : pour les uns, disait Cassien, la grâce prévient la bonne volonté, par exemple dans la vocation de Matthieu et de Paul; chez d'autres, la grâce dépend de la bonne volonté précédente, et il citait Zachée et le bon larron. Cf. Prosper d'Aquitaine, *Contra collat.*, c. V, n. 1, *P. L.*, t. LI, col. 225. Ils distinguaient ensuite entre tels ou tels actes et en particulier entre la réalisation des bons désirs qui requiert la grâce, et ces désirs ou les premiers commencements de toute vertu qui dépendent de notre liberté seule et même attirent la grâce. Voir col. 1828.

Les *Capitula* affirment donc la nécessité pour tous les cas sans aucune exception. Tel est le sens de ces formules si universelles : *neminem esse per semetipsum bonum* (c. II); *quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio* (c. IV); même les *justes* ont besoin de la grâce pour persévérer (c. III); aucun acte bon n'échappe à l'inspiration divine (c. V); même l'*initium*, la seule pensée, le seul désir du bien (c. VI), les *exordia bonæ voluntatis* (c. VIII) requièrent le don de Dieu. On peut donc conclure que Dieu *prévient* toujours l'homme, *ab ipsius gratia hominis merita præveniri* (*conclusion*), ce qui est la clef de la gratuité de la grâce.

Si l'on compare cette série de décisions avec les canons du concile d'Orange (*Arausicanum II*; Denzinger, n. 144 sq.) envoyés eux aussi de Rome un siècle plus tard sur le même sujet, on s'aperçoit vite de l'identité de doctrine; seulement la discussion d'un siècle a eu pour résultat une plus grande précision, et aussi une plus grande habitude des formules augustiniennes qui souvent forment la substance de ces canons. Aux semipélagiens qui soutiennent que par les saints désirs, les prières, les larmes on peut obtenir les grâces, nos *Capitula* répondent simplement : Tout vient de Dieu, le commencement comme la fin de l'œuvre. Mais les canons d'Orange ajoutent expressément : Ces désirs, ces prières, ces larmes sont précisément un don de Dieu, et n'ont pu naître qu'en vertu d'une grâce prévenante. Can. 3-6. Les *Capitula* parlent du *commencement* de tout acte bon; les canons d'Orange montrent que le débat s'est spécifié et concentré sur l'*initium fidei*. Enfin pour rassurer les esprits effrayés par le prédestinatianisme, nos *Capitula* affirment la liberté de l'homme; les canons d'Orange précisent et rejettent la prédestination au mal. Denzinger, n. 170.

La bibliographie afférente à ces documents a été indiquée : 1° en ce qui concerne la lettre de Célestin et les *Capitula*, à pro-

pos de la controverse sur l'autorité de saint Augustin, au Ve siècle. t. I, col. 2470; 2° pour la controverse semipélagienne, *ibid.*, col. 2557.

E. PORTALIÉ.

2. CÉLESTIN II, pape, successeur d'Innocent II, élu le 25 septembre 1143, et mort le 8 mars 1144.

Gui Castello, originaire de Tiferno en Toscane, élève de Pierre Abélard, et réputé pour sa science, fut élevé au cardinalat en 1128, avec le titre de Saint-Marc; il devint légat en France en 1140 et essuya des reproches de saint Bernard pour la faveur montrée à Arnaud de Brescia. Il fut élu pour ses capacités après la mort d'Innocent II, mais sa mort au bout de six mois de règne ne lui permit pas de rien faire de considérable.

Jaffé, *Regesta pont. rom.*, 2e édit., 1888, t. II, p. 1-7; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 385; Watterich, *Vitæ pont. rom.*, 1862, t. II, p. 276.

H. HEMMER.

3. CÉLESTIN III, pape, successeur de Clément III, élu le 30 mars 1191, mort le 8 janvier 1198.

Hyacinthe Bobo, le premier pape de la famille Orsini, avait 85 ans d'âge et 47 de cardinalat, quand il hérita de la succession de Clément III. Il n'était que simple diacre au moment de son élection (30 mars) et reçut la prêtrise le 13 avril et l'épiscopat le 14 avril suivant (samedi saint et jour de Pâques). Dès le 15 avril, il couronnait l'empereur Henri VI et l'impératrice Constance. Tout son pontificat devait se passer à lutter contre cet empereur pour l'empêcher de réunir les deux couronnes d'Allemagne et de Sicile et d'étouffer ainsi les possessions du saint-siège. La résistance de Naples, mieux que les objurgations du faible Célestin, fit échouer l'entreprise du roi qui dut rentrer précipitamment en Allemagne. C'est lui qui porte la responsabilité principale de la destruction sauvage de Tusculum abandonné aux fureurs du peuple romain; mais le pape à qui le sénat de Rome rétrocéda les ruines de la ville parut s'associer par sa faiblesse peut-être plus que par complaisance à cet acte inhumain.

La même longanimité empêcha le pape de frapper à temps de l'excommunication les auteurs de l'arrestation de Richard Cœur de Lion, traîtreusement emprisonné à son retour de croisade (Jaffé, 17119, 17205), et quand il le fit ce fut avec des ménagements singuliers pour la personne de l'empereur. Cela n'empêcha pas un retour offensif de Henri VI vers l'Italie méridionale, après la mort du roi Tancrède (1194); il fit crever les yeux au jeune Guillaume III, s'empara du royaume de Sicile au nom de Constance et établit son frère et d'autres princes allemands dans l'Italie centrale. Pour calmer le pontife il fit miroiter à ses yeux un projet de croisade qu'il méditait réellement en vue de battre les infidèles et de conquérir l'empire grec. Le projet ne fut jamais exécuté. En revanche, les usurpations sur le saint-siège en Italie continuèrent, de même que les cruautés commises en Sicile, et peut-être la rupture eût-elle enfin éclaté, si Henri ne fût mort subitement à Messine le 28 septembre 1197. Le vieux Célestin s'éteignit peu après l'empereur le 8 janvier 1198.

La faiblesse du pape avait encouragé d'autres résistances : en Angleterre, son légat, l'évêque d'Ely, à qui Richard absent pour raison de croisade avait confié le royaume, avait du mal à se faire reconnaître de Jean sans Terre et des barons; le pape le soutint de son mieux (Jaffé, 16765), mais sans grand résultat. L'intérêt du pape pour la croisade se marque par de nombreuses lettres en faveur des Templiers, des Hospitaliers, par l'approbation donnée à l'ordre des Chevaliers allemands (1191); mais Célestin dut relever Philippe-Auguste de son vœu à son retour de la croisade. Dans les affaires matrimoniales qui intéressaient plus directement la religion, le pape montra plus de vigueur : Alphonse IX de Léon dut renoncer à épouser une princesse portugaise, et Philippe-Auguste vit casser la sentence de divorce rendue par des évêques complaisants. Jaffé, 17241-17243. A la vérité, il ne tint aucun compte des décisions du pape et il épousa même Agnès de Méranie sans que le pape prît des mesures plus sévères.

Célestin III canonisa saint Jean Gualbert (1er octobre 1193).

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1888, t. II, p. 577 sq.; Watterich, *Vitæ pontificum romanorum*, t. II, p. 708; *P. L.*, t. CCVI, col. 867; Toche, *Kaiser Heinrich VI*, Leipzig, 1867; *Geschichte der Stadt Rom*, par Reumont, t. II, p. 462; par Gregorovius, 4e édit., t. IV, p. 591; Dœllinger, *La papauté*, trad. franç. par Giraud-Teulon, Paris, 1904; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit. par Knœpfler, t. V, p. 755.

H. HEMMER.

4. CÉLESTIN IV, pape, successeur de Grégoire IX, élu le 25 octobre 1241, mort le 10 novembre suivant.

Godefroy, cardinal-évêque de Sabine, élu malgré son grand âge, en pleine lutte de la papauté contre Frédéric II, par un collège de cardinaux très divisé, mourut au bout de quinze jours de règne. Il eut pour successeur Innocent IV mais seulement en 1243.

Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, 1874, t. I, p. 940.

H. HEMMER.

5. CÉLESTIN V (SAINT), pape, successeur de Nicolas IV, élu le 5 juillet 1294, démissionnaire du siège apostolique le 13 décembre de la même année.

Fils d'un paysan des Abruzes, Pierre, dit Murrone, naquit vers 1215 (au plus tôt vers 1210), et passa presque toute sa vie dans les exercices ascétiques. Il était entré chez les bénédictins et avait mené la vie érémitique sur le mont Majella et sur le mont Murrone d'où lui vint son surnom. Des relations mal éclaircies avec les spirituels valurent au pieux ermite un renom qui lui attira des disciples et lui permit de fonder un ordre particulier, approuvé, dit-on, par différents papes et notamment par Urbain IV en 1264 et par Grégoire X en 1274; mais Pierre de Murrone abandonna à un vicaire le soin de gouverner son ordre lorsqu'il devint un peu nombreux. Rien ne le désignait pour la tiare, et il fut plus surpris que personne de se voir offrir la papauté.

Nicolas IV était mort depuis deux ans (1292) et les factions des cardinaux Orsini et Colonna ne parvenaient pas à s'entendre. Le conclave, réuni à Pérouse, menaçait de s'éterniser, quand Charles II, roi de Naples, fit aboutir la candidature de Pierre de Murrone. Les députés du conclave ne purent d'abord parler à l'élu qu'à travers la fenêtre grillée de sa cellule. On parvint à lui faire agréer l'élection en y montrant le doigt de Dieu. Célestin V convoqua les cardinaux à Aquila, où il fit modestement son entrée sur un âne, et fut enfin sacré le 29 août 1294.

Son inexpérience le livra aussitôt aux politiques et aux intrigants. Le roi de Naples, Charles le Boiteux, le décida à demeurer à Naples dans un palais où l'humble pape se contenta d'une chambre toute monacale, et se mit en devoir de l'exploiter pour conquérir la Sicile. Il se fit donner un appui moral et financier pour la guerre (Potthast, 23985) et comme la vieillesse de Célestin était un danger pour son influence, il tenta de s'assurer un rôle prépondérant dans le prochain conclave en faisant remettre en vigueur la constitution de Grégoire X sur les élections pontificales et en faisant procéder à une fournée de cardinaux choisis parmi ses créatures.

Les affaires spirituelles, en dépit des bonnes intentions du pape, étaient aussi mal conduites que les politiques. Une nuée d'intrigants et d'exaltés, appartenant au parti des spirituels franciscains et à la postérité spirituelle de Joachim de Flore, s'empressèrent de se rendre auprès du pape qui les avait connus dans sa retraite et qui ne voyait de leurs menées que le zèle apparent pour la réforme de l'Église. Timide à l'égard des cardinaux qu'il tenait loin de ses conseils, le pape

se laissait arracher des permissions, des faveurs spirituelles, des décisions qui menacèrent bien vite l'Église d'une vraie anarchie. Tandis que l'ordre des ermites de Pierre de Murrone recevait avec le nom de « célestins » une constitution indépendante et une sorte de primauté sur les bénédictins; tandis que les frères mineurs du courant « spirituel » devenaient par la grâce du pape les « pauvres ermites célestins », d'autres esprits moins faciles à discipliner, notamment les « frères apostoliques », entamaient une campagne dangereuse de prédications.

La simplicité du pape le rendait peu propre au rôle de réformateur que l'on pouvait attendre d'un moine : le fils du roi de Naples, laïque âgé seulement de vingt et un ans, fut nommé par lui archevêque de Lyon. Potthast, 23990. Clément V, dans la bulle de canonisation de Célestin, le dit *ad regimen universalis Ecclesiæ inexpertus.* Bourrelé d'inquiétudes de conscience, Célestin semble avoir eu de lui-même la pensée de renoncer à la tiare. Après avoir essayé de se décharger du poids du gouvernement sur une commission de trois cardinaux, il donna suite à son projet de renonciation en dépit du mécontentement populaire et des remontrances de ses moines célestins. Les cardinaux l'encouragèrent et Benoît Gaétani, le futur Boniface VIII, par une consultation canonique, leva tous les scrupules. Une constitution, rédigée à la demande d'un cardinal, établit qu'il était permis à un pape de se dépouiller de sa dignité. *Sext., Decret.*, l. I, tit. VII, a. I. Le 13 décembre 1294, Célestin lut son acte d'abdication libre et volontaire en présence du sacré collège. Sa démarche lui valut, avec les éloges de Pétrarque pour sa grandeur d'âme, les reproches passionnés de Dante pour la lâcheté qui lui inspira *il gran rifiuto. Inf.*, III, 59.

Benoît Gaétani devenu Boniface VIII avait lieu de craindre que son prédécesseur, entre les mains des intrigants qui le dominaient, ne revînt sur son abdication et n'occasionnât peut-être un schisme. Il avait intérêt à exercer une étroite surveillance. Célestin réussit à s'enfuir à Sulmone et à gagner l'Adriatique, mais le vent l'empêcha de passer en Dalmatie ou en Grèce. Boniface, s'étant saisi de sa personne, le confina au château de Fumone près d'Anagni, où il vécut encore près d'un an et demi, dans une pieuse retraite, en compagnie de deux religieux de son ordre.

On possède quelques opuscules ascétiques attribués au pape Célestin V et imprimés à Naples par Telera en 1640. L'authenticité en est des plus douteuses. Un des biographes les plus anciens et les plus autorisés se tait sur ces ouvrages et note que son héros « peu doué de science a été choisi de Dieu *ut confundat fortia* ». Ces opuscules n'ont d'ailleurs aucune originalité et sont pour une bonne part de simples résumés de travaux antérieurs. Il se pourrait que Célestin eût contribué à la formation du recueil.

Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, 1875, t. II, p. 1915; *Acta sanctorum*, t. IV maii, p. 418, contenant les travaux de Jacobus Cardinalis, p. 437, de Pierre d'Ailly, p. 486, de Lelio Marino, p. 500. Une des sources de cette dernière Vie écrite par Lelio Marino est publiée par les *Analecta bollandiana*, t. IX (1890), p. 147-200 (y joindre t. X (1891), p. 385-392). Autres sources dans *Analecta bollandiana*, t. XVI (1897), p. 393-487, dans Muratori, *SS. rerum Italicarum*, t. III, p. 657; Georgius Cardinalis, t. IX, p. 54; Jacobus de Voragine, p. 735; Franc. Pippinus, p. 966; Fers. Vicentinus, t. XI, p. 1199, 1300; Ptolémée de Lucques, *Monumenta Germaniæ*, t. XXVI, p. 620; t. XXVII, p. 471; t. XXVIII, p. 489, 611; t. XXX, p. 427, 717; Telera, *Opuscula Cælestini V*, Naples, 1640, réimprimés dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXV; la plupart des ouvrages généraux sur Boniface VIII, mentionnés à l'article de ce pape; Marini, *Vita e miracoli di S. Pietro del Morone*, Milan, 1640; Raynaldi, *Annales*, an. 1294, 1295; Wadding, *Annales minorum*, an. 1294; Antinori, *Celest. V ed il VI centenario della sua incoronazione*, Aquila, 1894 (important pour le complément des sources); Ehrle, travaux importants dans *Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885 sq., t. I, p. 509, 521; t. II, p. 106, 125, 308; t. III, p. 525; t. IV, p. 2; dom Aurélien, *La vie admirable de notre glorieux Père saint Pierre Célestin, pape cinquième du nom, fondateur de l'ordre des célestins*, in-8°, Bar-le-Duc, 1873; Schulz, *Peter von Murrone*, I, Diss., Berlin, 1894; II, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII (1897), p. 363-397, 477-507; J. Celidonio, *Vita di San Pietro del Morrone Celestino papa V*, Sulmona, 1896; Id., *La non-autenticita degli Opuscula Cælestina*, Sulmona, 1896; à compléter par une dissertation publiée dans les *Analecta bollandiana*, t. XVI (1897), p. 365-392; t. XVIII (1899), p. 34.

H. Hemmer.

6. **CÉLESTIN DE MONT-DE-MARSAN,** religieux capucin de la province d'Aquitaine, pendant plusieurs années lecteur de philosophie et de théologie, mort à Bordeaux en 1650, laissait plusieurs ouvrages manuscrits, dont quelques-uns furent imprimés après sa mort : *Speculum sine macula, in quo Ecclesiæ facies in triplici statu, naturæ, legis et gratiæ exhibetur*, Lyon, 1651 ; *Clavis David sive arcana Scripturæ sacræ*, in-fol., Lyon, 1659. Il avait aussi composé un *Cursus theologiæ in quo electissima D. Thomæ et S. Bonaventuræ sacra doctrina in catenam redacta continetur, ubi videtur discors ad concordiam pro viribus revocatur, et novæ quæstiones novissimis sæculis suscitatæ practicantur*, 2 in-fol., qui ne paraît pas avoir été imprimé.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ*, Nimes, 1894; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux.

P. Édouard d'Alençon.

7. **CÉLESTIN DE SOISSONS,** religieux du tiers-ordre régulier dans la province d'Aquitaine, dont il fut quelques années supérieur, publia, outre des *Decisiones casuum conscientiæ*, un *Compendium theologiæ moralis in quo de scientia omnibus sacerdotibus sacras peccatorum confessiones audituris necessaria tractatur*, in-8°, Paris, 1635. Wadding lui attribue encore un *Tractatus de judicio regulari.*

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806 ; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 363 (et non pas 359 comme portent les Index).

P. Édouard d'Alençon.

CÉLESTINS. — I. Origine et histoire. — II. Règle. — III. Personnages illustres et écrivains.

I. Origine et histoire. — L'ordre des célestins, ainsi nommé en souvenir de saint Pierre Célestin, son fondateur, eut pour berceau le mont Murrone (1250), où le saint menait depuis quelque temps la vie solitaire. Le monastère de Majella fut promptement fondé pour recevoir les vocations qui affluaient. L'érection de la congrégation, rattachée à l'ordre de Saint-Benoît, se fit en 1264 sous Urbain IV. Les austérités et les miracles du fondateur et la popularité qu'il eut bientôt activèrent le recrutement. Des abbayes bénédictines, qui éprouvaient le besoin de se réformer, s'adressèrent à lui ou à ses disciples et entrèrent dans son ordre. Telles furent Vallebonne et Faifola. Le nombre des monastères s'éleva en dix ans au chiffre de seize. Il s'accrut surtout après l'élection de Pierre Célestin au souverain pontificat (1294). Le développement continua longtemps après sa mort et il finit par atteindre le chiffre de cent cinquante maisons, répandues principalement en France et en Italie. Philippe le Bel, qui avait une grande dévotion à saint Pierre Célestin, leur ouvrit les portes du royaume par la fondation du monastère d'Ambert.

Il y eut en Italie quatre-vingt-seize monastères. Le plus important était Saint-Esprit du mont Murrone, devenu le chef-lieu de l'ordre en 1293; c'est là que saint Pierre apprit la nouvelle de son élection. Saint-Esprit du mont Majella fut quelque temps le séjour du bienheureux et le centre de l'ordre. On peut citer encore les monastères de Saint-Onufre, de Saint-Georges de Roccamorice, de Saint-Eusèbe de Rome, de Saint-Benoît de Nursie, de Sainte-Catherine et de Saint-Michel à

Naples, de Notre-Dame de Capoue, de Saint-Jacques de Palerme, de Saint-Étienne et de Saint-Jean-Baptiste de Bologne, de Saint-Michel de Florence, etc.

En France, où cet ordre eut vingt et une maisons, on peut nommer Notre-Dame de l'Annonciation de Paris, qui fut la plus importante, et devint pour les monastères du royaume une sorte de maison-mère, Notre-Dame de Sens, Notre-Dame de Metz, Saint-Antoine d'Amiens, la Trinité de Marcoussis, Notre-Dame de Bonne-Nouvelle à Lyon, Notre-Dame de Rouen et Saint-Pierre-Célestin d'Avignon.

Hors de France et d'Italie, il y eut les maisons de Notre-Dame d'Heverlés près Louvain, de Surrey en Angleterre, de la Sainte-Chapelle à Barcelone, du Mont-Paraclet en Bohême, etc.

Les maisons de l'ordre avaient le simple titre de prieurés, sauf le monastère du mont Murrone, qui était érigé en abbaye depuis qu'on y avait établi le siège du supérieur général. Les monastères français formèrent de bonne heure une province à part, pouvant se donner les constitutions et le gouvernement qui leur convenaient. Pour affirmer davantage leur indépendance, ils obtinrent des papes Martin V et Clément VII des bulles les exemptant du droit de visite que l'abbé général avait sur l'ordre entier (25 novembre 1523). Par ses bulles du 29 janvier 1616, Paul V décida que les monastères célestins d'Italie se partageraient en abbayes et en prieurés; seraient abbayes les monastères comptant douze moines, dont six prêtres et un abbé; prieurés ceux qui en comptaient six et le prieur. Il y avait en Italie en 1669 trente-neuf abbayes et treize prieurés, distribués en quatre nations ou *quateriæ*, non compris l'abbaye romaine de Sainte-Marie *in Posterula*, résidence du procureur général.

L'ordre des célestins fut supprimé en France par la commission des réguliers à la fin du XVIIIe siècle; dix-sept maisons subsistaient encore. La suppression des monastères italiens se fit en février 1807. Une restauration tentée en France dans le courant du XIXe siècle n'eut aucun résultat.

II. Règle. — Les célestins suivent la règle de saint Benoît, avec des constitutions qui en adaptent la pratique à leur genre de vie. On retrouve chez eux des traces d'une influence franciscaine. Saint Pierre Célestin, qui avait donné des constitutions à son ordre avant son élévation au souverain pontificat, confirma ses fondations et ses privilèges par ses bulles du 27 septembre 1294, adressées à Onuphre de Comine, supérieur général. Ces privilèges furent renouvelés et confirmés par Boniface VIII, Clément V et plusieurs de leurs successeurs. Les chapitres généraux, chargés de nommer le général, les visiteurs et les supérieurs, complétaient ou modifiaient par leurs décisions les constitutions primitives. La Bibliothèque nationale possède un exemplaire de leurs constitutions du XVIe siècle, fonds Saint-Germain latin, 13797. La Bibliothèque de l'Arsenal, qui s'est enrichie des manuscrits des célestins de Paris, conserve des textes antérieurs, ms. 790, constitutions de 1414, et ms. 791, celles de 1462. Les réformes qui se firent dans l'ordre au XVIIe siècle furent réglées par de nouvelles constitutions. Urbain VIII les confirma par ses bulles du 8 juillet 1626 et en même temps modifia l'organisation du gouvernement dans l'ordre. Ce sont ces constitutions que publie Brockie. De nouvelles améliorations furent introduites dans le régime de l'ordre; Clément XIII les approuva par bulles du 27 mars 1762. D'autres modifications, introduites par le chapitre général de 1765, reçurent l'approbation de Clément XIII le 20 avril 1768.

Les célestins portaient la tunique blanche avec un scapulaire et un capuce noir. Ils observaient l'abstinence continuelle sauf en cas de maladie et gardaient la plupart des pratiques qui caractérisent l'ordre de Saint-Benoît.

III. Personnages illustres et écrivains. — Cet ordre a fourni à l'Église un pape, saint Pierre Célestin, voir col. 2062 sq., deux cardinaux, Thomas Aprutio et Pierre Romain, à qui le saint fondateur demanda de l'assister dans le gouvernement de l'Église. Les célestins comptent plusieurs bienheureux : Robert de la Salle (1273-1341), qui remplit les fonctions de supérieur général, après avoir travaillé à la fondation de plusieurs monastères; Jean-Baptiste de Lucques († 1590), prieur de Saint-Pierre de Majella à Naples, aux prières de qui Don Juan d'Autriche attribua sa victoire contre les Turcs (1571); Jean Bassand († 1445), qui remplit les premiers offices dans la province française et fut le confesseur de sainte Colette; Pierre Santucci († 1641); Benoît de Roccamarie († 1626); Théophile de Angelis († 1666).

Parmi les écrivains de l'ordre, il est juste de nommer Pierre et Antoine Pocquet. Celui-ci fut moine du couvent de Paris, prieur de Mantes et premier provincial de France. Saint Pierre de Luxembourg l'eut pour directeur. Il mourut en 1408. Il écrivit un résumé des conférences de Cassien, des œuvres de saint Jean Climaque, un recueil de prières sur la vie de Notre-Seigneur et des saints, et un commentaire de la règle de saint Benoît, restés manuscrits. Le premier, originaire de Beauvais, moine de Marcoussis, mort à Paris en 1546, a laissé un *Traité sur l'Immaculée Conception*, un *Commentaire de la règle de saint Benoît*, une *Explication du canon de la messe*, et deux volumes de sermons, également manuscrits. Philippe de Maizières, qui fut chancelier de Chypre et de Jérusalem, organisa une croisade et fut en France conseiller de Charles V et précepteur de Charles VI, avant de recevoir l'habit des célestins (1380). On a de lui une *Vie de S. Pierre Thomasio, carme;* une *Circulaire pour l'établissement de la fête de la Présentation* et un *Office de cette fête;* une lettre *De laudibus B. M. V.;* une *Oratio tragodica in passionem D. N. J. C. in sex partes divisa*, et le *Songe du vieux pèlerin*, adressé au roi Charles V. Il mourut en 1405. — Jean Gerson, frère du célèbre chancelier, profès à Mantes (1407), mourut à Lyon en odeur de sainteté en 1434. On a de lui une *Commentaire sur la règle de saint Benoît*, une *Epistola ad B. P. Anselmum, cælestinum, de operibus Johannis cancellarii, fratris sui*, imprimée dans le t. I des œuvres de son frère. On lui a faussement attribué un traité *De elevatione mentis ad Deum* ou *Alphabetum divini amoris*, qui est du dominicain allemand Jean Nyder. — Jean Bertauld, originaire d'Amiens, religieux à Mantes (1429), supérieur général de l'ordre en Italie, mort en 1472, a laissé dix-sept lettres, qui, par leur doctrine et leur onction, méritent d'être comparées à celles de saint Bernard, et un dialogue sur ce qu'il avait fait en Italie. — Claude Rapine, né à Auxerre, religieux à Paris (1440), travailla à la réforme des monastères italiens, revint en France où il mourut en 1491. De ses nombreux traités ascétiques, mystiques et philosophiques un seul a été publié : *Liber de his quæ mundo mirabiliter eveniunt, ubi de sensuum erroribus et animæ potentiis et de influentiis... et de fato disseritur*, in-4°, Paris, 1542; Jacques Girard le traduisit et le donna sous ce titre : *Livre de Claude, célestin, des choses merveilleuses en nature*, in-8°, Lyon, 1552. — Pierre Louvel, né à Beauvais, profès du monastère de Paris, mort en 1513, est auteur d'un traité *De laudibus et inclyta corona B. M. V.*, in-8°, Paris, 1506, et d'un *B. M. V. alphabetum devotissimum*, resté manuscrit. — Théobald Artaud, religieux du monastère de Paris, sa ville natale, remplit les fonctions de prieur et de provincial († 1499). Il a laissé un traité manuscrit *De pane spirituali et studio sacræ Scripturæ*, une *Oratio ad R. P. Generalem pro tuendis Gallicæ congregationis juribus in abbatia Murronensi*, et un *Commentaire de*

la règle de saint Benoît, in-fol., Paris, 1486. — Pierre Bard, originaire de Tournai, moine de Paris (1499), conseiller et confesseur de Louis XII, refusa la pourpre que lui offrait son ancien condisciple à Louvain, Adrien VI. Il mourut en 1585, laissant la réputation d'un saint. On conservait de lui un volumineux *Commentaire de la règle de saint Benoît*, des *Sermons* et *Conférences*; ils sont restés manuscrits. — Claude Plujette, religieux de Paris, mort provincial à Metz (1532), a écrit un traité *De conversatione monastica et institutione novitiorum*, conservé dans le monastère où il fit profession. — Antoine Ponneton, originaire de Cambrai, moine de Paris (1498), provincial en 1525 († 1533), a laissé dix exhortations sur la visite des monastères et un traité sur le changement de froc des célestins. — Pierre Bureteau, religieux du monastère de Sens, sa ville natale, auteur d'une chronique manuscrite des archevêques de Sens. — Jean Lefranc, mort à Paris (1558), après avoir gouverné diverses maisons, auteur d'*Introductions à la règle de saint Benoît*, d'*Opuscules ascétiques* et d'une *Conférence sur la psalmodie* pour les religieuses, restés inédits. — Denis Lefèvre (Faber), né à Vendôme, religieux à Marcoussis (1500), mourut en 1538 après avoir rempli les fonctions de prieur de Paris et de vicaire général ou provincial. On a de lui : *La vie de saint Pierre Célestin*, écrite d'abord par Pierre d'Ailly, remise en meilleur style et arrangée, in-4°, Paris, 1589; *Poème héroïque sur la Conception de la B. V. Marie*, in-4°, Troyes. On conservait dans les monastères de l'ordre divers ouvrages manuscrits dus à sa plume : *Traité des sept paroles du Seigneur en croix*; *Epithalamium B. M. V. in antiphonam : Quam pulchra es; Contemplationes septem de Christo patiente*, etc. — Michel Le Blanc, mort à Paris en 1552, est auteur de quelques ouvrages de piété restés inédits : *Liber militiæ spiritualis; Paradisus claustralis*, etc. — François de l'Arben, profès du monastère de Lyon (1512), collabora, pendant qu'il était prieur d'Héverlés, à la traduction française de la Bible donnée par les docteurs de Louvain (1550). On lui doit une traduction du *Livre des vertus* ou *Le paradis de l'âme* d'Albert le Grand, in-16, Paris, 1501, et un *Tractatus de articulis fidei secundum rudimenta musicæ traditis*, restés manuscrits. — Jean de Jars, profès de Paris (1513), est auteur d'un *Abrégé d'histoire universelle*, in-fol., Paris, 1522. — Le Forestier, qui a publié des poèmes en l'honneur de la sainte Vierge, Rouen, 1520. — Pierre de Sure, religieux du monastère d'Avignon, auteur d'une *Vie de saint Pierre de Luxembourg*, in-8°, Avignon, 1562, et de quelques poèmes. — Pierre Boudan, moine de la maison de Paris († 1573), auteur de poésies restées manuscrites. Il a édité la *Vie de saint Pierre Célestin* de Lefèvre, en la faisant précéder d'une préface. — Anselme du Chastel, moine à Ambert (1537), fut prieur de divers monastères et trois fois provincial († 1591). Il a publié en vers un *Recueil des plus notables sentences de la Bible*, in-4°, Paris, 1567; la *Sainte poésie par centuries*, in-4°, Paris, 1590, et un *Traité de la vie solitaire et religieuse*, Lyon, 1574. — Pierre Crespel, l'un des esprits les plus sérieux de l'ordre († 1594), accompagna à Rome le cardinal Henri Gaëtan, qui lui portait beaucoup d'estime. On a de lui : *Summa catholicæ fidei, apostolicæ doctrinæ et ecclesiasticæ disciplinæ necnon totius juris canonici*, in-fol., Lyon, 1598; *Les vingt-deux livres de la Cité de Dieu contre les gentils par saint Augustin, traduits et illustrés de doctes annotations*, dédiés à Charles de Lorraine, duc de Guise (1568). — Nicolas Maillard, profès du monastère de Paris (1588), a publié une traduction française de deux ouvrages italiens : *Pratique de méditations à faire devant ou après la sainte communion sur tous les Évangiles de l'année*, 2 in-12, Paris, 1604; *Douze dialogues de la vertu*, in-12, Paris, 1604. — Nicolas Bernard († 1660) traduisit l'*Abrégé du catéchisme* de Louis de Grenade, in-8°, Paris, 1605. — Donato de Siderno, qui cultiva surtout la poésie latine, a publié : *Harmonia pacis*, in-4°, Teate, 1602; *Harmonia pacis citharista*, in-4°, Teate, 1606. — Placide Padiglia, mort évêque d'Alessano (1648), a écrit *Portrait du très beau visage de la T. S. V. Marie, mère de Dieu, tracé par le Saint-Esprit dans les sacrés Cantiques et développé en dix sermons*, in-4°, Rome, 1624; *Un sermon sur le glorieux patriarche saint Ignace*, in-4°, Naples, 1624; *David pénitent, lectures sur le psaume* L, in-4°, Rome, 1613; *David espérant, lectures sur le psaume* CXXIX, in-4°, Naples, 1624. — Antonio Casale, auteur de *La nouvelle Jérusalem, appelée la sacrée basilique de Saint-Étienne de Bologne, histoire et observations*, in-4°, Bologne, 1637. — Mathieu de la Terre de Labour a publié : *Metaphysicæ universalissimæ tomus primus*, in-fol., Naples, 1672.

C. Telera di Manfredonia, *Uomini illustri per santita della congreg. dei celestini*, in-4°; A. Becquet, *Gallicæ cælestinorum congregationis ordinis sancti Benedicti, monasteriorum fundationes virorumque vita aut scriptis illustrium elogia historica*, in-4°, Paris, 1719; Hélyot, *Hist. des ordres*, t. VI, p. 180-191; *Supplément et remarques critiques sur le chapitre vingt-troisième du sixième volume de l'histoire des ordres monastiques*, par Ant. Becquet, in-4°, Paris, 1726; *La vie admirable de notre glorieux Père saint Pierre Célestin*, par dom Aurélien, in-8°, Bar-le-Duc, 1873.

J. Besse.

CÉLESTIUS. Voir Pélage et Pélagianisme.

CELESTRE Antoine, de Palerme, issu d'une famille noble, entrait chez les religieux du tiers-ordre régulier de Saint-François, le 13 octobre 1664, âgé de seize ans jour pour jour. Il étudia avec succès et professa la philosophie et la théologie dans les couvents de son ordre à Messine, Rome, Padoue et Milan; il gouverna les provinces de Rome et de Sicile et remplit la charge de procureur général de sa congrégation. Le P. Celestre mourut à Palerme le 19 mars 1706. Il publia : *Christiana catholica religio contra gentiles, mahumetanos, hebræos et sectarios 23 propositionibus demonstrata*, in-12, Rome, 1683; pendant quinze jours l'auteur soutint publiquement ces propositions; *Tabula conciliorum generalium omnium quæ hucusque exstabant ad studiosorum sacræ eruditionis commodum et memoriæ facilitatem*, in-fol., Rome, 1684; cet ouvrage fut réédité en 1700 par le P. Bonaventure de Saint-Élie de Palerme : *Conciliorum œcumenicorum schema*. Le P. Celestre laissait en mourant un manuscrit prêt pour l'impression : *Sensus germanus omnium propositionum summis pontificibus damnatarum*.

Mongitore, *Bibliotheca sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 59; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE. Telle que nous nous proposons de l'étudier, la pratique du célibat ecclésiastique embrasse deux périodes : la 1re (du Ier au IVe siècle), où le célibat est en honneur sans être proprement obligatoire, tant pour l'Église latine que pour l'Église grecque; la 2e (du IVe au XIIe siècle), où il est soumis à des lois précises, beaucoup plus rigoureuses en Occident qu'en Orient : nous suivrons le développement de ces lois, en Orient jusqu'au concile *In Trullo* (692), en Occident jusqu'au concile de Latran (1123).

I. La pratique du célibat, du Ier au IVe siècle. — Saint Paul a tracé, à plusieurs reprises, le portrait de l'évêque selon le cœur de Dieu. « L'évêque doit être, notamment, l'homme d'une seule femme, » δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα. Il fait cette recommandation à Timothée et à Tite. I Tim., III, 3; Tit., I, 6. Mais les termes qu'il emploie ont été diversement interprétés. Certains critiques ont fait porter l'accent de la

phrase sur le premier mot : δεῖ, et ont compris que l'apôtre exigeait que tout évêque eût une femme. Ce sentiment n'est pas seulement celui de quelques modernes; saint Jean Chrysostome atteste que plusieurs l'avaient déjà de son temps : τινὲς δὲ, ἵνα μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ ᾖ, φασι τοῦτο εἰρῆσθαι. *In Epist. I ad Timoth.*, homil. x, 1, *P. G.*, t. LXXII, col. 54. Mais une telle interprétation, si on la juge à la lumière de la parole du Sauveur sur ceux *qui se castraverunt propter regnum cælorum*, Matth., XIX, 12, est sûrement inadmissible. Il serait également impossible de la concilier avec le souhait que forme saint Paul quand il dit : *Volo enim omnes vos esse sicut meipsum*, I Cor., VII, 7, ou avec les conseils qu'il donne quand il détermine les meilleures dispositions de l'âme pour s'adonner au service de Dieu : *Volo vos sine sollicitudine esse : qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo*, etc. I Cor., VII, 32-34. Bien que ce souhait et ces conseils ne s'adressent pas spécialement à l'évêque, ils s'appliquent à lui excellemment et plus qu'à tout autre. Il est donc invraisemblable que, dans les Épîtres à Timothée et à Tite, saint Paul ait fait, à celui qui représente éminemment le clergé, une obligation de se marier.

L'accent de la phrase porte non pas sur δεῖ, mais sur μιᾶς, et le sens en est que l'évêque ou le prêtre ne doit pas avoir été marié plus d'une fois, en d'autres termes qu'un bigame (il s'agit de bigamie successive) ne saurait être élevé aux ordres sacrés. Telle est, du reste, l'interprétation qui a toujours prévalu dans l'Église. Nous la rencontrons déjà au commencement du IIIe siècle. Tertullien y fait allusion, *De exhortatione castitatis*, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 936, où, s'élevant contre les secondes et les troisièmes noces, il glorifie, en passant, le prêtre monogame : *sacerdotem de monogamia ordinatum*. Il se plaît même à reconnaître que cette loi de la monogamie était chez les catholiques l'honneur du sacerdoce, et pour en faire une loi générale applicable à tous les chrétiens, il s'efforce d'établir que, selon la foi, tous les chrétiens sont prêtres. *De monogamia*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 947. Vers la fin du IVe siècle, les *Constitutions apostoliques* étendent jusqu'au clergé inférieur, « sous-diacres, chantres, lecteurs et portiers, » l'obligation de renoncer à un second mariage. L. VI, c. XVII, *P. G.*, t. I, col. 957.

Il est vrai que tous les docteurs catholiques n'étaient pas d'accord sur ce qu'il fallait entendre par un second mariage chez les chrétiens. Le 17e canon apostolique (fin du IVe siècle) n'exclut des ordres sacrés que celui qui s'est marié deux fois après son baptême. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 52. Dans ce système un mariage contracté avant le baptême ne comptait pas, au regard de la prescription de saint Paul. Telle était, semble-t-il, la pratique générale en Orient. Et saint Jérôme lui-même s'étonne qu'on puisse interpréter autrement la recommandation faite à Timothée. « L'univers est plein, dit-il, de clercs qui, ayant été mariés avant leur baptême et devenus veufs, ont après leur baptême épousé une seconde femme, et je ne parle pas des prêtres et des diacres, je parle des évêques : le nombre en est si grand qu'il dépasse celui des Pères du concile de Rimini » (environ trois cents). *Epist.*, LIX, *ad Oceanum*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 654. Ailleurs, *Apol. contra Rufinum*, l. I, saint Jérôme est plus réservé et dit simplement : *Istius modi sacerdotes in Ecclesia esse nonnullos*. En Occident, cette sorte de clercs bigames formaient sans doute une exception. L'étonnement qu'ils inspirent au correspondant de saint Jérôme le donne à entendre. En tout cas, les papes saint Innocent et saint Léon ne distinguent plus, dans l'application de la règle posée par saint Paul, entre le mariage contracté avant et le mariage contracté après le baptême; ils excluent des saints ordres tous les bigames. S. Innocent. *Epist.*, XXXVII, *ad episcop. Nucerinum*, c. II. *P. L.*, t. XX, col. 604; S. Léon, *Epist.*, XII, c. V, *P. L.*, t. LIV, col. 652. Voir BIGAMIE (*Irrégularité*), col. 884.

On donna même à l'interdiction de l'apôtre une extension qu'elle n'avait pas nécessairement, mais qui fut suggérée aux exégètes par les prescriptions de l'Ancien Testament, Lev., XXI, 14 : fut considéré comme bigame celui qui épousait une veuve; le 18e canon apostolique interdit de l'admettre aux ordres sacrés, Mansi, t. I, p. 52, et les papes Innocent Ier et Léon le Grand renouvellent la même défense. Léon, *Epist.*, XII, c. V, *loc. cit.*; cf. Innocent, *Epist.*, XXVII, *loc. cit.*

Cependant la loi de la monogamie cléricale reçut en certains pays une interprétation beaucoup plus large. Théodore de Mopsueste, considérant que la polygamie simultanée était un usage en vigueur chez les païens et même chez les Juifs, pensa que saint Paul se proposait uniquement d'interdire cet abus aux chrétiens en la personne de ceux qui se destinaient aux ordres sacrés, mais n'entendait pas pour cela faire de la polygamie successive un empêchement à l'épiscopat. *Catena Græcorum Patrum in N. T.*, édit. Cramer, t. VII, p. 23-26. Théodoret partage ce sentiment, comme on le voit par son commentaire de l'*unius uxoris virum*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 805. En fait, on rencontre dans l'Église, non seulement au IIIe siècle, mais encore au IVe et au Ve, un certain nombre de prêtres ou même d'évêques qui ont été plusieurs fois mariés. Ce n'est pas seulement Tertullien, *De monogamia*, c. XII, *loc. cit.*, et Hippolyte, *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3385, qui l'attestent pour le malin plaisir de trouver les catholiques en défaut. Théodoret le rapporte également en toute simplicité d'âme. *Epist.*, c. X, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1305. Si l'on en croit l'auteur des *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, le pape Calliste (217-222) aurait admis aux ordres majeurs, voire à l'épiscopat, des clercs mariés deux ou trois fois; il aurait même autorisé les prêtres veufs à se remarier : Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλῆρους· Εἰ δὲ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Mais ces prêtres ou ces évêques bigames, comme on les appelait, formaient certainement une exception dans le clergé; d'après une règle qui finit par être universellement admise, la bigamie, même successive, constituait un empêchement aux ordres sacrés.

L'Église exige donc, avec saint Paul, que l'évêque soit monogame. Va-t-elle plus loin et exige-t-elle qu'une fois élevé à l'épiscopat, le pontife renonce à ses droits conjugaux? Ce serait assurément forcer le sens des mots *unius uxoris virum*, de prétendre que l'apôtre recommandait à l'évêque marié de ne pas user du mariage. A supposer que le célibat fût une loi déjà posée par les douze, il serait bien étonnant que saint Paul n'eût pas trouvé d'autres expressions que celles dont il se sert, I Tim., III, 2; Tit., I, 6, pour en parler et surtout pour en intimer l'observation. Mais de cette prétendue loi, il n'existe de trace nulle part. Il convient donc d'interpréter l'apôtre d'après lui-même; la monogamie qu'il recommande n'exclut pas le droit, pour l'évêque marié, de cohabiter avec son épouse.

De fait, l'antiquité chrétienne l'a ainsi compris. Nombre d'évêques, de prêtres et de diacres mariés usèrent du mariage, bien qu'un nombre apparemment plus considérable s'astreignirent de bonne heure à la continence.

Ce n'est pas en vain que le Christ avait dit en parlant de la continence : *qui potest capere, capiat*. Matth., XIX, 12. Avant même que les moines et les cénobites eussent élevé cette vertu à la hauteur d'une institution sociale, l'élite du clergé catholique avait eu à cœur de la pratiquer. Les écrivains des premiers siècles en font foi.

Dès le début du IIIe siècle, Tertullien signale à un

veuf qui voulait se remarier, comme un spectacle capable de le détourner de son dessein, la beauté incomparable du célibat ecclésiastique. « Combien en voyons-nous dans les ordres sacrés qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et, fils du temps, se sont sacrés pour l'éternité, mortifiant en eux la convoitise du désir et tout ce qui est exclu du paradis. » *De exhortatione castitatis*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 390.

Vers le même temps, Origène tenait un langage à peu près semblable. Il fait remarquer que, dans le dénombrement des vêtements sacerdotaux de l'ancienne loi, l'Exode ne s'accorde pas avec le Lévitique; pendant que l'Exode en cite huit, le Lévitique n'en mentionne que sept : les *femoralia* ou jambières manquent à sa liste. Le savant alexandrin s'étonne de cette divergence et en cherche la raison. Les *femoralia*, dit-il, figuraient la chasteté; s'ils manquent dans l'énumération du Lévitique, c'est que les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient pas tenus de pratiquer cette vertu perpétuellement, mais seulement pendant la durée de leur service au Temple. Et il ajoute : « Je me garderai bien d'appliquer cette interprétation aux prêtres de la loi nouvelle. » *In Levit.*, homil. VI, 6, *P. G.*, t. XII, col. 474. Par là, ne donne-t-il pas clairement à entendre que les prêtres catholiques devaient observer non pas temporairement, mais à perpétuité, la continence? Aussi, continuant son commentaire, il compare et oppose en quelque sorte la paternité corporelle des prêtres de l'ancienne loi à la paternité spirituelle des prêtres de la loi nouvelle : « Dans l'Église aussi, les prêtres peuvent avoir des enfants, mais à la manière de celui qui a dit : Mes enfants, je souffre pour vous les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Une telle explication suppose que les prêtres catholiques, s'ils n'étaient pas tenus, par une loi proprement dite, d'observer la continence, la pratiquaient du moins ordinairement.

La même impression se dégage des textes patristiques du IVe siècle. Eusèbe († 340), examinant, au cours de sa *Démonstration évangélique*, les raisons pour lesquelles la procréation des enfants est moins en honneur sous la loi nouvelle que dans l'Ancien Testament, fait observer que la continence convient aux prêtres et à tous ceux qui sont employés au service du Seigneur : ἱερωμένους... ἀνέχειν λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς προσήκει τῆς γαμικῆς ὁμιλίας. L. I, c. IX, *P. G.*, t. XXII, col. 81. C'est dans le même sens que saint Cyrille de Jérusalem écrit : « Celui (évêque, prêtre ou diacre) qui veut servir comme il convient le Fils de Dieu s'abstient de toute femme : » εἰ γὰρ ὁ τῷ υἱῷ καλῶς ἱερατεύων ἀπέχεται γυναικός. *Cat.*, XII, c. XXV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 757.

Une lettre célèbre de Synésius, ce philosophe néoplatonicien devenu malgré lui évêque de Ptolémaïs, montre combien l'idée de la continence épiscopale était entrée avant dans les mœurs, même en Orient, aux environs de l'an 400. « Je ne puis, dit-il, cacher à mon frère ce que je veux que tout le monde sache... Dieu, la loi et la main sacrée de Théophile (évêque d'Alexandrie) m'ont donné une épouse. Or, je déclare hautement que je n'entends ni me séparer d'elle, ni avoir avec elle des rapports clandestins, à la manière des adultères. La séparation serait impie; les rapports clandestins seraient contraires à la règle du mariage. Je veux donc avoir d'elle de nombreux enfants. » *Epist.*, CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485. Les critiques, cf. Koch, *Synesius von Cyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1902, p. 751 sq., estiment que Synésius reçut l'épiscopat dans ces dispositions. Sa déclaration n'en témoigne pas moins que, de son temps, les évêques mariés, en recevant les saints ordres, avaient coutume de renoncer à leurs droits conjugaux.

C'est ce qu'atteste également saint Jérôme, tant pour l'Orient que pour l'Occident, quand il répond à Vigilance, adversaire déclaré du célibat ecclésiastique : « Que deviendraient (dans votre système) les Églises d'Orient? que deviendraient les Églises d'Égypte et de Rome, qui n'acceptent des clercs que vierges ou continents, ou qui exigent, quand elles ont affaire à des clercs mariés, que ceux-ci renoncent à tout commerce avec leurs épouses? » *Adversus Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 341.

Après cela, il est bien difficile de méconnaître que la pratique du célibat ecclésiastique fut en honneur dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais on est allé plus loin; on a prétendu que les textes que nous venons d'alléguer et d'autres encore témoignaient que cette pratique était l'effet d'une loi apostolique. Les textes autorisent-ils une telle opinion?

Origène, dit-on, oppose la paternité spirituelle du sacerdoce catholique à la paternité corporelle du sacerdoce juif. C'est donc que, dans sa pensée, il n'était pas permis aux prêtres du Nouveau Testament de procréer des enfants; une semblable interdiction suppose une loi existante. Bickell, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. II, p. 44-46; t. III, p. 794. Nous répondrons : Origène ne mentionne pas cette loi; son argumentation ne la suppose pas nécessairement; elle se comprend aussi bien si l'on admet tout simplement que le célibat était généralement observé de son temps et formait l'idéal du sacerdoce chrétien. Son texte n'est donc pas de nature à trancher la question.

Tertullien, quoi qu'on en dise, n'est pas plus explicite. *Quanti et quantæ in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur?* Le sens du mot *quanti*, qui peut signifier : « combien (parmi les clercs) observent librement la continence, » ou : « combien sont nombreux les clercs, qui (tous) observent la continence! » doit être déterminé, assure-t-on, par le sens du mot *quantæ* qui l'avoisine. Or celui-ci s'applique aux veuves, aux diaconesses et aux vierges, qui, toutes sans exception, étaient nécessairement astreintes à la chasteté. C'est donc que, selon Tertullien, le devoir de la continence s'imposait semblablement à tous les clercs : autrement, l'exemple qu'il proposait à son interlocuteur n'aurait pas été probant. Si quelques clercs usaient du mariage, il n'y avait pas de raison pour qu'un laïque ne fît pas comme eux. Bickell, *ibid.*, t. II, p. 38-42. En bonne logique cette argumentation est irréfutable. Mais d'une façon oratoire (et l'on sait que cette façon est toujours la sienne), Tertullien pouvait proposer pour modèle à un veuf la majorité aussi bien que la totalité des clercs. L'exemple, sans être aussi convaincant, n'en eût pas moins été persuasif. Et quand on prendrait son argumentation à la lettre, il faudrait encore prouver que le clergé dont il parle observait la continence en vertu d'une loi apostolique et non en vertu d'une coutume plus ou moins récente. Il serait bien étonnant que Tertullien, s'il eût connu une pareille loi, n'en eût pas fait état. En somme, son langage se réduit à ceci : « Combien de clercs — soit la totalité, soit la majorité (plutôt la majorité) — vivent dans le célibat! Pourquoi n'en feriez-vous pas autant? » Et la question de l'origine du célibat ecclésiastique reste entière.

On ne saurait non plus la trancher avec le texte d'Eusèbe. *Demonst. evang.*, I, 9. L'évêque de Césarée entreprend d'expliquer pourquoi la loi nouvelle ne favorisait pas autant que l'ancienne la procréation des enfants. Voici son raisonnement : « Les docteurs et les prédicateurs de la parole de Dieu observent nécessairement la continence, afin de s'adonner plus entièrement à des œuvres supérieures : μάλιστα δ'οὖν τούτοις ἀναγκαίως τανῦν διὰ τὴν περὶ τὰ κρείττω σχολὴν ἡ τῶν γαμῶν ἀναχώρησις σπουδάζεται. Ils forment une postérité divine et spirituelle et ne se bornent pas à faire l'éducation d'un ou deux enfants, mais s'occupent d'une

multitude innombrable. » Il ajoute : « Les lois du Nouveau Testament n'interdisent pas la procréation des enfants : elles ordonnent plutôt quelque chose de semblable à ce qui regardait les justes de l'ancienne loi, car, dit l'Écriture, il faut que l'évêque ait été l'homme d'une seule femme. Cependant il convient que ceux qui ont été sacrés et qui sont au service du Seigneur s'abstiennent ensuite de tout service conjugal. Quant à ceux qui ne sont pas liés à ce service, l'Écriture leur accorde plus de latitude, et elle prêche à tous que le mariage est honorable. » *P. G.*, t. XXII, col. 81. Eusèbe déclare donc que la continence convient aux évêques et aux prêtres ; ἱερώμενους προσήκει. Il témoigne encore que le service du Seigneur n'est guère compatible avec le souci de la famille. Soit! Mais d'une loi du célibat on cherche en vain la trace dans son argumentation. S'il eût connu une règle pareille, il lui eût été facile de répondre à ses adversaires : « La loi ne regarde que le clergé supérieur, mais les clercs inférieurs, à plus forte raison les fidèles, peuvent et doivent user du mariage et du lit immaculé. » Au contraire, il assure que l'Écriture prêche à tous la sainteté du mariage. Il n'entend donc pas qu'une loi positive rende le célibat obligatoire pour les clercs. La convenance seule les astreint à la continence : προσήκει.

Saint Cyrille de Jérusalem n'enseigne pas une autre doctrine, quand, pour établir que le Sauveur du monde devait naître d'une vierge, il fait observer que le prêtre qui est au service du Seigneur, s'il veut bien remplir son office, doit s'abstenir de la femme; il ne parle pas d'une loi de la continence obligeant tous les prêtres, il parle de la pratique des prêtres soucieux de leur dignité : καλῶς ἱερατευών. *Cat.*, XII, c. XXV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 757.

Saint Jean Chrysostome, qu'on invoque comme témoin de la loi du célibat ecclésiastique, montre plutôt que cette loi lui est inconnue. A propos du texte de saint Paul à Timothée, il marque bien qu'on peut entendre les mots : *unius uxoris virum*, de celui qui n'a pas d'épouse, ou de celui qui, ayant une épouse, vit comme s'il n'en avait pas. Mais il fait observer que cette interprétation n'est pas celle de tous les interprètes : τινὲς μέν οὖν φασιν. *In Epist. I ad Tim.*, homil. X, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 549. Un peu avant, col. 547, il dit même que, d'après certains docteurs, l'apôtre exigeait que tout évêque eût une femme, et, sans approuver cette exégèse qui scandaliserait les modernes, il ne lui oppose aucun démenti fondé sur une loi ecclésiastique en vigueur. On objecte qu'il fit condamner Antonin, évêque d'Éphèse, accusé d'avoir repris sa femme, qu'il avait d'abord renvoyée, et d'en avoir eu des enfants dans la suite. Palladius, *Vita S. Joannis Chrysostomi*, c. XIII, *P. G.*, t. XLVII, col. 48. Mais la culpabilité de cet Antonin est un cas de conscience tout particulier, qui n'a rien à voir avec la loi du célibat proprement dite. Lors même que les évêques auraient eu le droit de continuer le commerce conjugal après leur sacre, celui-ci ne pouvait plus en user sans faute, parce qu'il avait librement renoncé à le faire.

Quand saint Jérôme oppose à Vigilance la pratique des Églises d'Orient et d'Occident, où les clercs sont vierges ou continents et, s'ils ont des épouses, cessent d'être maris : *aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt*, *Advers. Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 341, il parle d'une coutume généralement suivie, il se garde bien d'invoquer une règle ecclésiastique, qui n'existait pas.

Jérôme n'est donc pas, comme on l'a dit, un témoin de la loi du célibat. Peut-on invoquer avec plus de raison saint Épiphane? A entendre Bickell, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. II, p. 47-49; t. III, p. 795 sq., le témoignage de l'évêque de Salamine serait décisif et résumerait la pensée de l'antiquité chrétienne. Dans sa réfutation des montanistes, Épiphane s'exprime ainsi : « Le Dieu Verbe honore la monogamie et il prétend répandre les charismes du sacerdoce, comme en un parfait exemplaire, dans ceux qui après le mariage ont observé la continence ou dans ceux qui ont toujours gardé leur virginité. Et ses apôtres ont sagement et saintement formulé cette règle ecclésiastique du sacerdoce : τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης. *Hær.*, hær. XLVIII, c. IX, *P. G.*, t. XLI, col. 868. Ailleurs il complète sa pensée : « La sainte Église respecte la dignité du sacerdoce à ce point qu'elle n'admet pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, ni même au sous-diaconat celui qui vit encore dans le mariage et engendre des enfants; elle n'y admet que celui qui marié s'abstient de sa femme, ou celui qui l'a perdue, surtout dans les pays où les canons ecclésiastiques sont exactement observés (?). A la vérité, en certains endroits, les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent à avoir des enfants. Je réponds que cela ne se fait pas selon la règle, mais à cause de la mollesse des hommes, parce qu'il est difficile de trouver des clercs qui s'appliquent bien à leurs fonctions. Quant à l'Église qui est bien constituée et ordonnée par l'Esprit-Saint, elle a toujours jugé plus décent que ceux qui se vouent au saint ministère n'en soient distraits, autant que possible, par rien, et remplissent leurs fonctions spirituelles avec une conscience tranquille et joyeuse. Je dis donc qu'il convient que le prêtre, le diacre ou l'évêque soit tout à Dieu dans ses fonctions et ses obligations, car si l'apôtre recommande même aux fidèles de vaquer à l'oraison de temps en temps, combien plus fait-il un devoir au prêtre de se libérer de tout ce qui peut le distraire ou le dissiper dans l'exercice de son ministère. » *Hær.*, hær. LIX, c. IV, col. 1024.

Bickell trouve dans ces textes tout ce qu'exige sa thèse, non seulement la pratique, mais la loi du célibat, κανόνα, et une loi qui remonte aux apôtres, voire au Christ. Il est permis de penser qu'il y voit plus de choses qu'ils n'en contiennent en réalité. A supposer que saint Épiphane ait prétendu que la loi du célibat ecclésiastique remontait aux apôtres, il ne faudrait pas encore l'en croire sur parole. On sait assez et nous l'avons déjà remarqué à propos du jeûne quadragésimal, voir col. 1726, que les Pères reportent trop facilement aux temps apostoliques les institutions dont ils ne connaissent pas l'origine. Le témoignage de saint Épiphane n'aurait donc de valeur qu'autant qu'il serait appuyé par d'autres documents. Or, d'une part, ces documents font défaut, et, d'autre part, le texte de saint Épiphane est loin d'avoir la signification qu'on lui prête.

Quand il indique la monogamie comme règle ecclésiastique du sacerdoce, il ne fait que répéter la recommandation de saint Paul. S'il affirme ailleurs que la sainte Église n'admet aux ordres sacrés, y compris le sous-diaconat, que les vierges ou ceux qui mariés renoncent à l'usage de leurs droits conjugaux, il a soin de marquer que cette règle n'est pas observée partout. Et les mots dont il se sert sont à retenir. Il ne dit pas comme traduit Bickell : « Le célibat est en vigueur surtout dans les pays où les canons ecclésiastiques sont exactement observés, » mais : « surtout dans les pays où règnent de sévères canons ecclésiastiques : » μάλιστα ὅπου ἀκριβεῖς κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί. A la vérité, il ajoute que, « si dans quelques endroits les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants, cela n'est pas selon la règle, τοῦτο οὐ παρὰ τὸν κανόνα, mais bien plutôt par suite de la lâcheté des hommes. » Mais le mot κανών n'a pas ici le sens strict de « règle » ou de « loi » ecclésiastique, il signifie simplement, comme le prouve le contexte, « l'idéal » que se propose l'Église. Bref, la doctrine de saint Épiphane se réduit à ceci : « Le célibat ecclésiastique est d'un usage général au IVe siècle; l'Église le recommande et l'impose autant qu'elle peut; il répond à son idéal, cela est conve-

nable, très convenable, πρέπον ἐστί. Mais cet idéal n'est pas réalisé partout. » Nulle part, l'évêque de Salamine ne laisse entendre que les clercs qui n'observent pas le célibat violent une règle apostolique. Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, p. 131-134.

A côté des textes assez spécieux de saint Épiphane, le reste de ceux que Bickell allègue encore en faveur de sa thèse ont bien peu de portée. Je ne parle pas seulement des canons de la *Constitution apostolique égyptienne*, XVI, 2 : Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικὸς (remarquer le mot καλὸν, qui exclut toute idée de règle positive), et de quelques expressions du Syrien Aphraate, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. III, p. 797 (le texte allégué a trait à la vie monastique et non à la vie sacerdotale ; cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 137) ; ni saint Éphrem, ni le pape Sirice, ni les Pères du concile de Carthage de 390 n'ont davantage les sentiments que Bickell leur attribue.

Saint Éphrem, faisant l'éloge d'Abraham, évêque d'Édesse, écrivait : « Quelque soin que le prêtre apporte à sanctifier son esprit, à purifier sa langue, à se laver les mains et à tenir tout son corps net, il n'en apportera jamais assez pour sa dignité ; il doit être pur à toute heure, parce qu'il est comme un médiateur entre Dieu et l'humanité. Loué soit celui qui purifie ainsi ses serviteurs. » Bickell, *Carmina Nisibena*, 1886, p. 112. Et la première strophe du poème suivant continue ainsi : « Tu vérifies pleinement le sens de ton nom, Abraham, car tu es devenu le père d'une multitude ; cependant tu n'as pas d'épouse, comme Abraham avait Sara ; mais ton épouse, c'est ton troupeau. » On peut admettre que la continence est comprise dans la vertu de pureté que recommande saint Éphrem ; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit l'objet d'une loi apostolique. Et si Abraham n'a d'autre épouse que son troupeau, rien ne prouve qu'il personnifie tout l'épiscopat syrien de son temps, encore moins celui du temps passé.

Nous verrons plus loin que le pape Sirice a rendu le célibat des prêtres obligatoire. Bickell prétend que la décrétale qu'il adressa sur ce sujet et sur plusieurs autres points de discipline aux évêques d'Afrique, fait remonter cette obligation aux apôtres. La décrétale renferme bien, en effet, les mots : *apostolica et patrum institutio. P. L.*, t. XIII, col. 1155. Mais ces termes généraux sont en tête des neuf chapitres, et il n'y a aucun motif de les appliquer particulièrement au canon qui traite du célibat. Si le pape avait eu connaissance d'une loi apostolique en ces matières, il n'aurait pas manqué de la rappeler à Ilimère, évêque de Tarragone, *P. L.*, t. XIII, col. 1131, pour faire cesser le scandale donné par les évêques espagnols qui vivaient encore dans le mariage, malgré les prescriptions du concile d'Elvire.

Au concile de Carthage en 390, Épigone, évêque de *Bulla regia*, déclare qu'il « convient que les évêques, les prêtres et les diacres observent absolument la continence, afin qu'ils puissent obtenir simplement de Dieu ce qu'ils demandent. De la sorte, ajoutait-il, nous observerons ce que les apôtres ont enseigné et ce qu'a observé l'antiquité elle-même ». Sa proposition fut acclamée par tous les Pères : *placuit ut in omnibus pudicitia custodiatur, qui altari deserviunt*. Mansi, t. III, col. 692. Le concile prend donc des résolutions pour l'avenir, mais il ne se prononce pas sur l'apostolicité de la loi du célibat. Épigone est seul responsable de ce qu'il avance sur l'enseignement des apôtres et la pratique de l'antiquité : *quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas*. La doctrine des apôtres, autant qu'on la peut connaître, consiste dans la recommandation de saint Paul à Timothée et aux Corinthiens ; c'est un éloge du célibat qui n'exclut pas positivement l'usage des droits conjugaux : une interprétation plus sévère dans le sens de la continence absolue est l'effet du développement de la discipline durant les quatre premiers siècles. Et c'est sans doute ce que voulait dire l'évêque de *Bulla regia*. S'il entendait faire allusion à une loi apostolique du célibat des prêtres, il lui eût été impossible de justifier son opinion par le moindre document historique. Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 141.

Non seulement rien n'appuie cette opinion, mais de nombreux textes la contredisent plutôt. Nous laisserons de côté ceux dont le sens peut être plus ou moins discutable, par exemple, le passage d'un poème où saint Grégoire de Nazianze donne à entendre que, lorsqu'il fut engendré, son père était déjà évêque, *Carmen de vita sua*, v. 512 sq. ; cf. Funk, *op. cit.*, p. 142 ; l'histoire du prêtre Novat de Carthage qui par ses violences fit avorter sa femme, au dire de saint Cyprien, *Epist.*, VII, *ad Cornelium*, c. II, *P. L.*, t. III, col. 729 ; le droit que revendique Synésius de cohabiter avec son épouse après son sacre, *Epist.*, CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485 ; l'allusion que saint Athanase fait aux évêques mariés et pères de famille, dans sa lettre au moine Dracontius, *Epist. ad Dracontium*, c. IX, *P. G.*, t. XXV, col. 533 ; cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 145. Il reste assez d'autres témoignages pour établir que, si la continence était observée par la plupart des clercs mariés, après leur élévation aux ordres majeurs, l'Église autorisait néanmoins ceux qui ne se sentaient pas de vocation pour le célibat, à user de leurs droits conjugaux.

Clément d'Alexandrie est un des plus anciens témoins de cette liberté sacerdotale. Ayant l'occasion de commenter les textes de saint Paul, I Cor., VII, 32 ; I Tim., V, 14, où l'apôtre exprime son désir que les jeunes filles se marient, il ajoute immédiatement : « Certes l'Église admet fort bien l'homme d'une seule femme, qu'il soit prêtre, diacre ou laïque ; s'il use irréprochablement du mariage, il sera sauvé en engendrant des enfants. » ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾖ, κἂν διάκονος, κἂν λαϊκός, ἀνεπίληπτος γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας. *Strom.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189. En vain Bickell a entrepris de détourner cette phrase de son vrai sens, en prétendant qu'elle n'accordait qu'aux laïques le droit de procréer des enfants. *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. III, p. 799. Le Dr Funk a fort bien prouvé qu'une telle interprétation était tendancieuse et condamnée tout à la fois par le contexte et par la grammaire. *Cölibat und Priesterehe*, p. 146-148.

Le canon 10e du concile d'Ancyre (314) éclaircirait, au besoin, la question en ce qui concerne le diaconat. « Les diacres, y est-il dit, qui, lors de leur ordination, ont attesté qu'ils voulaient prendre femme parce qu'ils ne pouvaient demeurer ainsi (dans le célibat), continueront, s'ils prennent femme plus tard, à exercer le ministère, parce que ce leur aura été accordé par l'évêque. » Mansi, t. II, col. 517. Si les Pères du concile autorisaient tous les diacres à se marier après leur ordination, à plus forte raison reconnaissaient-ils à ceux qui étaient déjà mariés avant de recevoir les ordres, le droit d'user du mariage.

Un peu plus tard, le concile de Gangres reconnaît le même droit aux prêtres ; il lance l'anathème contre celui qui prétendrait qu'il ne faut pas participer aux mystères avec un prêtre marié : εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω. Can. 4, Mansi, t. II, col. 1101. Le prêtre dont il est ici question ne saurait être celui dont l'unique tort serait d'avoir été marié avant de recevoir les ordres, mais bien un prêtre qui continue, après son ordination, de cohabiter avec son épouse. Et l'on voit comment les Pères du concile prennent sa défense.

Aux environs de l'an 400, les *Constitutions apostoliques* font tenir aux apôtres le langage suivant qui témoigne de l'usage syrien de cette époque : « Voici ce

que nous ordonnons à l'évêque, au prêtre et au diacre monogames, soit que leurs épouses vivent encore, soit qu'elles soient mortes: il ne leur est pas permis, après leur ordination, de contracter mariage s'ils n'ont pas de femmes, ou, s'ils ont une femme, de cohabiter avec d'autres, mais ils doivent se contenter de celles qu'ils avaient lorsqu'ils sont venus à l'ordination : » ἐξεῖναι δε αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν, ἔτι ἐπι γάμον ἔρχεσθαι, ἢ γεγαμηκόσιν, ἑτέραις συμπλέκεσται, ἀλλ' ἀρχεῖσθαι, εἰ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν. L. VI, c. XVII, *P. G.*, t. I, col. 957. Ce texte se passe de commentaire. Interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres de se marier après leur ordination, et leur faire observer, s'ils sont déjà mariés, qu'ils doivent se contenter de leurs femmes, c'est bien leur accorder le droit d'user du mariage.

On ne s'étonnera plus alors que le 6e canon apostolique défende à l'évêque et au prêtre d'éloigner sa femme sous prétexte de piété, προφάσει εὐλαβείας, et menace d'excommunication celui qui contreviendrait à cette défense. Mansi, t. I, col. 51. Bickell veut qu'il s'agisse ici d'une expulsion de l'épouse ou d'un refus de la sustenter. L'auteur des *Canons apostoliques* aurait, dans cette hypothèse, bien mal rendu sa pensée. Le prétexte de piété ou de religion qu'il indique, marque nettement qu'il a en vue la séparation pour raison de continence absolue, et c'est cette conduite qu'il réprouve.

Les canons d'Hippolyte réagissent pareillement contre les partisans de l'obligation du célibat des prêtres: « Que le prêtre dont l'épouse a enfanté reste en fonctions, » disent-ils : *presbyter cujus uxor peperit ne segregetur.* Can. 8, n. 55, dans Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., p. 508. Ce texte montre bien que le droit d'user du mariage était reconnu au haut clergé, aussi bien en Occident qu'en Orient.

Certains récits de Socrate deviennent ainsi plus faciles à comprendre. L'auteur nous parle du célibat ecclésiastique en deux endroits de son *Histoire.* L. I, c. XI; l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 101, 637 : « En Orient, dit-il, tous les prêtres illustres, voire les évêques, ne sont contraints par aucune loi à s'abstenir de leurs femmes, s'ils veulent user des droits que leur donne le mariage; un grand nombre d'entre eux, même durant leur épiscopat, ont des enfants de leur épouse légitime. Mais j'apprends qu'en Thessalie s'est introduite une autre coutume: là, si un clerc dort avec une femme qu'il avait épousée étant laïque, il est déposé de ses fonctions; l'auteur de cette loi ou plutôt de cette coutume, est un évêque de Trikka, Héliodore. On observe la même règle à Thessalonique, dans la Macédoine et dans l'Hellade. » On s'est demandé si Socrate était bien sûr de ce qu'il avançait. La lettre de Synésius tendrait plutôt à établir que l'usage de l'Orient voulait que les évêques renonçassent à leurs droits conjugaux en recevant les ordres sacrés. Mais on a fait justement observer que la remarque de Synésius s'appliquait surtout à l'Égypte. L'Orient proprement dit pouvait obéir à d'autres règlements disciplinaires, et Socrate était assez bien placé pour connaître les faits dont il rend témoignage.

Ces faits sont d'ailleurs conformes aux principes qu'il expose ailleurs. Pendant une des sessions du concile de Nicée, rapporte-t-il, « il vint à l'esprit de certains évêques d'introduire dans l'Église une loi nouvelle. On proposa d'interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres mariés tout commerce conjugal après leur ordination. Mais un évêque de la Haute-Égypte, un vieillard vénérable, qui avait toujours, pour son compte, observé le célibat, s'éleva énergiquement contre une pareille prétention. Il montra combien il serait imprudent d'imposer le fardeau de la continence non seulement aux clercs eux-mêmes, mais aussi à leurs épouses. Le commerce de l'homme avec sa femme légitime est aussi une sorte de chasteté, dit-il; c'est bien assez qu'on empêche, en vertu d'une ancienne tradition de l'Église, les clercs non mariés de prendre femme après leur ordination; qu'on ne sépare pas ceux qui ont été ordonnés déjà mariés, ou du moins qu'on leur laisse la liberté de vivre ou non dans la continence, selon la préférence de leur cœur. L'autorité de Paphnuce trancha la question, ajoute Socrate. Il fut décidé que les clercs dans les ordres majeurs seraient libres, après leur ordination, d'exercer leurs droits conjugaux ou d'y renoncer, à leur choix. »

L'authenticité de cet incident conciliaire a été révoquée en doute. Bickell estime qu'une telle anecdote est inconciliable avec ce que l'on sait de la pratique générale et obligatoire du célibat ecclésiastique dans l'antiquité chrétienne. *Zeitschrift für kathol. Theologie,* t. II, p. 56-62. Mais nous savons à quoi nous en tenir sur la prétendue généralité et obligation de cette pratique. Les preuves qu'en donne Bickell sont sans valeur. Le texte de Socrate, reproduit par Sozomène, *H. E.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 925, et par Gélase de Cyzique, *Hist. concilii Nicæni,* l. II, 32, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1337, reste donc à juger en lui-même.

Bickell l'attribue aux préjugés de l'auteur. La source où il puise son récit serait novatienne. On doit donc la tenir pour suspecte. L'ignorance où Socrate, simple laïque, était des matières de théologie, de liturgie et de droit canon, explique qu'il se soit laissé tromper dans une question de discipline un peu confuse. Nous répondrons que la valeur du témoignage de Socrate ne dépend pas de sa plus ou moins grande connaissance de la liturgie, de la théologie ou du droit canon. A-t-il su de bonne source que Paphnuce avait empêché les Pères de Nicée de faire une loi sur le célibat ecclésiastique? Toute la question est là. La source est novatienne, dit-on, et donc impure. Pourquoi? On a prétendu que les novatiens avaient des idées plus larges que les catholiques sur les droits conjugaux du clergé. Rien de moins prouvé. Les novatiens entendaient, au contraire, imposer aux laïques la loi de la monogamie, que saint Paul avait tracée uniquement pour le sacerdoce. S'ils étaient plus sévères que l'Église en matière de morale laïque, pourquoi veut-on qu'ils aient été plus relâchés en matière de discipline sacerdotale? Les allégations de Bickell sont donc simplement tendancieuses et mal fondées. A supposer que Socrate n'ait connu que par les novatiens la séance où fut traitée la question du célibat, l'historicité de l'incident n'en serait pas moins recevable. Cf. Funk, qui traite à fond ce point, *Cölibat und Priesterehe,* p. 150-153.

En somme, la chicane que l'on soulève contre le récit de Socrate provient d'un préjugé. On a cru qu'un débat conciliaire sur une question déjà tranchée par l'antiquité chrétienne, voire par les apôtres eux-mêmes, ne pouvait être qu'une légende à mettre au compte des hérétiques. Mais aujourd'hui que la discipline de l'Église primitive est mieux connue, l'anecdote dont Paphnuce est le héros, au lieu de paraître légendaire, offre au contraire tous les caractères de la vraisemblance; elle ne fait que confirmer ce que nous savons par ailleurs sur la pratique du célibat ecclésiastique au commencement du IVe siècle.

II. LA LOI DU CÉLIBAT, DU IVe AU XIIe SIÈCLE. — A partir du IVe siècle, la discipline du célibat ecclésiastique tend à prendre une forme fixe. Mais, dans la façon de l'établir, l'Église grecque se sépare nettement de l'Église latine.

1° *En Orient.* — L'Église grecque a la prétention de s'inspirer des *Constitutions apostoliques* et des *Canons apostoliques*, qu'elle modifie, du reste, pour les évêques, dans le sens de la sévérité. L'usage des Églises de la Thessalie, de la Macédoine et de l'Hellade, dont parle Socrate, *H. E.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 637, et la lettre que nous avons rapportée de Synésius, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485, témoignent que, même en Orient, l'épiscopat marié observait habituellement la continence.

Cette pratique passa insensiblement en loi générale. La législation de Justinien, différant à cet égard de celle de Théodose, *Constitution* de 420, *Code théodosien*, XVI, 2, c. XLIV, tomba même dans l'excès. Sous prétexte que l'évêque doit être le père spirituel des fidèles et par conséquent n'être pas retenu par l'affection de ses enfants selon la chair, l'empereur décide que « celui qui aura des enfants ou des neveux ne pourra être ordonné évêque ». L. XLII, c. I, loi de 528. A plus forte raison le clerc marié élevé à l'épiscopat ne pourra-t-il entretenir un commerce charnel avec son épouse : les *Novelles*, VI, 1; CXXIII, 1, supposent même que l'évêque est vierge ou n'est plus retenu par le lien conjugal.

Quant aux clercs inférieurs mariés, il les autorise à user de leurs droits conjugaux, mais il rappelle que les prêtres, les diacres et les sous-diacres n'ont pas, suivant les canons, le droit de se marier après leur ordination, et ces canons, il les adopte, et leur donne une sanction civile, qui se surajoute à la sanction ecclésiastique. Non seulement le clerc coupable sera puni de la perte de sa dignité, *sacerdotii amissione*, mais le mariage qu'il aurait contracté sera nul, et les enfants issus de ce mariage illégitimes, *ne legitimos quidem et proprios esse*. L. XLV, loi de 530.

L'Église orientale régla à peu près dans le même sens que Justinien la discipline du célibat, au concile *in Trullo* ou *Quinisexte* de 692. L'évêque fut astreint à la continence absolue; s'il était marié, son épouse devait à partir de son ordination, quitter le domicile conjugal et vivre dans un monastère éloigné; l'évêque était seulement tenu de subvenir aux frais de sa subsistance. Can. 48, Mansi, t. XI, col. 965. Les dispositions conciliaires qui regardent le clergé inférieur marquent une intention évidente d'hostilité contre la discipline introduite depuis trois siècles dans l'Église latine. Il est interdit aux prêtres, aux diacres et sous-diacres de prendre femme après leur ordination, can. 6, *ibid.*, col. 944; mais s'ils sont mariés avant d'entrer dans les ordres, ils sont autorisés à user du mariage; faire profession d'y renoncer comme le veut l'Église romaine, c'est aller contre les antiques canons : « Nous voulons que les mariages contractés légitimement par ceux qui sont dans les ordres demeurent fermes et stables...; nous défendons qu'on exige d'un prêtre, d'un diacre ou d'un sous-diacre, au moment de son ordination, qu'il renonce à user d'un commerce légitime avec son épouse; nous respectons ainsi les noces établies par Dieu et bénies par sa présence; nous nous conformons à la parole évangélique : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni*, Matth., XIX, 6, et à la doctrine de l'apôtre : *Êtes-vous lié à une épouse, ne cherchez pas à rompre ce lien*. I Cor., VII, 27. Si quelqu'un osait, en dépit des *Canons apostoliques*, priver un prêtre, un diacre ou un sous-diacre des droits qu'il a sur son épouse légitime, qu'il soit déposé. Semblablement, si quelque prêtre, diacre ou sous-diacre rejetait son épouse sous prétexte de piété, qu'on l'excommunie, et s'il persévère (dans sa faute), qu'on le dépose. » Can. 13, *ibid.*, col. 948.

On retrouve là un écho des *Constitutions* et des *Canons apostoliques;* c'est le dernier mot de la discipline ecclésiastique dans l'Église grecque. Ce régime est encore celui des orthodoxes. En pratique, cependant, les siècles y apportèrent une légère modification. Il est d'usage, sinon de règle écrite, que les fonctions pastorales ne soient confiées qu'à des prêtres mariés. Cf. Schaguna, *Compendium des canonischen Rechts*, 1868, § 183. Cette pratique, que le cardinal Humbert constate déjà au XIe siècle, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1000, n. 34; voir à ce sujet la polémique soulevée par Nicétas, moine de Studium, *ibid.*, col. 981-982, et la réponse du cardinal Humbert, *ibid.*, col. 997-1000, fut officiellement consacrée au concile russe de 1274. Strahl, *Geschichte der russischen Kirche*, p. 260-262.

Il importe cependant de remarquer que la plupart des Orientaux qui sont restés en communion avec l'Église romaine ont fini par accepter la discipline du célibat. Quelques-uns, comme les Maronites et les Arméniens par exemple, suivent toujours l'ancienne coutume grecque, que Rome tolère.

2° *En Occident.* — Le plus ancien témoin d'une loi concernant le célibat ecclésiastique est le canon 33e du concile d'Elvire, vers 300. La rédaction en est bizarre, mais le sens assez clair. Tous les évêques, prêtres et diacres, c'est-à-dire les clercs voués au ministère (de l'autel) doivent s'abstenir de tout commerce avec leurs épouses et renoncer à avoir des enfants; quiconque enfreindra cette règle sera déposé : *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur*. Mansi, t. II, col. 11. Nous prenons les mots *vel omnibus clericis positis in ministerio*, dans un sens explicatif. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1905, p. 101, note 6.

La même discipline était vraisemblablement déjà en vigueur à Rome, sans néanmoins qu'un texte écrit en fasse foi. Le concile romain de 386, tenu par Siricе, montre quelle était à cet égard la pensée des papes. Il interdit formellement la cohabitation des prêtres et des diacres avec leurs femmes : *quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant*. Jaffé-Lœwenfeld, *Regesta romanor. pontificum*, t. I, p. 41. Sirice entreprend même de faire prévaloir cette règle dans toute l'Église latine, et il invoque en faveur de son décret l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les prêtres de l'ancienne loi n'étaient-ils pas tenus à la continence pendant la durée de leur service dans le temple? L'apôtre ne déclare-t-il pas que ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu? Les ministres qui servent chaque jour à l'autel doivent donc renoncer pour toujours aux œuvres de la chair. C'est en ces termes qu'il recommande le célibat, dans sa lettre à Himère, évêque de Tarragone; les prêtres et les diacres qui contreviendront à cette loi seront punis selon le degré de leur culpabilité; s'ils ont péché par ignorance de la règle, on se bornera à les empêcher de s'élever aux ordres supérieurs; s'ils ont violé la loi sciemment, en invoquant l'exemple des prêtres de l'ancienne loi, ils seront dépouillés de leur dignité, en vertu de l'autorité du siège apostolique. C. VII, *P. L.*, t. LVI, col. 558-559.

La sentence que portait Sirice devait avoir un caractère universel. Himère fut chargé de la communiquer non seulement à son diocèse, mais encore à presque toute l'Espagne : *Non solum eorum* (*in nationem episcoporum*) *qui in tua sunt diœcesi constituti, sed etiam ad universos Carthaginenses ac Bæticos, Lusitanos atque Gallicos*, etc. C. XVI, col. 562.

Le pape l'adressa en outre aux évêques d'Afrique, comme l'atteste le concile de Telepte (ou Zelle), en 386. Se défiait-il de l'accueil qu'allaient lui faire ses « frères » africains? Il prend, du moins, avec eux un ton insinuant et presque suppliant : « Que les prêtres et les lévites, dit-il, n'aient pas de commerce avec leurs femmes, nous le conseillons, parce que cela est digne, pudique et honnête... qu'on nous épargne cet opprobre, je vous en prie..., » *qua de re hortor, moneo, rogo*. Can. 9, *P. L.*, t. LVI, col. 728. Vers la fin de sa lettre cependant, il parle avec le sentiment de son autorité et adresse aux contrevenants la menace d'une excommunication. *Ibid.*, col. 730. Quelques années plus tard le pape Innocent Ier renouvelait ces avertissements dans les lettres qu'il adressait à Victrice de Rouen et à Exupère de Toulouse. *Ad Victricium*, can. 10; *ad Exsuperium*, can. 1, *P. L.*, t. XVI, col. 523-524, 501.

L'Afrique, l'Espagne, la Gaule s'engagèrent résolu-

ment dans la voie que leur traçait l'Église romaine. Les conciles de Carthage de 390, can. 1; de 401, can. 3, défendirent — celui de 401 sous peine de déposition — aux prêtres et aux diacres mariés d'user de leurs droits conjugaux après leur ordination. Mansi, t. III, col. 692-693, 710. Les évêques de la Haute-Italie et de la Gaule, réunis en concile à Turin en 401 (417), paraissent avoir été moins sévères; ils décidèrent seulement que les clercs qui, élevés aux ordres majeurs, procréeraient encore des enfants, n'obtiendraient pas de dignité plus haute. Can. 8, *ibid.*, t. III, col. 862. Sur la date de ce concile, cf. Babut, *Le concile de Turin*, Paris, 1904, p. 1-26. C'est dans le même sens que le concile de Tolède de l'an 400 adoucit les prescriptions du concile d'Elvire et celles du pape Sirice. Can. 1, Mansi, t. III, col. 998.

Les docteurs les plus éminents de l'Église latine, saint Ambroise, *De officiis*, l. I, c. L, *P. L.*, t. XVI, col. 97-98; saint Jérôme, *Advers. Jovinianum*, l. I, c. XXXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 256; saint Augustin, *De conjugiis adulterinis*, l. II, c. XXI, *P. L.*, t. XL, col. 486, prêtèrent aux généreux desseins de la papauté le concours de leur influence; ils enseignaient hautement que la vie conjugale est incompatible avec le ministère épiscopal, presbytéral ou lévitique. Ils combattirent les théories d'Helvidius, de Jovinien et de Vigilance, qui, favorisant les faiblesses de la chair, revendiquaient pour les évêques, les prêtres ou les diacres mariés, le droit absolu de cohabiter avec leurs épouses. Certains évêques, partisans de Vigilance, n'allaient-ils pas jusqu'à ne vouloir ordonner que des diacres déjà liés par le mariage? S. Jérôme, *Advers. Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 340. Toutes ces licences, dont les auteurs tombèrent d'ailleurs bien vite dans l'hérésie, furent hautement réprouvées par l'autorité ecclésiastique.

Jusqu'au Ve siècle, les sous-diacres n'étaient pas soumis à la loi du célibat. Sur le sens du canon 33e du concile d'Elvire, cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, p. 101, note 6; p. 104, note 5. Le pape Sirice semble même les en exempter formellement. *Epist. ad Himer.*, c. IX, *P. L.*, t. LVI, col. 560. Mais on s'avisa qu'ils étaient attachés, comme les diacres, au service de l'autel. Saint Léon les traite comme tels, et décide qu'après leur ordination ils devront renoncer à tout commerce conjugal : *Nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur, ut et qui habent, sint tanquam non habentes* (I Cor., VII, 29) *et qui non habent permaneant singulares. Epist. ad Anastasium Thessalonic.*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 672. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. I, epist. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 505-506.

Saint Léon renouvelle, à l'égard des évêques, des prêtres et des diacres, les prescriptions de ses prédécesseurs Sirice et Innocent. *Ibid.*, et *Epist. ad Rusticum Narbonensem*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 1201. Les évêques des Gaules font de sincères efforts pour appliquer dans leurs diocèses, comme en témoignent le concile de Tours de 460, et les conciles d'Orange et d'Arles (seconde moitié du Ve siècle). Le concile de Tours juge cependant à propos d'adoucir les pénalités édictées contre les violateurs du célibat ecclésiastique. Jusque-là les coupables étaient non seulement déposés, mais encore privés de la communion; désormais ils cesseront simplement d'exercer leurs fonctions, mais ils seront admis à la communion. Can. 2, Mansi, t. VII, col. 915. Le concile d'Arles, voulant prévenir toute infraction à la loi, imagine de n'admettre aux ordres sacrés, notamment au sacerdoce, que des clercs qui s'en seront montrés dignes par « une conversion préalable », c'est-à-dire évidemment par la pratique anticipée de la continence. Can. 2, Mansi, t. VII, col. 879. Ces prescriptions conciliaires sont favorablement accueillies par tout l'épiscopat des Gaules. Cf. *Epist. Lupi et Euphronii ad Talasium Andegavensem*, *P. L.*, t. LVIII, col. 66.

Le devoir des évêques, des prêtres, des diacres et même en certains endroits des sous-diacres, était donc tout tracé. Il restait à régler le sort de leurs épouses. L'autorité impériale voulut qu'elles fussent traitées avec égards; et l'autorité ecclésiastique se montra également pour elles pleine de ménagements. « Ces femmes qui, par leur manière de vivre, ont rendu leurs maris dignes du sacerdoce, ne doivent pas être délaissées, même par amour de la chasteté, » disait Honorius dans une loi de 420, *Cod. theodos.*, c. XLIV, XVI. Saint Paulin de Nole, Salvien de Marseille et quelques autres avaient donné l'exemple de la réserve que les ecclésiastiques mariés devaient avoir vis-à-vis de leurs épouses; ils vivaient avec elles comme des frères, et leur donnaient le nom de sœurs. Le pape saint Léon fit de cette pratique une règle générale. « Il ne faut pas, dit-il, que les ministres de l'autel renvoient leurs femmes; qu'ils vivent seulement comme s'ils n'en avaient pas; que leur mariage charnel se transforme en union spirituelle; de la sorte l'amour conjugal sera sauvegardé et les œuvres nuptiales cesseront. » *Epist. ad Rusticum Narbonnens.*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 1201.

Ces règles posées par les papes et les conciles continueront de régir la discipline du célibat jusqu'au XIIe siècle. Nous n'avons guère à noter que certaines divergences de détail dans la manière dont les Églises en conçurent l'application.

En Espagne, les conciles de Girone (516), can. 6; d'Ilerda (524), can. 15; de Tolède (597), can. 1, se bornent à reproduire les prescriptions traditionnelles. Mansi, t. VIII, col. 549, 614; t. X, col. 477.

La Gaule mérovingienne eut quelque peine à régler le sort des sous-diacres. Tantôt elle les range parmi les clercs des ordres majeurs, tantôt elle les comprend parmi les clercs inférieurs, et, selon l'un ou l'autre cas, elle les astreint à la loi du célibat ecclésiastique ou les en dispense. Le concile d'Agde de 506, can. 39, défendait aux sous-diacres de contracter mariage; un concile de lieu et date inconnus (peu après 614) limite cette interdiction aux prêtres et aux diacres. Can. 12, Maassen, *Concilia Meroving.*, p. 195. Nombre de conciles du VIe siècle interdisent même aux sous-diacres, mariés avant leur ordination, tout commerce conjugal : *Ut nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adhibere inhibentur, propriæ, si forte jam habeat, misceatur uxori;* concile d'Orléans de 538, can. 2, Maassen, p. 73; cf. concile de Tours de 567, can. 20 (19), *ibid.*, p. 127; d'Auxerre de 583-603, can. 20, *ibid.*, p. 181; le concile de Mâcon de 583 indique après les prêtres, les *honoratiores clerici*, sans doute les diacres et les sous-diacres. Can. 11, *ibid.*, p. 158. Quelques conciles seulement (ceux de Clermont de 535, can. 13; d'Orléans de 541, can. 17; de Lyon de 581, can. 1) omettent de se prononcer sur ce point. Ce dernier canon est d'autant plus remarquable qu'il interdit aux clercs majeurs, *ab ordine sancto antistitis usque ad subdiaconi gradum*, de recevoir chez eux d'autres femmes que leurs mères, leurs tantes ou leurs sœurs; passant ensuite au célibat des clercs mariés, il ne l'impose plus qu'aux prêtres et aux diacres. Nous en concluons que les évêques de la Gaule mérovingienne éprouvèrent à certaines heures quelque hésitation à imposer aux sous-diacres les mêmes obligations qu'aux clercs des ordres majeurs. Ce sentiment se trouve traduit dans le questionnaire que Pépin adressa en 747 au pape Zacharie. Le souverain pontife y répondit par un texte d'un concile africain que nous avons déjà cité : « Que les évêques, les prêtres, les diacres (mariés), s'abstiennent d'user de leurs droits conjugaux : quant aux autres clercs, qu'on ne les force pas à la continence, mais que chaque église suive à cet égard ses usages propres. » Jaffé, *Regesta*, n. 2277, *P. L.*, t. LXXXIX,

col. 934. Il est seulement interdit aux sous-diacres de prendre femme après leur ordination. Le droit de se marier n'est reconnu qu'aux lecteurs et aux chantres, c. XVIII, *ibid.*, col. 933; décision qui rappelle celle du concile de Vaison de 529 : *Cum vero ad ætatem perfectam pervenerint (lectores)... potestas eis ducendi conjugium non negetur.* Can. 1, Maassen, p. 56.

La défense de contracter mariage après la réception des ordres majeurs ne paraît pas avoir été violée pendant la période mérovingienne. Le concile d'Orléans de 533, can. 8, Maassen, p. 62, suppose cependant le cas où un diacre, réduit en captivité, aurait pris femme; il n'annule pas ce mariage illicite, mais suspend le coupable de son office.

Un grand nombre des évêques, des prêtres, des diacres et des sous-diacres étaient mariés. Ils se recrutaient, en effet, soit parmi les laïques, soit surtout parmi les lecteurs et les autres clercs inférieurs, auxquels le droit canon accordait formellement la permission de prendre femme. Cf. concile de Vaison de 529, can. 1, Maassen, p. 56. Une fois dans les ordres majeurs, il leur fallait renoncer à tout commerce conjugal : leurs épouses devenaient pour eux des sœurs; ils pouvaient les garder près d'eux, habiter dans la même maison; la chambre et le lit seuls devaient être séparés : *Ut sacerdotes, sive diaconi cum conjugibus suis non habeant commune lectum et cellulam.* Concile d'Orléans de 541, can. 17. Cf. conciles de Tours, de 567, can. 20 (19); d'Auxerre de 585-603, can. 21, Maassen, *Concilia merovingica*, p. 91, 127, 181. Un seul concile mérovingien, le concile de Lyon de 583, can. 1, Maassen, p. 154, exige que les prêtres et les diacres cessent toute relation avec leurs épouses. Mais cette prescription, purement locale, fut bien vite périmée par l'usage contraire, qui était général dans la Gaule. Sous le nom de « prêtresses », de « diaconesses », de « sous-diaconesses », les femmes des prêtres, des diacres et des sous-diacres demeuraient maîtresses au foyer; elles continuaient à faire le ménage et surveillaient la domesticité, près de laquelle elles prenaient le repos de la nuit. Concile de Tours de 567, can. 20 (19), Maassen, p. 127. Les épouses des évêques, tout en conservant leur titre de *episcopissa*, se tenaient généralement plus à l'écart de la maison épiscopale. Concile de Tours de 567, can. 14 (13), Maassen, p. 125. Cf. Grégoire de Tours, *Gloria confessorum*, c. LXXVI, LXXVIII; *Hist. Francor.*, l. I, c. XIX; l. IV, c. XXXVI.

Les relations fréquentes que les clercs mariés entretenaient ainsi avec leurs épouses constituaient pour leur chasteté un réel danger. Les chutes n'étaient pas rares, au moins dans les campagnes. La vertu des évêques était protégée par le voisinage des clercs qui couchaient régulièrement dans la chambre épiscopale ou dans une chambre contiguë. Concile de Tours de 567, can. 13 (12), Maassen, p. 125; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IV, c. XXXVI. Les conciles décidèrent pareillement que les clercs dormiraient, à tour de rôle, dans la chambre de l'archiprêtre. Les prêtres ou les diacres éloignés des grands centres étaient seuls soustraits à toute surveillance nocturne. Mais chaque infraction connue à la loi du célibat était frappée d'une peine canonique. Si l'archiprêtre négligeait de dénoncer les coupables à son archidiacre, il tombait lui-même sous le coup des canons; une pénitence d'un mois au pain et à l'eau, ou même une excommunication d'un an, était son châtiment. Concile de Tours (567), can. 20 (19); cf. concile d'Auxerre (585-603), can. 20, Maassen, p. 127-128, 181.

L'Angleterre et l'Irlande suivirent l'exemple du continent. Les *Pénitentiels* de Vinniaus et de Colomban, et surtout la lettre que celui-ci adressa à saint Grégoire le Grand, *Epist. ad Gregorium papam*, c. IV, *P. L.*, t. LXXX, col. 262 sq., en font foi. Sur ce point, cf. Funk, *Zur Geschichte der altbritischen Kirche*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I (1897), p. 450-455.

Le VIIIe siècle fut une période de crise pour la discipline du célibat ecclésiastique. La moralité du clergé diffère, il est vrai, suivant les pays. En Gaule, sous le gouvernement de Charles Martel, elle est visiblement en décadence. Cf. S. Boniface, *Epist.*, XLIX, *ad papam Zachariam, P. L.*, t. LXXXIX, col. 745. En Espagne, le roi Witiza abroge tout simplement la loi du célibat, cf. J. Ferreras, *Histoire générale d'Espagne*, trad. d'Hermilly, 1742, t. II, p. 419, pensant peut-être couvrir ainsi ses propres déportements. Les conciles eurent ensuite grand'peine à rétablir la sévérité des antiques canons.

Sous le règne des Carolingiens, la discipline s'améliore sensiblement. Dans ses Capitulaires, Charlemagne associe son autorité à celle de l'Église pour faire observer les règles traditionnelles. Les conciles rappellent que les prêtres, les diacres et les sous-diacres mariés doivent s'abstenir de tout commerce conjugal, sous peine de déposition. Concile de Worms de 868, can. 9, Mansi, t. XV, col. 871. On ne voit pas que la règle qui leur interdisait de contracter mariage après leur ordination ait été violée. On cite cependant, à Vienne, en Gaule, le cas d'un diacre qui avait pris femme en s'autorisant d'une dispense obtenue du pape Nicolas Ier (856-867). Le souverain pontife averti s'empressa de démentir cette fausse et scandaleuse allégation. Mansi, t. XV, col. 449.

Lorsque vinrent les heures tristes de la décadence carolingienne, notamment en ce Xe siècle qu'on a justement appelé « un siècle de fer », la discipline ecclésiastique subit une éclipse générale, et la loi du célibat en particulier se ressentit gravement de l'abaissement moral du clergé. Non seulement les prêtres et les diacres mariés cohabitaient avec leurs épouses, mais ceux mêmes qui jusqu'à leur ordination étaient restés célibataires prenaient femme, malgré les canons, et vivaient ainsi dans une sorte de concubinage, selon l'expression du temps. Voir Du Cange, au mot *Concubinage*. Le pape Léon VII (936-939) nous apprend que ce mal sévissait en Germanie et juge « lamentable que des prêtres osent ainsi se marier publiquement ». Mansi, t. XVIII, col. 379. André, abbé de Vallombreuse, atteste que la Lombardie offrait un spectacle semblable. « On voit, dit-il, des prêtres vagabonder avec des chiens ou des faucons; les autres tiennent des tavernes ou des banques; presque tous vivent avec leurs épouses ou des femmes moins respectables. » *Vita sancti Arialdi*, c. I, n. 7, dans *Acta sanct.*, t. VII junii, p. 252. Selon Bonizo, évêque de Sutri, le mal gagnait peu à peu toutes les provinces et atteignait même l'épiscopat. « Ce ne sont plus seulement les ministres du second ordre, les prêtres et les lévites, nous dit-il, mais encore les évêques eux-mêmes qui çà et là vivent dans le concubinage; et cela est devenu si commun que le déshonneur attaché à une telle conduite est en quelque sorte aboli. » *Liber tertius ad amicum, P. L.*, t. CL, col. 813. La Gaule n'était guère plus respectueuse de la loi du célibat. En Normandie, par exemple, on vit plusieurs archevêques de Rouen se déshonorer par leur conduite scandaleuse. Robert (989-1037), fils de Richard Ier, s'autorisait de son titre de comte d'Évreux pour épouser Herléve, dont il eut trois enfants. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, l. V, c. XII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 403. Cf. *Acta archiepiscoporum Rotomagensium, P. L.*, t. CXLVII, col. 277. Sous un tel pontife on devine quelle pouvait être la conduite du clergé inférieur.

Mais ce n'était pas seulement les Églises particulières qui avaient à souffrir de l'inobservation de la loi du célibat ecclésiastique. Rome même, la mère des Églises, était en proie au même désordre. C'est un pape qui le constate. Après avoir noté que le commun des clercs,

« prêtres et diacres, s'abandonnant à une licence effrénée, prenaient femme comme les laïques et avaient des enfants auxquels ils léguaient leurs biens (les biens de l'Église), » il fait observer que « quelques évêques, perdant toute honte, cohabitaient avec leurs épouses » ; et il ajoute : « Cette horrible et exécrable coutume, pousse ses racines surtout dans la Ville éternelle. » Victor III, *Dialog.*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1002-1003.

Le mal devenu presque universel paraissait irréparable. Mais Dieu suscita une série de grands papes qui proportionnèrent les remèdes aux maux : ce sont notamment Léon IX, Grégoire VII, Urbain II et Calixte II. Léon IX, dès le début de son pontificat au concile de Rome de 1050, Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 101, 103; Grégoire VII en 1074, concile romain de 1074, can. 11-20, Mansi, t. XX, col. 724; et Urbain II en 1089, concile de Melfi, can. 12, Mansi, *ibid.*, col. 724, s'élevèrent avec vigueur contre les violateurs du célibat. Ils ne se contentèrent plus de suspendre les coupables de leurs fonctions, ils invitèrent le peuple à déserter les églises où les prêtres incontinents auraient l'audace d'exercer leur ministère pastoral. Décision de Léon IX, Bonizo, *Ad amicum*, Watterich, t. I, p. 103; décision de Grégoire VII, *ibid.*, p. 361. Cf. Mansi, t. XX, col. 494. Les épouses ou les concubines des clercs majeurs tombèrent elles-mêmes sous le coup de graves pénalités, si elles s'obstinaient à demeurer dans la maison de leurs complices : on reconnut aux seigneurs des terres sur lesquelles elles vivaient le droit de les réduire en servage. Concile de Melfi, can. 12. Léon IX avait déjà décidé *in plenaria synodo* (1049) *ut romanorum presbyterorum concubinæ ex tunc et deinceps Lateranensi palatio adjudicarentur ancillæ*. Bernoldi, *Chronicon*, dans *Monum. Germaniæ. Scriptores*, t. V, p. 426; *P. L.*, t. CXLIII, col. 252. C'était là sans doute une mesure passagère, mais les papes crurent nécessaire de la prendre pour montrer aux plus aveugles l'importance de la loi du célibat des prêtres.

Grégoire VII, qui faisait sentir à toute la chrétienté la puissance de son bras, envoya des légats en Italie, en France et en Allemagne pour communiquer aux évêques les décisions de l'Église romaine et en presser l'exécution. Cf. Lambertus Hersfeldensis, dans *Mon. Germ. Scriptores*, t. V, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363. Toutes les Églises ne se prêtèrent pas avec une égale docilité à ses desseins. Quelques-unes cependant les accueillirent favorablement ou même les avaient prévenus en prenant l'initiative d'une réforme. Dès la fin du Xe siècle, saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry, avait essayé d'arrêter le torrent du mal. *Vita S. Oswaldi*, c. II, n. 7, dans *Acta sanct.*, t. III februarii, p. 753. Le concile tenu à Bourges en 1031 ordonnait, en vertu des canons, que les prêtres, les diacres et les sous-diacres rompissent toute relation avec leurs femmes ou leurs concubines, et décidait que ceux qui refuseraient de le faire seraient dégradés et ne pourraient plus remplir à l'église d'autre office que celui de lecteurs ou de chantres. Les sous-diacres eux-mêmes, qui en certains endroits continuaient à être exemptés de la loi du célibat, devaient, s'ils étaient mariés, renvoyer leurs femmes : désormais ne seraient plus admis au sous-diaconat que les clercs qui s'engageraient à n'avoir ni femme ni concubine. Can. 5, 6, Mansi, t. XIX, col. 503.

Les évêques de la province de Rouen prenaient, en 1063 et 1064, des mesures analogues, bien qu'un peu moins sévères ; ils interdirent aux prêtres et aux diacres des campagnes de contracter mariage : en cas d'infraction à la loi, les coupables devaient renvoyer leurs femmes; défense à tout clerc canonique de prendre femme; les prêtres et les diacres qui se marieraient après leur ordination devraient renvoyer leurs complices. On exhortait seulement les clercs inférieurs à se soumettre à la même discipline. D'après ces décrets, la loi du célibat n'était pas absolument obligatoire pour les sous-diacres et, ce qui est plus surprenant, les prêtres ou diacres qui avaient contracté mariage avant le concile de 1063 n'étaient pas tenus de renvoyer leurs épouses : *Sancitum est de villanis presbyteris atque diaconibus ut nullus abinde uxorem vel concubinam... duceret; qui vero a tempore concilii Rotomagensis* (tenu en 1063) *duxerat, perderet*, etc. Concile de Lisieux de 1064, can. 2, 3, publiés par Léopold Delisle, dans le *Journal des savants*, août 1901, p. 517. C'était là sans doute une mesure de condescendance destinée à ménager la transition entre le désordre ancien et l'ordre nouveau. Le concile tenu à Rouen en 1072, sous Jean d'Avranches, rappelle ces prescriptions sans les modifier. Can. 13, dans Orderic Vital, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 342. Le concile de Winchester de 1076, présidé par Lanfranc, Mansi, t. XX, col. 459, et le concile de Gran en 1114, can. 31, 32, Mansi, t. XXI, col. 105-106; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 128-129, adoptèrent les mêmes mesures disciplinaires.

Mais la réforme rencontra en certains endroits une violente résistance. Tout motif était bon aux clercs mariés pour justifier leur incontinence. Les uns en appelaient aux textes de l'Écriture sainte, à la conduite des prêtres de l'ancienne loi, à l'autorisation du Sauveur et des apôtres, cf. Lambertus Hersfeldensis, *Mon. Germ. Scriptores*, t. V, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363; d'autres alléguaient l'exemple du clergé grec, qui vivait canoniquement dans le mariage, concile de 1074, can. 12, *loc. cit.*, col. 415; les prêtres et les diacres mariés de la Lombardie prétendaient que leur état était un privilège de l'Église de saint Ambroise, laquelle n'avait point à se régler sur l'Église romaine, Pierre Damien, *Opusc.*, V, *P. L.*, t. CXLV, col. 90; cf. Hefele, *Hist. des conciles*, t. VI, p. 371 : d'autres enfin, et c'était le plus grand nombre, invoquaient la faiblesse de la nature humaine et se plaignaient que les papes et les évêques voulussent les condamner à mener une vie d'anges, *ritu angelorum*, Lambertus Hersfeldensis, *Mon. Germ. Scriptores*, t. V, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363; les membres du synode de Paris de 1074 déclarèrent sans détour, à la presque unanimité, que la loi du célibat était « insupportable et par conséquent déraisonnable ». Mansi, t. XX, col. 437. Divers traités de Pierre Damien, notamment l'opuscule XVII, intitulé *De cœlibatu sacerdotum*, *P. L.*, t. CXLV, col. 482 sq.; la curieuse polémique *De cœlibatu sacerdotum*, qui s'éleva en 1079 entre le prêtre Alboin et Bernold de Constance, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1079 sq.; l'*Apologia* que Sigebert de Gembloux écrivit contre ceux qui attaquaient les messes célébrées par les prêtres mariés, cf. *Bibliothèque de Fabricius*, p. 114; *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 556, témoignent que les réformateurs avaient affaire à de nombreux et hardis adversaires.

Il fallait pourtant que le dernier mot restât au droit canon. La papauté renouvela sans relâche, cf. les canons 9, 10, 25, du concile de Clermont, présidé par Urbain II en 1095, Mansi, t. XX, col. 817 sq.; can. 5 du concile de Reims présidé par Calixte II en 1119, *ibid.*, t. XXI, col. 236, ses censures contre les clercs coupables. Et non seulement elle exigea que les prêtres, les diacres et les sous-diacres mariés cessassent toute relation avec leurs concubines ou leurs femmes légitimes, mais elle finit par déclarer que les mariages contractés par les sous-diacres et les clercs supérieurs après leur ordination seraient nuls désormais : *contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi... judicamus*. Cette décision est l'œuvre du pape Calixte II, au concile de Latran de 1123. Can. 3, 21, Mansi, t. XXI, col. 282, 286. Le texte n'est peut-être pas d'une parfaite clarté;

mais le sens n'en est pas douteux et ne le fut pour personne au XIIe siècle. Il courut un dicton rimé, cité par Antonin et Auguste Theiner qui n'indiquent pas leur source, *Die Einführung der erzwangenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen*, t. II, p. 179, note 2; cf. note 1, qui fait voir que les contemporains de Calixte II ne s'y trompèrent pas :

O bone Calixte, mundus totus perodit te.
Quondam presbyteri poterant uxoribus uti.
Hoc destruxisti, postquam tu papa fuisti.

Avant Calixte le commerce conjugal était interdit aux prêtres; ce qui lui appartient en propre dans la réforme, c'est la déclaration de nullité du mariage contracté par les clercs des ordres majeurs.

La législation du célibat ecclésiastique est désormais fixée dans l'Église latine; elle ne changera plus au cours des âges. Le concile de Latran de 1139, can. 7, Mansi, t. XX, col. 527; les synodes de Pise en 1135, can. 1, *ibid.*, t. XXI, col. 489; de Reims en 1148, can. 7, *ibid.*, col. 715; la scolastique en la personne de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LIII, a. 3; le concile de Trente, sess. XXIV, can. 9, au nom de l'Église universelle, ne feront que répéter le décret de Calixte II.

Il restait à en assurer l'exécution. Pendant de longues années l'œuvre fut d'une difficulté inouïe. Au XIIIe siècle, cependant, les prêtres qui vivaient dans le concubinage ne formaient plus qu'une exception. Pour voir le chemin parcouru par la réforme, il suffit de comparer la situation du clergé d'un diocèse donné, du diocèse de Rouen par exemple, à l'époque où Calixte II portait ses décrets et cent cinquante ans plus tard, sous l'épiscopat d'Eudes Rigaud. Cf. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, c. XIII, XXIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 887, 921; Eudes Rigaud, *Regestrum visitationum*, édit. Bonnin, Rouen, 1852. Le progrès de la discipline suivit à peu près la même marche dans le reste de l'Église latine. Mais au XIVe et au XVe siècle, la loi du célibat subit une nouvelle décadence. Il fallut le grand effort tenté par le concile de Trente pour ramener le clergé à l'observation de la continence canonique. L'institution ou, si l'on veut, le fonctionnement régulier des séminaires, qui date de cette époque, y contribua puissamment.

Le célibat ecclésiastique, dans *Analecta juris pontificii*, t. IX (1867), p. 671-725; Bickell, *Der Cölibat, eine apostolische Anordnung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. II (1878), p. 26-64; t. III (1879), p. 792-799; F. Dugnani, *Dissertazione sopra l'origine del clerical celibato*, dans Calogera, *Nuova raccolta d'opusculi*, t. VIII (1761), p. 251-308; J. G. F. Franz, *De cœlibatu ecclesiastico*, Leipzig, 1761; Friedberg, *Cölibat*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. IV (1898), p. 204-208; Funk, *Cölibat*, dans Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. I, p. 305-307; *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I (1897), Paderborn, p. 121-155; P. Gallades, *Cœlibatus cleri catholici rationibus stabilitus ex Decretalibus*, l. III, tit. III, Heidelberg, 1763; Jacq. Gaudin, *Recherches historiques sur le célibat ecclésiastique*, Genève, 1781; Paris, 1790; G. G. Haas, *Von neuestem Colibatsturm*, dans *Histor. polit. Blätter*, t. LXXVII (1876), p. 681-701, 781-798; Jager, *Le célibat ecclésiastique*, dans l'*Université catholique*, t. XIX (1845), p. 120-127, 180-196, 270-281; T. F. Klitsche, *Geschichte des Cölibats der katholischen Geistlichen, von den Zeiten der Apostel zum Gregor VII*, Augsbourg, 1830; Franz Laurin, *Der Cölibat der Geistlichen nach canonischen Rechte*, Vienne, 1880; cf. *Histor. polit. Blätter*, t. LXXXVII (1881), p. 159-166; B. Jungmann, dans la *Revue catholique*, t. LIII (1882), p. 53-58; H. Ch. Lea, *An historical sketch of sacerdotal celibacy in the christian Church*, Philadelphie, 1867; 2e édit., Boston, 1885; Loning, *Anfänge des Cölibats*, dans *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, t. I, p. 174-185; t. II, p. 316-325; Gab. Maultrot, *La discipline de l'Église sur le mariage des prêtres*, Paris, 1790; Jean Morel, *Le célibat des prêtres*, dans la *Revue de France*, t. III (1872), p. 491-508; Morin, *Histoire critique du célibat*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. IV (1746), p. 308-325; t. V, p. 404-428; Mgr Pavy, *Du célibat ecclésiastique*, 2e édit., Paris, 1852; Aug. Roskovany, *Cœlibatus et breviarium, duo gravissima clericorum officia e monumentis omnium seculorum demonstrata, accessit completa literatura*, 11 in-8°, Pestini et Nitriæ, 1861-1881; *Supplementum*, 6 vol., 1881-1890; J. Fr. Schulte, *Der Cölibatszwang*, Bonn, 1876; Jean-Antoine et Augustin Theiner, *Die Einführung der erzwangenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen*, 3e édit., 3 vol., Barmen, s. d. (1892 ou 1893); Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique*, dans la *Revue du clergé français*, 1er janvier 1905, t. XLI, p. 252-289; et dans les *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 71-120; Fran. Ant. Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*, Rome, 1774; trad. allemande par Joh. Christ. Dreysig, Bamberg-Wurzbourg, 1781.

E. VACANDARD.

CÉLICOLES, *Cæli cultores*, Οὐρανολάτραι, secte dont l'existence, au commencement du Ve siècle, ne nous est attestée que par une loi d'Honorius, en 409, et une très courte allusion de saint Augustin. *Cælicolarum nomen*, est-il dit dans le code théodosien, *inauditum quodammodo novum crimen superstitionis vindicavit. His nisi infra anni terminos ad Dei cultum venerationemque christianam conversi fuerint, his legibus, quibus præcepimus hæreticos astringi, se quoque noverint adtinendos*, *Cod. theod.*, XVI, tit. VIII, 19, Lyon, 1665, t. VI, p. 212; la pénalité, à laquelle il est fait allusion, se trouve, *Cod. theod.*, *ibid.*, tit. V, 43, 44, p. 164, 165. Théodose (379-395) et Honorius (395-423) veillaient avec un soin jaloux à empêcher tout retour offensif du paganisme ou du judaïsme contre le christianisme, et le réprimaient dès qu'il s'en manifestait quelqu'un. Qu'on se rappelle, entre autres, le scandale d'Antioche : des femmes chrétiennes fréquentant les synagogues et observant les fêtes juives; des hommes baptisés portant de préférence leurs différends auprès des tribunaux juifs; scandale qui avait soulevé l'indignation de saint Jean Chrysostome et qui se renouvela dans d'autres contrées, en Orient et en Occident. Qu'on se rappelle également les efforts du paganisme expirant pour essayer de jouer un rôle religieux en face du christianisme. De là les nombreuses lois portées contre les sectes qui, sous des apparences chrétiennes, fomentaient des erreurs dangereuses pour la foi. Or, relativement aux célicoles, la loi de 409 les place sous un même titre avec les Juifs et les Samaritains, ce qui laisse entendre quelque attache juive de leur part; elle les accuse d'un crime nouveau de superstition, ce qui porterait à croire à quelque infiltration idolâtrique; enfin elle les met en demeure d'avoir à embrasser la foi chrétienne, sous peine de se voir appliquer les pénalités déjà portées contre les hérétiques. Ce ne sont donc pas, à proprement parler, des hérétiques, mais simplement des novateurs dangereux du commencement du Ve siècle, dont la superstition est qualifiée crime. Malheureusement la loi d'Honorius ne spécifie pas la nature et l'objet de leur superstition. Le commentateur de la loi se contente d'affirmer, sans en apporter la moindre preuve, que les célicoles forçaient les chrétiens à pratiquer certains rites juifs, entachés de superstition; mais, quant à préciser quelle était cette superstition, il dit : *anxie inquiritur*.

Saint Augustin n'est pas plus explicite. Se rendant à Cirta pour le sacre de l'évêque de cette ville, il passe par Tubursicum, y confère avec l'évêque donatiste Fortunius, et, apprenant que le *major* des célicoles venait d'inventer un nouveau baptême, et attirait par ce sacrilège un grand nombre d'adhérents, il le convoque, *Epist.*, XLIV, c. VI, 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 180. Nous ignorons les suites de cette convocation. Nous savons, du moins, qu'il y avait des célicoles en Afrique, qu'ils étaient organisés, qu'ils avaient à leur tête un *major*, titre à rapprocher de celui de patriarche chez les Juifs de cette époque, et qu'ils pratiquaient un genre nouveau de baptême. Était-ce le baptême chrétien, auquel on ajoutait la circoncision? La pratique, déjà réprouvée

par saint Paul contre les judaïsants, dut vraisemblablement se continuer chez ceux qui tenaient, tout en acceptant le baptême chrétien, à y joindre les avantages périmés de la circoncision. Si tel était le cas des célicoles, on comprend que saint Augustin parle de sacrilège; mais son laconisme est regrettable. D'autre part, si les célicoles, à l'exemple des monothéistes juifs, avaient rejeté la trinité, ils auraient été sûrement traités d'hérétiques par l'évêque d'Hippone et condamnés comme tels par l'empereur Honorius.

Le nom de célicoles indique simplement le culte du ciel. Serait-ce là leur véritable superstition et rappelle-t-elle la θρησκεία τῶν ἀγγέλων, condamnée par saint Paul? Col., II, 18. Dans ce cas, les célicoles se rapprocheraient des esséniens; imbus de quelques théories platoniciennes et pythagoriciennes, ils auraient cru que les astres, dans l'espace céleste, sont animés par des anges et leur servent de corps. Mais ce ne sont là que des hypothèses. En réalité, on ignore la doctrine vraie des célicoles. Seule, leur existence est attestée, au début du ve siècle, particulièrement dans l'Afrique proconsulaire. Quant à leur rôle et à leur influence, ils ont été à peu près nuls: il n'en est pas resté de trace sensible dans l'histoire.

Baronius, *Annales*, an. 408, n. 26; Bussmann, *Historia cælicolarum*, Helmstadt, 1704; Schmidt, *Historia cælicolarum*, 1704; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 589; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, p. 594; *Realencyklopädie*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 84; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, t. I, p. 623.

G. Bareille.

CELLIUS Antoine, dominicain italien, de la province romaine, promu au grade de maître en théologie au chapitre général de Rome (1629). On a de lui : *Sacri flores de gratia ex universa S. Thomæ theologia decerpti*, in-4°, Rome, 1629.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 459.

R. Coulon.

CELLOT Louis, jésuite, né à Paris en 1588, admis au noviciat de Nancy, en 1605, professeur d'humanités et de rhétorique durant 16 ans, puis d'Écriture sainte pendant 7 ans, fut recteur des collèges de Rouen et de La Flèche, enfin provincial de France (1654-1658). Il mourut au collège de Clermont, à Paris, le 20 octobre 1658. Ses tragédies latines, auxquelles Rotrou fit des emprunts, lui ont valu une réputation qui n'est pas encore éteinte. Parmi ses *Panégyriques*, on remarque un discours intitulé : *In sola Scripturæ sacræ historia veritatem reperiri*. Mais il est surtout connu par ses controverses théologiques. La querelle, soulevée au sujet des réguliers d'Irlande et d'Angleterre, durait depuis une douzaine d'années, lorsqu'elle fut ravivée par la publication de son grand ouvrage intitulé : *De hierarchia et hierarchis*, in-fol., Rouen, 1641. L'auteur y attaquait Petrus Aurelius (Saint-Cyran) et Hallier, qui, dans leur réfutation du P. John Floyd, avaient pris à partie la Compagnie de Jésus. Cellot, dans l'intention de défendre les privilèges des réguliers, avançait, en thèse générale, que la hiérarchie ecclésiastique est divisée en trois classes : celle de la juridiction, celle de l'ordre et celle des *dons*, qui sont toutes soumises à l'évêque comme au souverain hiérarque. La classe des dons (*charismata*) est, suivant lui, la plus excellente et comprend à la fois les docteurs en théologie, les canonistes, avec ceux qui font profession des œuvres de charité. La hiérarchie d'ordre, ou de deuxième rang, se compose des évêques, des prêtres et des ministres. Celle de juridiction qui est la dernière, comprend le pape, les évêques, les archidiacres et autres ayant juridiction, y compris les curés. Les religieux, d'après Cellot, appartiennent à ces trois espèces de hiérarchies, ou directement, ou excellemment, ou par commission. La caractéristique de l'ouvrage est cette hiérarchie nouvelle, appelée par lui des *dons*, imaginée en vue de mettre les religieux (*præcipue ut tales*) dans la hiérarchie ecclésiastique, celle-ci étant prise dans sa stricte signification. Il soutenait également que certaines prérogatives étaient quasi essentielles et intrinsèques à leur état. Ces propositions et d'autres simplement étranges firent condamner l'ouvrage par l'Assemblée du clergé réunie à Mantes, le 12 avril 1641, comme contenant une doctrine nouvelle, téméraire, fausse, pernicieuse et séditieuse, tendant à diminuer l'autorité du saint-siège, à former schismes et divisions dans l'Église, soutenant les inférieurs contre les supérieurs, à confondre la hiérarchie et l'ordre que notre sauveur a établis dans l'Église, renverser la discipline des anciens canons que l'auteur n'entend pas et mettre en mépris les nouveaux par des propositions erronées, absurdes et fausses. La Sorbonne à son tour fut sur le point (15 juin 1641) de censurer le traité qualifié déjà si durement par l'épiscopat français; mais Richelieu préféra ouvrir une conférence où le religieux incriminé, assisté de trois de ses confrères, comparut devant huit docteurs présidés par l'évêque de Rennes, La Mothe-Houdancourt. Cellot rétracta entièrement plusieurs de ses propositions, en adoucit d'autres, en expliqua d'autres encore ramenées par le contexte au sens catholique, invoqua même l'inconscience pour plusieurs qui lui avaient échappé. Cette *déclaration* signée de l'auteur fut renvoyée à Richelieu, qui imposa la paix dans ces conditions. L'ouvrage n'en fut pas moins mis à l'Index, *donec corrigatur*, le 20 novembre 1641. Le P. Cellot s'était soumis; mais quelques années plus tard, il présentait sa défense au public, dans un moindre volume intitulé : *Horarum subcesivarum liber singularis*, in-8°, Paris, 1648, dédié à son adversaire, le docteur Hallier, futur évêque de Cavaillon. La faculté de théologie de Paris crut devoir alors mettre au jour le procès-verbal des conférences de 1641 conservé dans ses archives; et une petite guerre de libelles surgit autour de la reprise de l'affaire.

De sérieux travaux sur l'histoire ecclésiastique occupèrent les dernières années du P. Cellot. Il donna une *Historia Gotteschalchi*, in-fol., Paris, 1655, dirigée contre les jansénistes. Il y appelle Jansénius : *sectæ tumultuantis auctor et princeps*, et lui reconnaît un ancêtre dans le fameux moine d'Orbais dont il l'accuse de reproduire l'erreur prédestinatienne. Il s'en prend aussi à Gilbert Mauguin, ce président de la cour des comptes qui venait, dans une publication importante, de réhabiliter la mémoire de Gotescalc à la suite des calvinistes Usserus et Vossius. L'Histoire du P. Cellot est « exacte et complète » au dire du P. Rapin, et établit « le véritable sentiment de Gothescalque sur la prédestination à la peine comme à la récompense ». Des mélanges inédits et un opuscule sur le libre arbitre ajoutés à cet ouvrage, attirèrent de nouveau la sévérité de l'Index qui les condamna, par décret tardif du 3 avril 1731. On doit encore au P. Cellot la publication de divers opuscules d'Hincmar de Reims et les Actes du concile de Donzy.

Papiers du P. Cellot, à la Bibliothèque nationale de Paris, nouveau fonds latin (ancien résidu Saint-Germain), 2 in-fol., 13137-13138; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 948-952; Hamy, *Galerie illustrée de la Cie de Jésus*, t. II, p. 37; Archives des bollandistes à Bruxelles, dossier Van Aken, lettre de Rouen, « 31 may 1641, » sur l'affaire de la hiérarchie et la faculté de Paris; abbé Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, in-8°, Paris, 1851, t. II, p. 451; Aubineau, *Mémoires du P. Rapin*, t. I, p. 233-234; abbé Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, in-8°, Paris, 1904, t. III, p. 164-166.

H. Chérot.

CELSE. — I. Vie. II. Discours véritable. III. Appréciation.

I. Vie. — Celse, dont il est ici question, n'est autre que l'auteur du Λόγος ἀληθής; il n'a rien à voir ni avec le

Celse qui vivait du temps de Néron, *Cont. Cels.*, I, 8, *P. G.*, t. XI, col. 669, ni avec les deux personnages politiques de ce nom, dont parle Spartien, et qui vécurent au IIe siècle. Sa vie est peu connue; ce que l'on en sait est dû à quelques renseignements fournis par Origène ainsi qu'à l'hypothèse justifiée, semble-t-il, de l'identification du Celse d'Origène et du correspondant du satirique Lucien. On ignore la date de sa naissance et de sa mort. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il a vécu au IIe siècle. Ayant beaucoup voyagé, Celse s'est mis au courant du mouvement intellectuel de son époque, a séjourné à Rome et paraît s'y être fixé. Il a partagé contre le christianisme les sentiments d'hostilité de la plupart de ses contemporains, qui appartiennent à la classe des lettrés et des philosophes. Au moment où Origène, sur la prière de son ami Ambroise, entreprit la réfutation du *Discours véritable*, c'est-à-dire en 248, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36, *P. G.*, t. XX, col. 596, Celse avait cessé de vivre depuis longtemps. *Cont. Cels.*, *præf.*, 4, *P. G.*, t. XI, col. 648. Il est traité couramment de philosophe épicurien, *Cont. Cels.*, I, 8, 10, 21; II, 60; IV, 54, 75; V, 3, col. 669, 676, 696, 889, 1117, 1145, 1184; c'est un ἐπικουρίζων, IV, 75, col. 1145, qui ne se fait pas faute, le cas échéant, de parler comme un disciple de Platon. *Cont. Cels.*, I, 8; IV, 54, col. 669, 1117. Il a composé un ouvrage contre la *magie et les magiciens*, *Cont. Cels.*, I, 68, col. 788, des livres *contre les chrétiens*, IV, 36, col. 1085, et surtout le fameux pamphlet connu sous le nom de Λόγος ἀληθής, à la fin duquel il annonçait un nouveau traité, à titre de complément, dont on ne sait s'il fut réellement écrit. *Cont. Cels.*, VIII, 76, col. 1632. Tous ces ouvrages sont perdus.

C'est à Celse, et sur sa prière, que Lucien, peu après la mort de Marc-Aurèle, vers 180 ou 181, dédia son *Alexandre* ou *le faux prophète*. Or Lucien loue les écrits de son ami contre les magiciens; et, bien qu'il ne traite pas son correspondant d'épicurien, la manière sympathique avec laquelle il lui parle d'Épicure permet de croire qu'il appartenait à l'école du célèbre philosophe athénien, et qu'il y a lieu dès lors de l'identifier avec celui que réfute Origène et de ne voir dans les deux Celse qu'un seul et même personnage.

Celse doit sa renommée au *Discours véritable*, cet arsenal complet où se sont approvisionnés d'armes les plus diverses tous les ennemis du christianisme, depuis le IIIe siècle jusqu'à nos jours. A quelle époque le composa-t-il? Cette question de date a été diversement résolue. D'une part, quelques critiques, comme Gratz, placent la composition de cet ouvrage sous le règne d'Hadrien; d'autres, tels que Hagenbach, Hasse, Tischendorf, Friedlander, dans les premières années du règne d'Antonin, à cause de l'allusion au culte d'Antinoüs, *Cont. Cels.*, III, 36, col. 965, qui, prétendent-ils, ne dura guère. Mais c'est oublier qu'Athénagore, *Legat.*, 30, *P. G.*, t. VI, col. 960, et Origène, *Cont. Cels.*, III, 36; VIII, 9, col. 965, 1529, en parlent comme d'un culte toujours pratiqué; c'est surtout méconnaître d'autres indices révélateurs qui indiquent une époque ultérieure : le pouvoir partagé, les barbares menaçant les frontières de l'empire, le gnosticisme en pleine effervescence, les chrétiens en butte à une persécution générale. D'autre part, ceux qui, avec Volkmar, reportent la date de ce *Discours* aux environs de 240, ne tiennent pas compte de ce que dit Origène de la mort déjà ancienne de l'auteur et obéissent en outre à une idée préconçue pour écarter un témoin gênant qui ruinerait, s'il était du IIe siècle, leur théorie sur le développement du christianisme et sur l'apparition tardive des Évangiles. En 240, en effet, l'effervescence gnostique est tombée. Il est vrai qu'il y eut une persécution sous Maximin, en 235-237, mais elle ne visa que les membres du clergé, les chefs, évêques et docteurs, et n'eut pas le caractère d'universalité de celle dont parle Celse. Il est vrai aussi que, dans la première moitié du IIIe siècle, le pouvoir fut partagé à deux reprises, une fois entre Caracalla et Géta, en 211-212, et une seconde fois, en 238, entre Pupien et Balbin; mais on ne voit pas qu'à l'une ou à l'autre de ces deux dates, les barbares aient spécialement menacé l'empire et fait courir quelque danger à l'État. C'est plutôt entre les règnes de Marc-Aurèle et de Septime-Sévère, de 161 à 211, qu'il convient de placer la date de la composition du *Discours véritable*, et de préférence à la fin de l'été de 178, comme l'a proposé Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. III, p. 281; car, à ce moment-là, se vérifient tous les détails historiques signalés par Celse. Le pouvoir se trouve partagé entre Marc-Aurèle et Commode; l'empire est directement menacé par les barbares sur l'Euphrate et le Danube; les calamités publiques, jointes aux maux de la guerre, font craindre pour la sécurité de l'État; les chrétiens, rendus responsables de tous les malheurs publics, sont à la merci d'une dénonciation anonyme ou d'une émeute populaire et persécutés par les représentants de l'autorité tant en Orient qu'en Occident. Le drame sanglant de Lyon date d'un an à peine; la grande voix des apologistes Athénagore, Méliton, Miltiade, Apollinaire, se fait entendre ou va prendre la défense du christianisme. C'est à ce moment que Celse entre en lice avec son *Discours;* il y a 41 ans qu'Hadrien est mort; Celse est donc dans la force de l'âge ou au commencement de la vieillesse; il est en correspondance avec Lucien; il doit avoir connu à Rome le cynique Crescens, l'ennemi de saint Justin, et le philosophe Fronton, si peu sympathique aux chrétiens; à son tour, il prend la plume pour combattre le christianisme, non en aveugle et en se faisant l'écho des calomnies populaires, mais en critique informé, au nom de l'histoire, de la philosophie, de la raison et de la science; il fera du moins entendre l'appel patriotique d'un homme d'État en conviant les chrétiens à la défense de l'empire menacé, en face des tristesses du présent et des sombres présages de l'avenir.

Autant qu'on en peut juger par le *Discours véritable*, Celse est un esprit cultivé, au courant des systèmes philosophiques en vogue; il envisage le paganisme à la manière de la plupart des philosophes et des lettrés de son temps; il y voit une institution à conserver parce que c'est la religion des ancêtres, transmise par la tradition, sanctionnée par l'État. Sans doute certains de ses rites sont futiles, la plupart de ses fables sont absurdes; mais on pourrait, pensait-il, en donner une explication rationnelle et acceptable, en sauvegarder le fond, sauf à en abandonner la forme. Car, à ses yeux, toute manifestation religieuse a droit au respect par le seul fait qu'elle est celle de tout un peuple et qu'elle est conservée par le temps. Or les chrétiens pratiquent une religion absolument nouvelle, qui n'est pas celle d'un peuple déterminé, qui affiche la prétention de s'étendre au monde entier, sans distinction de frontières, de langues ou de nationalité, et qui se pose en adversaire irréconciliable du paganisme sous toutes ses formes. Le christianisme s'est infiltré peu à peu dans l'empire et il compte un grand nombre d'adhérents, surtout dans les derniers rangs de la société. Dès son apparition, il a fait la concentration de la défiance et de la haine, soulevant à la fois les colères aveugles de la foule, les sarcasmes des lettrés, les représailles du pouvoir; et il n'en continue pas moins, en dépit de l'opinion et des lois, à se propager chaque jour davantage : phénomène singulier et problème inquiétant, bien faits pour fixer l'attention d'un penseur et d'un homme d'État. Celse va l'étudier, non point par amour désintéressé de la vérité ou par simple curiosité intellectuelle et morale, mais dans le but précis de le combattre et de le ruiner. Il commence donc une enquête. Il prend la peine d'examiner les mœurs des chrétiens, *Cont. Cels.*, I, 12, col. 677, d'interroger leurs livres

sacrés, *Cont. Cels.*, II, 74, col. 909; il puise aux sources. C'est ainsi qu'il lit l'Écriture sainte, en particulier, dans l'Ancien Testament, les livres de la Genèse et de l'Exode, *Cont. Cels.*, IV, 36-48; VI, 60-61, col. 1084-1105, 1389-1391, surtout les prophètes, vu le rôle capital qu'il jouaient dans la controverse chrétienne avec les juifs, *Cont. Cels.*, I, 34, 49, 57; II, 28, 29; VI, 36, 50, 55, 75; VII, 9, 18, 53, col. 725, 752-765, 848, 849, 1372, 1376, 1384, 1412, 1433, 1445, 1496; et, dans le Nouveau Testament, les écrits des apôtres, l'Évangile, τὸ εὐαγγέλιον. *Cont. Cels.*, II, 27, col. 848. Il y joint la lecture d'autres documents, tels que l'*Épître* du pseudo-Barnabé, *Cont. Cels.*, I, 62, 63, col. 777; la *Dispute de Jason et de Papiscus*, *Cont. Cels.*, IV, 52, col. 1113; le livre d'Hénoch, *Cont. Cels.*, V, 54, 55, col. 1265, 1269; le *Dialogue céleste*, *Cont. Cels.*, VIII, 15; les fragments sibyllins. *Cont. Cels.*, VII, 53, 55, col. 1497, 1501. Il connaît les opinions des gnostiques et les querelles doctrinales qui divisent les chrétiens; et muni de tous ces renseignements, il rédige le *Discours véritable*.

II. Le Discours véritable. — 1° *Histoire de cet ouvrage.* — Le *Discours* de Celse ne paraît pas avoir produit sur ses contemporains et ses successeurs immédiats la moindre influence. Personne n'en parle; et sans l'heureuse trouvaille qu'en fit Ambroise et qu'il communiqua à son ami Origène pour en obtenir la réfutation, il est à croire qu'il aurait été condamné à l'oubli et qu'il n'aurait pas servi à défrayer la guerre faite au christianisme dans les âges suivants. On ne le possède pas dans sa teneur intégrale; et ce n'est que grâce aux huit livres que lui a consacrés le docteur alexandrin, qu'on en connaît les passages principaux, qu'on peut se faire de son contenu une idée aussi exacte que possible. Voici pourquoi. C'est qu'Origène, après avoir commencé son κατὰ Κέλσου par une réfutation générale, se ravise avant la fin de son livre Ier et se condamne à suivre pas à pas son adversaire, sans rien laisser d'important. Il prend soin de ne répondre aux difficultés qu'après les avoir transcrites dans leur texte même. Malheureusement il n'a pas reproduit tout le *Discours;* il en a négligé à dessein les passages insignifiants, ainsi qu'il a soin d'en prévenir; parfois même il se contente d'un rapide résumé pour n'en retenir que les points principaux. De telle sorte que la restitution du *Discours véritable,* telle que l'ont ingénieusement tentée Keim et Aubé, est forcément incomplète et ne peut donner qu'un texte tronqué, où la part conjecturale, bien que réduite aux idées servant de lien d'un passage à un autre, existe cependant. Du moins, les citations si nombreuses faites par Origène suffisent amplement à nous faire connaître le ton, la méthode, la nature et l'objet de ce *Discours,* de même que la réfutation en révèle la faiblesse, les injustices, les contradictions et les erreurs.

2° *Plan du Discours véritable.* — Le véritable plan adopté par Celse nous échappe; mais il se laisse deviner dans ses lignes principales. En effet, au commencement du IIIe livre, Origène nous apprend que Celse, après un préambule, introduit un juif qui argumente d'abord contre Jésus, puis contre les juifs devenus chrétiens, après quoi Celse prend la parole en son nom et combat juifs et chrétiens tout ensemble. Le but de Celse est d'enlever au christianisme son point d'appui, sa base historique dans l'Ancien Testament; c'est pourquoi il trouve piquant tout d'abord de faire attaquer le christianisme au nom du judaïsme : c'est la thèse juive contre la religion nouvelle. Et comme naturellement il suppose à cette thèse une valeur probante, il s'en prend alors directement au vainqueur du christianisme, au judaïsme lui-même, ruinant par là, pense-t-il, la cause chrétienne jusque dans ses attaches et ses racines les plus profondes. Cela ne manque pas d'habileté. Le terrain ainsi déblayé, il aborde l'examen du christianisme, de ses sources évangéliques, de ses dogmes principaux, de ses pratiques, de ses divisions. Il parle tour à tour en philosophe, en historien, en critique, en serviteur des dieux, en politique, et multiplie les objections : objections contre la divinité de Jésus, contre la possibilité de l'incarnation et la réalité de la rédemption; objections contre la divinité du christianisme et les preuves qu'on en donne; objections contre la vie, les mœurs, les dissensions de la secte chrétienne; objections contre la doctrine théologique, morale, canonique et eschatologique; le tout pour aboutir en fin de compte, non pas à une condamnation radicale et absolue, comme il y aurait lieu de s'y attendre, mais à une sorte de compromis ou plutôt à un appel aux chrétiens en faveur de l'empire. Nous nous bornerons, dans une courte analyse, à signaler les points principaux de ce singulier plaidoyer.

1. *Introduction.* — Dès le début se révèle l'état d'âme de Celse. Il prend le ton d'un *honestior* indigné ou irrité de voir des hommes nouveaux, sans patrie, sans tradition, sortir des bas fonds de la société, se poser en adversaires de toutes les institutions civiles et religieuses, se lier par serment pour violer les lois, suspects à la foule, honnis par les esprits bien élevés, traqués par la police, tenir des réunions clandestines, exercer en secret leur propagande parmi les enfants, les femmes, les esclaves et les gens de vil métier, imposant leur foi d'autorité, mais redoutant la science. Il sait d'où ils viennent; il va dire ce qu'ils sont, ce qu'ils croient.

2. *Le judaïsme contre le christianisme.* — Les chrétiens sortent du judaïsme. Celse a très bien vu et compris le lien intime qui unit, la filiation étroite qui rattache le christianisme au judaïsme; et en même temps a saisi l'objet capital de la querelle qui les divise et les sépare. De là l'introduction d'un juif faisant le procès des chrétiens à un point de vue juif, montrant que les chrétiens ne sont que des transfuges, ou mieux encore des schismatiques, des apostats qui ont abandonné la loi mosaïque, la foi traditionnelle. Celse ne se contente pas de rapporter cette escarmouche d'autant plus savoureuse qu'elle vient de frères aînés, bien placés par conséquent pour juger en connaissance de cause leurs frères séparés, il la reprendra à son compte dans la suite, sauf à y ajouter des arguments nouveaux. C'est pourquoi nous n'y insistons pas davantage pour le moment.

3. *Attaque du judaïsme.* — Celse cherche à avoir raison du judaïsme; car le judaïsme vaincu, c'est ruiner du même coup l'une des bases doctrinales et historiques du christianisme. En conséquence, il travestit les faits de son histoire, rabaisse le caractère de son législateur, repousse ce qui fait l'objet de sa croyance et de ses espérances. Les Livres saints, dit-il, n'ont aucune certitude historique : cosmogonie, récits de la création, de la chute, du déluge, rôle des patriarches et le reste, tout cela ne forme qu'un tissu de rêveries ou d'absurdités, bonnes tout au plus à amuser des enfants, qu'on a beau essayer de rendre vraisemblables au moyen de l'allégorie, mais qui excitent plus encore la pitié que le rire. Le peuple juif vante mensongèrement son origine. Il n'a point pour ancêtres Abraham, Isaac et Jacob; il n'est qu'une troupe d'esclaves égyptiens révoltés et fugitifs. Moïse, son législateur, n'a aucun droit à l'originalité; il a tout emprunté aux sages de l'antiquité et il est de beaucoup leur inférieur : simple goëte qui a joué les juifs et dont les juifs ont été les dupes. Les juifs se prétendent monothéistes et la loi leur permet d'adorer le ciel et les anges. *Cont. Cels.*, V, 7, col. 1189. Ils s'estiment les seuls amis et protégés de Dieu; c'est un acte d'orgueil monstrueux. En caressant le chimérique espoir que Dieu viendra du ciel les secourir, ils s'abusent sur la nature divine et se heurtent à une impossibilité métaphysique, car Dieu est immuable; il ne s'occupe que de l'ensemble de l'univers et non exclusi-

vement de l'homme. L'homme n'est pas au-dessus de la bête et bien des animaux l'emportent sur lui. *Cont. Cels.*, IV, 69 sq., col. 1137 sq. Toutefois, concède Celse, puisque les juifs ont formé depuis longtemps un corps de nation, ils sont libres de garder leur religion, nullement parce qu'elle est vraie, mais uniquement parce qu'elle est nationale et traditionnelle. Aux yeux d'un Romain, en effet, le seul fait de constituer un peuple assurait le privilège de l'autonomie religieuse. Mais Celse refuse aux juifs le droit de se croire au-dessus des autres et de mépriser ceux qui n'appartenaient pas à leur race.

4. *Attaques contre Jésus.* — Qu'est-ce que Jésus? Pour répondre à cette question, Celse n'aura garde d'oublier les griefs des juifs et il ajoutera ceux d'un païen. Or, aux yeux des juifs, Jésus est un faiseur de tours, un charlatan, un goëte, d'origine suspecte, *Cont. Cels.*, I, 28, col. 713; il a fini une vie d'aventurier par une mort ignominieuse. Ni la vie, ni la mort d'un tel personnage ne sauraient être, comme le prétendent les chrétiens, celles d'un Dieu. Condamné au supplice, il n'a pas fait éclater sa vengeance, comme il l'aurait dû s'il était Dieu. *Cont. Cels.*, II, 9, 16-21, 67-69, col. 808, 825-840, 901-905. Ses disciples, choisis parmi des scélérats, l'ont livré, renié, abandonné. C'est, dit-on, le Fils de Dieu descendu sur la terre, le Verbe fait chair, le Messie promis. C'est ici que Celse exerce sa verve sarcastique. L'incarnation d'un Dieu aurait dû, semble-t-il, être facilement admise par un esprit aussi au courant des fables de la mythologie qui montrent les rapports si fréquents des dieux avec les hommes. Mais non; Celse, oubliant que les objections qu'il oppose à l'incarnation peuvent se retourner avec plus de raison contre le polythéisme, s'inserit en faux contre ce dogme. Mêlant deux questions distinctes, celle de l'essence de Dieu et celle de sa manifestation dans le temps et dans l'espace, il tire de la première la négation de la seconde. Dieu, dit-il, est immuable. Il ne peut sans déchoir ni changer ni se mouvoir. Car s'il laissait un instant le gouvernement du monde, toute la machine se disloquerait. Et puis dans quel but viendrait-il? Ne sait-il pas tout ce qui se passe sur terre? Faut-il qu'il soit sur les lieux pour remédier aux désordres? Manque-t-il quelque chose à son bonheur? Voudrait-il faire preuve de sa toute-puissance? En tout cas, s'il est venu pour châtier les uns et pour sauver les autres, il a bien attendu; sa justice est par trop lente. Du reste, pourquoi serait-il descendu de préférence dans un coin obscur du monde, chez un misérable petit peuple? Est-ce que l'homme vaut la peine d'une parcille condescendance, lui qui est inférieur en tant de choses aux abeilles, aux oiseaux, aux fourmis? *Cont. Cels.*, IV, 23-30, 74 sq., col. 1060-1073, 1144 sq. On comprend, devant de semblables difficultés, combien Origène avait beau jeu pour répondre. La saine philosophie n'a pas de peine à concilier le dogme de la providence et de l'intervention divine avec l'immutabilité de Dieu. Et la théologie catholique ouvre des horizons autrement larges; elle donne, en particulier, comme motifs de l'incarnation, des raisons que la sagesse humaine ne peut approfondir qu'avec un sentiment ému d'admiration et de reconnaissance pour la bonté infinie de Dieu. Celse, s'il eût connu ces raisons et s'il avait possédé assez de sincérité et de droiture d'âme pour se départir de ses préjugés, aurait certainement tenu un autre langage. Peut-être même qu'avec un maître tel qu'Origène, aurait-il renouvelé l'exemple donné par saint Justin. Mais Celse est de son temps et, bien qu'il marque au premier rang de ceux qui ont le moins imparfaitement connu l'enseignement évangélique, il s'est arrêté à des difficultés de surface, dont il a fait des instruments de combat, parce que, avant tout, il tenait à combattre beaucoup moins qu'à s'éclairer. Si sur le témoignage d'une femme exaltée, γυνὴ πάροιστρος, *Cont. Cels.*, II, 39, col. 860-861, les chrétiens, comme il dit, appuient leur croyance à la résurrection de Jésus, *Cont. Cels.*, II, 59, col. 889, ce n'est là qu'un incident. Il touche, du moins, à la vraie question qui est celle de savoir si Jésus est Dieu. Là est le point capital de la controverse entre juifs et chrétiens, et là aussi Celse est appelé à se prononcer. Or les chrétiens apportent notamment deux preuves en faveur de la divinité de Jésus, l'une qui est l'accomplissement des prophéties, l'autre qui est l'éclat des miracles. Ce sont ces deux preuves que Celse va chercher à éluder.

5. *Contre la preuve de la divinité de Jésus, tirée de l'accomplissement des prophéties.* — Les chrétiens disaient : Jésus est Dieu, parce qu'il a accompli toutes les prophéties relatives au Messie. Celse, qui connaît la réponse des juifs à cet argument péremptoire, la reproduit et l'aggrave par des considérations d'ordre philosophique et historique. Il constate cependant que l'argument tiré de l'accomplissement des prophéties est de beaucoup le plus fort, ἰσχυροτάτην ἀποδείξιν. *Cont. Cels.*, II, 28, col. 848. Il croit en avoir raison par cette triple proposition : les prophéties sont en soi une chose qui répugne. Elles ressemblent aux oracles du paganisme et par suite n'ont pas plus de force probante. Elles ne s'appliquent pas à Jésus.

Celse ne nie pas directement la possibilité du surnaturel; mais, en prétendant que la prophétie contraindrait nécessairement la libre volonté de celui qui en est l'objet, *Cont. Cels.*, II, 20, col. 836, il en arrive par voie de conséquence à nier cette possibilité, à cause du libre arbitre : c'est la thèse rationaliste. De plus, en rapprochant les prophéties de la Bible des oracles du paganisme, et en les mettant bien au-dessous, il néglige la différence caractéristique qui distingue les prophéties de ces oracles, soit dans leurs agents ou organes, soit dans le mode de leur manifestation, soit surtout dans leur objet et leur but : c'est la thèse païenne. Enfin, en s'appropriant la thèse juive, il répète que les prophéties de l'Ancien Testament manquent de clarté et de précision et se refuse, tout comme les juifs, à les voir réalisées en Jésus. *Cont. Cels.*, I, 52, col. 757. Or, philosophiquement parlant, Celse a tort de nier la possibilité de la prophétie; car il réduit la connaissance de Dieu et met arbitrairement une limite à sa liberté. Mais ce n'est qu'un leurre ou, du moins, une inconséquence, puisqu'il parle des oracles païens; c'est donc que Dieu peut faire des prophéties. Dès lors le problème se réduit à une question de fait : oui ou non, y a-t-il des prophéties dans l'Ancien Testament? Celse, ne pouvant le nier, se borne comme les juifs à prétendre que ces prophéties n'ont pas eu leur accomplissement en Jésus; autre question de fait, si admirablement tranchée par saint Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*, et qu'Origène tranche à son tour en montrant que si telle ou telle prophétie a été accomplie par tel ou tel personnage de l'Ancien Testament, l'ensemble des prophéties, concernant le Messie, n'ont eu leur pleine réalisation, en dépit des dénégations intéressées des juifs, que dans la personne de Jésus.

6. *Contre la preuve de la divinité de Jésus, tirée des miracles.* — Les miracles de Jésus sont racontés par l'Évangile; leur authenticité repose sur un témoignage historique. Que fait Celse? De même que, contre les juifs, il avait refusé de reconnaître une valeur quelconque au témoignage de la Bible, de même, contre les chrétiens, il nie l'autorité historique des livres du Nouveau Testament. Il accuse les Évangiles d'être la triple ou quadruple rédaction d'un texte fait dans le but intéressé de répondre à des difficultés ou à des objections. *Cont. Cels.*, II, 27, col. 848. Cela posé, Celse reprend contre la preuve de la divinité de Jésus tirée des miracles la même argumentation qu'il vient de faire contre les prophéties. Le miracle, dit-il, est en général

contraire à la nature et à la raison : il est impossible. Quant aux faits miraculeux relatés dans l'Évangile, ou bien il en suspecte la réalité sous prétexte qu'ils ne sont pas suffisamment constatés ou que le témoignage sur lequel ils reposent ne mérite pas créance, ou bien il les accepte, mais sous bénéfice d'inventaire et en leur refusant toute valeur démonstrative, *Cont. Cels.*, I, 6, col. 668; ils rappellent trop les prestiges des magiciens ou les faits extraordinaires dont la mythologie est pleine, *Cont. Cels.*, III, 22-39, col. 944-972, et ne prouvent pas davantage. *Cont. Cels.*, I, 38, 68; II, 48, col. 733, 788, 869. Jésus n'est qu'un thaumaturge au même titre que les autres; ses prestiges, il ne les a opérés qu'au moyen de la magie. *Cont. Cels.*, I, 6, 38, col. 668, 733. Les historiens de ces miracles acceptent trop facilement des témoignages suspects; nous avons déjà signalé celui qui atteste la résurrection de Jésus; ils ne s'accordent pas entre eux et ils sont trop ignorants pour qu'on ajoute foi à leur parole; il n'appartenait qu'à la science grecque de juger l'Évangile et ses faits miraculeux. *Cont. Cels.*, I, 2, 62, col. 656, 776. Ce sont des témoins à la fois dupes et fourbes. *Cont. Cels.*, II, 26, col. 845. Dupes et fourbes ! deux termes contradictoires et qui s'excluent, observe avec raison Origène.

Celse a beau nier la possibilité des miracles, il y croit puisqu'il rappelle ceux du paganisme. S'il dénie à ceux-ci toute valeur démonstrative, c'est pour la dénier à ceux-là. On sent trop un esprit prévenu; la comparaison qu'il fait des miracles de l'Évangile avec les prodiges de la mythologie est le fruit de cette prévention. Ici, comme pour les prophéties, Celse commet une erreur d'appréciation, trop intéressée pour être sincère. Mieux eût valu rejeter les miracles en bloc, puisque aussi bien il refusait de reconnaître aux récits évangéliques une valeur historique quelconque. Mais à vouloir les discuter, il devait y apporter plus de sincérité. Quant à réclamer le contrôle de la science grecque, personne ne songeait à l'en empêcher; l'histoire écrite était là; mais, cette histoire, Celse n'a pas voulu l'admettre. On sait combien d'imitateurs il a eus dans la suite.

7. *Contre les chrétiens.* — Celse a promis de dire ce que sont les chrétiens; il en a déjà parlé au début de son *Discours;* il y revient et accumule les traits. Les disciples du Christ sortent d'un milieu juif; ce sont des apostats du judaïsme, qui ont abandonné Moïse pour suivre un autre juif, aussi charlatan que le premier. Qu'enseignent-ils? Rien de bien précis, car ils ne s'entendent guère entre eux. Il y a ceux de la grande Église, οἱ ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας, *Cont. Cels.*, V, 59, col. 1276; il y a ceux qui ont frauduleusement introduit des nouveautés dans les livres sibyllins, *Cont. Cels.*, VII, 53, 56, col. 1497, 1501; il y a encore des simoniens, des marcelliens, des carpocratiens, des marcionites; et tous sont en désaccord complet les uns avec les autres. Ils prétendent imposer la foi d'autorité, une foi aveugle, irrationnelle, *Cont. Cels.*, I, 9, col. 672; ils cherchent à agir sur les femmes et à s'emparer de l'instruction des enfants, *Cont. Cels.*, III, 55, col. 993; ils fuient la lumière, redoutent la science et les hommes de savoir. Aussi s'adressent-ils de préférence à des gens grossiers, ignorants, incapables d'une instruction sérieuse. *Cont. Cels.*, III, 55; VI, 14, col. 993, 1309. Ils les troublent par des maléfices plutôt que par des raisons, frappent leur imagination par la terreur ou l'espérance. Singuliers docteurs qui font de la propagande parmi les faibles de l'esprit ou de l'âge et ne se recrutent que parmi des pécheurs! Et singulier Dieu que le leur, ami des déclassés, des pauvres, des misérables, des scélérats, né d'une femme, comme si cela était possible, et envoyé sur la terre où il a été cruellement mis à mort! A vouloir un Dieu, ils n'avaient que l'embarras du choix parmi tant de personnages qui ont donné des preuves de grandeur, d'héroïsme, de vertu. Ils n'ont ni autels ni statues; ils accusent les démons de se cacher dans nos simulacres; ils répugnent à prendre part à nos solennités et à nos sacrifices, de peur de se faire les commensaux des démons, et ils honorent les anges! Ils ont une foi invincible et préfèrent la mort à l'apostasie; mais cette foi courageuse se trouve également parmi les païens. Ils croient à une destinée future; mais c'est un emprunt aux mythes du Tartare et des Champs Élysées. Ils croient surtout à la résurrection des corps, ce qui est une chose impossible; mais ils ne font que défigurer la métempsycose. Leur Dieu n'a point protégé les juifs, comme ils s'en flattaient, il ne protège pas davantage les chrétiens : c'est un impuissant ou un indifférent. Enfin les quelques vérités qu'ils possèdent ont été bien mieux formulées, entre autres par Platon, qui n'avait pas du moins leur suffisance et ne se donnait pas pour le porte-parole de Dieu. *Cont. Cels.*, I, 4; VI, 1, col. 661, 1289.

8. *Conclusion.* — Quelle pouvait être la conclusion d'une telle attaque, où le christianisme est condamné dans ses sources historiques, dans la personne de son fondateur, dans le recrutement et la propagande de ses partisans, dans son enseignement sur la question des origines et des fins dernières? Pas d'autre, semble-t-il, que de déclarer la religion chrétienne hors la loi, puisqu'on la disait hors la nature et hors la raison. Il n'en est pourtant pas ainsi. Celse ne se retranche pas derrière le principe, invoqué tout à l'heure en faveur des juifs, pour laisser au christianisme la liberté de sa foi et de son culte, à titre de religion nationale et traditionnelle; mais, par une inconséquence étrangement révélatrice, il paraît oublier tout ce qu'il vient de dire et entre en pourparler avec lui. Le polémiste pose les armes et cède la parole à l'homme d'État; il abandonne le terrain religieux pour le terrain politique et cherche à négocier une entente. L'empire est massacré par les barbares! Que les chrétiens se montrent bons citoyens; qu'ils ne se tiennent pas à l'écart des fonctions civiles et du service militaire; qu'ils apportent un concours généreux à la défense de la cause commune!

III. Appréciation. — Tel est le résumé du *Discours véritable*. Celse y a semé à pleines mains l'ironie, la raillerie, l'invective; il y a parlé au nom de l'histoire, de la critique, de la philosophie, de la science et de la politique; il y a tout attaqué dans le christianisme, ses origines bibliques, ses sources évangéliques, son fondateur, ses partisans; en un mot il a plaidé à fond et par là il se met bien au-dessus de ses contemporains. Son œuvre ne manque pas d'ampleur : elle offre tous les échantillons de la polémique que les âges suivants ne renouvelleront guère et où l'on ne cessera de puiser; on croirait même y entendre parfois l'accusation qui, depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, a défrayé la guerre contre le christianisme : écho des sentiments professés par les lettrés et les philosophes du IIe siècle, elle traduit encore la pensée intime de beaucoup de ceux qui, de nos jours, ne veulent pas de la religion du Christ; c'est dire son intérêt rétrospectif et actuel.

Or, comme nous l'avons déjà remarqué, on n'a pas de preuve qu'à son apparition le *Discours véritable* ait produit quelque effet. Vers le milieu du IIIe siècle, Origène éprouva une certaine répugnance à le réfuter, le silence lui paraissant plus convenable; s'il se résigne à écrire ses huit livres κατὰ Κέλσου, ce n'est point qu'il juge l'œuvre dangereuse pour les vrais croyants, mais simplement par égard pour les esprits indécis ou de foi vacillante afin de les mettre en garde contre les surprises de la calomnie. Sa réponse contient les éléments les plus précieux qui forment comme une petite somme théologique. On y trouve, en effet, l'esquisse de la thèse sur l'authenticité et la valeur historique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur la

nature et l'accomplissement des prophéties, sur la possibilité, la réalité et la valeur démonstrative des miracles, sur l'excellence et l'efficacité de la morale chrétienne, sur la divinité de Jésus-Christ et de son Église; de sorte que l'historien des origines chrétiennes, le théologien, l'apologiste ont tout avantage à connaître l'attaque la plus complète qui ait été dirigée contre le christianisme au IIe siècle et la réfutation dont elle fut l'objet au IIIe.

Celse pèche par défaut de respect et de mesure et par excès de raillerie et d'invectives; Origène l'appelle parfois un bouffon, un insulteur de carrefour, βωμολόχος. *Cont. Cels.*, I, 39; III, 22, col. 733, 944. Il pèche surtout par une absence totale de convictions fermes en matière philosophique et religieuse. Selon les besoins de sa cause, il argumente tantôt avec Épicure, tantôt avec Platon, auquel il emprunte ce que l'on peut opposer de moins déraisonnable à l'enseignement chrétien. *Cont. Cels.*, IV, 1-20, col. 1025 sq. On sent qu'il n'a en définitive, pour le maintien du culte établi, que des raisons d'ordre politique. Trop souvent ses attaques manquent de justice et de vérité; et faute parfois d'avoir de bons arguments à faire valoir ou d'en connaître, il tombe dans des pauvretés. *Cont. Cels.*, VI, 74, col. 1409. Les contradictions abondent sous sa plume; il traite les magiciens d'imposteurs et écrit contre la magie, mais au fond il y croit, *Cont. Cels.*, I, 68; IV, 81, 82; VI, 38-41; VII, 3, 9; VIII, 60, col. 788, 1153, 1156, 1333-1357, 1424, 1434, 1608; et il l'invoque pour expliquer les miracles de Jésus-Christ, *Cont. Cels.*, I, 68 sq.; II, 46, col. 788; il traite de superstitions les principaux rites du paganisme, mais il défend les contes absurdes de la mythologie pour rabaisser le caractère des Livres saints, *Cont. Cels.*, III, 26 sq.; VIII, 52-60, col. 952 sq., 1593 sq.; il blâme l'emploi de l'allégorie dans l'interprétation de l'Écriture, mais il se hâte d'y recourir pour expliquer certaines croyances païennes, *Cont. Cels.*, I, 17, 18; IV, 38, 48, 50, 51; VI, 29, col. 692, 693, 1088, 1105, 1109, 1111, 1337; il écarte du récit évangélique tout ce qui le gêne ou sert à prouver la divinité de Jésus-Christ, mais il se sert de l'Évangile pour combattre le christianisme. *Cont. Cels.*, II, 34-37; VI, 75, col. 853-857, 1412. Bien qu'il connaisse la *grande Église*, l'expression est de lui, il met sur le même plan les sectes gnostiques qui sont en marge de l'Évangile et que réprouvent les chefs de l'orthodoxie. *Cont. Cels.*, V, 59; VII, 53, 56 col. 1276, 1497, 1501. D'un côté il reproche aux chrétiens de dédaigner la culture de l'esprit et la science, et, de l'autre, il les accuse d'avoir emprunté leurs doctrines à la philosophie grecque. Il ne prend pas garde que la plupart de ses attaques tombent à faux contre le christianisme et ne se justifient que trop quand on les retourne contre le paganisme, comme n'a pas manqué de le faire remarquer Origène. Enfin, au bout d'un si long effort, il semble convaincu de l'inefficacité de son œuvre et il promet un nouvel ouvrage pour enseigner comment doivent régler leur vie ceux qui veulent vivre selon les meilleurs principes.

Au fond, ce n'est ni le railleur, ni l'érudit, ni le philosophe, qui dominent en Celse, c'est le politique. En accordant que chacun doit suivre la religion de son pays, *Cont. Cels.*, V, 25, 23; VIII, 72, col. 1217, 1221, 1624, que l'autonomie religieuse appartient de droit à quiconque peut justifier d'un culte national et traditionnel, *Cont. Cels.*, V, 25, col. 1217, il formule la politique romaine qui respectait les habitudes religieuses des pays conquis. Il ne comprend rien aux tendances universelles de l'Église, à sa catholicité, et y voit une impossibilité. *Cont. Cels.*, VIII, 72, col. 1624. Il en est resté au point de vue césarien, d'après lequel le prince, maître absolu de ses sujets, est *summus pontifex* en même temps que *imperator*, ce qui réduit la religion à n'être qu'une annexe du pouvoir civil, qu'un simple rouage administratif. Quant à son ton de souverain mépris pour une secte qu'il prétend si vite, il y a lieu de s'étonner qu'il ait dépensé tant d'efforts pour la combattre, et l'on n'est pas peu surpris de voir sa virulente polémique aboutir à une transaction, ou plutôt à un appel à son concours en faveur de l'État menacé. C'est une preuve que déjà, vers la fin du règne de Marc-Auréle, l'Église n'est pas une quantité négligeable. Malgré les calomnies populaires, malgré le dédain des savants et les attaques des écrivains, malgré les abus de la force, l'Église vit, se propage, progresse, s'impose à l'attention des lettrés et des politiques; elle réclame sa place au nom de la liberté, et, mieux encore, au nom de la vérité qu'elle prétend posséder; cette place lui est encore refusée: elle finira par la conquérir, mais d'ores et déjà l'État doit compter avec l'Église.

La source principale à consulter est Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, *P. G.*, t. XI, col. 641-1632; une nouvelle édition a été publiée par P. Kœtschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. I, p. 51-374; t. II, p. 1-293 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*). — Philippi, *De Celsi, adversarii christianorum, philosophandi genere*, Berlin, 1836; Jachmann, *De Celso philosopho*, 1836; Bindemann, *Ueber Celsus und seine Schrift gegen den Christen*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1842, fasc. 2, p. 58-146; Kellner, *Hellenismus und Christenthum*, 1865: Th. Keim, *Celsus' wahres Wort*, Zurich, 1873; B. Aubé, *Histoire des persécutions. La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris, 1878, p. 158-425; E. Fabre, *Celse et le Discours véritable*, Genève, 1878; Freppel, *Origène*, 2e édit., Paris, 1888, t. II, p. 244-412; E. Pélagaud, *Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant*, Paris, 1879; Funk, *Die Zeit des wahren Wortes von Celsus*, dans *Theolog. Quartalschr.*, 1886, t. LXVIII, p. 302-315; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, t. I, p. 139-157; Heine, *Ueber Celsus' ἀληθὴς λόγος*, Berlin, 1888, p. 197-214; K. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, Leipzig, 1890, t. I, p. 265; Rötschau, *Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus*, dans *Jahrb. für protest. Theologie*, 1892, t. XVIII, p. 604-632; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 377; Hort, *Six lectures on the antenicene Fathers*, Londres, 1895; Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 130-131; édit. franç., t. I, p. 254-256, 269; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1880; Peloux, *Celse et sa polémique contre la divinité de Jésus-Christ*, Montauban, 1888; Patrick, *The apology of Origen in reply to Celsus*, Édimbourg et Londres, 1892; voir aussi les prolégomènes de l'édition de Kœtschau, *Origenes Werke*, t. I, p. XXII-LXXIV. On trouvera une bibliographie plus développée dans *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 772-773.

G. Bareille.

CENALIS (CÉNEAU) **Robert**, évêque d'Avranches, controversiste et historien, né à Paris en 1483, fut reçu docteur de Sorbonne (1513), nommé par François Ier évêque de Vence (1523), transféré à Riez (1530), enfin à Avranches (1532), mourut à Paris le 27 avril 1560; son tombeau, surmonté d'une statue de bronze, se voyait, jusqu'à la Révolution, en l'église Saint-Paul. A son époque, les doctrines luthériennes et calvinistes commençaient à se répandre en France, et Céneau se montra un de leurs adversaires les plus empressés, dans une série d'ouvrages de controverses, aux titres parfois bizarres, selon le goût de ce temps, au style prétentieux et diffus. Pourtant leur réelle érudition lui valut une grande réputation. Il publia successivement : *Les statuts synodaux du diocèse de Riez*; *Axioma catholicum* (sur la présence réelle), 1534; *Pro tuendo sacro cœlibatu*, 1545; *De matrimonio mosaico per legem evangelicam refutato*, 1544; *De utriusque gladii facultate usuque legitimo*, 1546, 1558 (en réponse à un ouvrage anglais refusant toute juridiction à l'Église, il y établit les droits du pouvoir spirituel et temporel); enfin, pour réfuter l'intérim de la diète d'Augsbourg (1548) : *Antidotum ad postulata de Interim*, 1548; contre les calvinistes : *Traditio larvæ sycophanticæ petulantissimæque impietatis calviniacæ*,

1556, *Methodus quædam apologetica super comprimenda hæreticorum ferocia*, 1541, 1581; *Opus quadripartitum super compescenda hæreticorum petulentia*, 1557; et dans un autre ordre d'idées : *Catalogus episcoporum Abrincensium; De liquidorum leguminumque mensuris*, 1532, 1535, 1547; *Gallica historia*, 1557, 1581; des dissertations diffuses sur le nom, la venue des Gaulois, des Francs, des Bourguignons, des Normands; sans le moindre jugement critique, l'auteur y raconte la légende de Francus, de l'origine fabuleuse de Paris, etc.

Gallia christiana, t. I, col. 408; t. III, col. 1228; t. IV, col. 497-499; Moreri, *Dictionnaire historique*, t. III, p. 385; E. Dupin, *Hist. des aut. eccl. du XVIe s.*, 1703, p. 105-108; Jocher, *Gelehrtenlexicon*; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1236; Féret, *La faculté de théol. de Paris, Époq. mod.*, 1901, t. II, p. 42-51.

L. Œvenbruck.

CÉNOBITES. Voir Anachorètes.

CENS, contrat. Voir col. 1351-1362.

1. CENSURES DOCTRINALES. — I. Définition. II. Pouvoir de porter les censures doctrinales. III. Espèces diverses. IV. Classification des censures théologiques ou doctrinales proprement dites. V. Caractère spécial des diverses censures. VI. Modalités diverses des censures doctrinales. VII. Interprétation, valeur, usage.

I. Définition. — Le mot *censure* a une signification très étendue : mais, en quelque matière qu'il soit appliqué, il enveloppe toujours une idée de blâme, de critique ou même de répression, c'est-à-dire l'idée d'un jugement sur un objet donné. La censure théologique ou doctrinale renferme, elle aussi, cet élément commun. Elle est un jugement, mais un jugement qui se précise immédiatement, un jugement en matière de doctrine théologique. C'est en ce sens que l'on parle, dans l'Église, de la censure d'un livre, de la censure d'une thèse, d'une opinion, d'une proposition. C'est une qualification de blâme, de critique ou de répression infligée à un livre ou à une proposition, au regard de la doctrine.

Dans l'ordre judiciaire, en matière pénale, nous rencontrons des qualifications analogues. Le juge, ecclésiastique ou civil, saisi d'un fait incriminé, a la mission de le qualifier, c'est-à-dire qu'il doit en déterminer exactement la nature individuelle et le degré d'opposition à tel ou tel texte de loi. De même, dans l'Église, si un livre, si une proposition est incriminée, un jugement déclare son opposition et même en qualifie ou détermine le degré, au regard des règles de la foi et des mœurs chrétiennes. La censure théologique ou doctrinale est l'expression de ce jugement.

II. Pouvoir de porter les censures doctrinales. — La censure doctrinale étant l'expression d'une sentence au regard de la doctrine, il est clair qu'elle peut ou doit être portée par quiconque a qualité et mission, dans l'Église, pour apprécier, dans leur application, les principes ou règles des croyances ou des mœurs.

1° C'est, d'une part, l'autorité publique dans l'Église. Qu'elle s'étende à porter des censures doctrinales, c'est la conséquence nécessaire de la mission de l'Église et de son infaillibilité. Sa mission est de conserver, de répandre, de défendre le dépôt de la doctrine révélée; et, pour l'aider efficacement dans cette œuvre, son divin fondateur lui a promis l'assistance constante de l'Esprit-Saint et conféré le privilège de l'infaillibilité. Il ne saurait entrer dans notre cadre d'exposer ici la théologie de l'infaillibilité et de son extension. Voir Infaillibilité. Rappelons seulement que l'objet de l'infaillibilité doctrinale comprend tout le champ de la révélation proprement dite, et, à cause d'elle, les conclusions théologiques qui découlent diversement de la doctrine révélée, et même certaines vérités d'ordre naturel ou philosophique nécessairement liées à la foi : il comprend les faits dogmatiques, la discipline elle-même et spécialement l'approbation des ordres religieux, enfin la canonisation des saints. Or il est bien évident que si l'Église a pour mission de conserver, de répandre, de défendre la doctrine, si elle est infaillible dans sa proposition, sa mission et son infaillibilité ne sont pas restreintes à l'exercice direct. Sa mission et son infaillibilité s'étendent, de toute nécessité, à conserver, à défendre et à proposer indirectement la vérité révélée par le jugement qu'elle porte sur les opinions plus ou moins opposées aux principes des croyances ou des mœurs. Prétendre le contraire, serait pratiquement supprimer la mission de l'Église, en la rendant illusoire et le plus souvent inapplicable; ce serait aussi pousser à l'inutilité ou à l'inefficacité, alors même qu'il est le plus nécessaire, l'usage de l'infaillibilité.

En fait, l'Église qui juge souverainement de sa compétence et de l'étendue de ses pouvoirs, les a toujours ainsi expliqués; elle en a toujours usé en ce sens, depuis la prescription de saint Paul : « Gardez le dépôt de l'immuable vérité contre toutes les profanes nouveautés de paroles et les erreurs qui portent faussement le nom de science. » Gal., I, 6 sq.; I Tim., VI, 20. Toute l'histoire des conciles, des hérésies et des schismes est là pour attester comment, combien fréquemment, avec quelle sûreté et fermeté, l'Église a porté ses censures doctrinales. L'institution de l'*Index* pour la censure des livres, tant de propositions censurées à travers les âges, sont autant d'affirmations successives du droit de l'Église en ces matières. Et ces affirmations sont d'autant plus irréfragables qu'en ces actes l'Église exige la soumission absolue de notre foi, si elle parle en vertu de son autorité suprême et si elle entend user de son infaillibilité : dans le cas contraire, elle réclame toujours, non plus la soumission de foi, mais à tout le moins une adhésion religieuse, et toujours sincère, bien que proportionnée aux différents degrés de l'autorité qui intervient.

Dans ces conditions, l'on voit que le pouvoir de prononcer des censures doctrinales appartient, dans l'Église, tout d'abord et souverainement au pape et avec lui aux conciles œcuméniques; puis, d'une façon dérivée et limitée, ce pouvoir descend aux Congrégations romaines, aux légats, aux conciles particuliers, aux évêques, aux prélats réguliers, en général à tous ceux qui ont juridiction au for extérieur et dans les limites mêmes de cette juridiction.

2° D'un autre côté, l'on ne saurait méconnaître que les particuliers peuvent, eux aussi, user de leur intelligence chrétienne pour apprécier et qualifier livres ou propositions au regard de l'orthodoxie et des mœurs. C'est la faculté et, jusqu'à un certain point, le devoir de chacun dans la conservation, la défense ou la propagation de la foi, telle qu'elle est connue à sa conscience religieuse. C'est tout spécialement l'office des théologiens qui sont mieux préparés, par leurs études techniques et leurs connaissances professionnelles, à porter des sentences compétentes en matière doctrinale. Mais évidemment ces jugements n'ont pas d'autre autorité que celle de ces théologiens eux-mêmes, je veux dire l'autorité privée de leur savoir : elle est plus ou moins grande, suivant qu'il s'agit d'un jugement porté par une personne en son nom individuel, ou par une école, une faculté, après délibération commune. Incontestablement cette communauté de vues et de décision donne plus de poids à l'appréciation émise, mais sans la faire sortir du domaine de l'autorité scientifique et privée. Les pontifes romains ont parfois expressément relevé cette mission et ce privilège des facultés de théologie dans leurs bulles d'érection canonique. Il en est question parmi les privilèges accordés par Sixte IV à l'université de Cologne, en 1479, dans les lettres de félicitations adressées, en 1523, par Adrien VI au recteur de cette même université, comme aussi dans la bulle *Exsurge Domine* de Léon X, promulguée en 1521.

D'ailleurs, en nos anciennes universités, les facultés de théologie ont ainsi, plus d'une fois et très utilement, censuré des doctrines. On rappelle souvent les célèbres sentences portées par les universités de Paris, de Louvain et de Cologne contre les erreurs de Luther, de Marc-Antoine de Dominis et d'autres novateurs. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 358; t. III, p. 82, 228. Parfois même, c'est sous la direction et avec l'approbation expresse de l'autorité ecclésiastique que de tels jugements étaient rendus en faculté. Denzinger rapporte une condamnation de ce genre portée par l'évêque Étienne de Paris et la faculté de théologie. *Enchiridion*, n. 390-398.

Toutefois, dans l'intérêt de la paix et pour le maintien de la charité, cette liberté de censure privée a subi une restriction de la part de l'Église : il est interdit aux théologiens de porter une censure quelconque contre des propositions ou doctrines qui sont encore librement discutées entre catholiques. C'est Innocent XI qui porta le premier cette défense, dans son décret du 2 mars 1679, en ces termes : *Sanctissimus in virtute sanctæ obedientiæ eis (doctoribus seu scholasticis aut aliis quibuscunque) præcipit ut tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus, disputationibus ac prædicationibus caveant ab omni censura et nota, necnon a quibuscumque convicii contra eas propositiones, quæ adhuc inter catholicos hinc inde controvertuntur, donec a sancta sede, re cognita, super iisdem propositionibus judicium proferatur.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1083. Paul V, dans son rescrit aux généraux des dominicains et des jésuites touchant la controverse *De auxiliis*, Clément XII, dans sa constitution *Apostolicæ providentiæ*, du 2 octobre 1733, Benoît XIV, dans sa bulle *Sollicita et provida*, § 23, ont rappelé et maintenu cette sage prescription.

Il est bon de remarquer qu'il n'y a point violation de cette défense, quand l'on déclare d'une proposition ou d'une doctrine donnée qu'elle est peu ou nullement probable, et même qu'elle est fausse. Ce n'est point là infliger une censure, mais déclarer que cette opinion ne présente pas d'arguments sérieux, bien que d'ailleurs un homme de bonne foi puisse être illusionné jusqu'à la soutenir. De Lugo juge pareillement que ce n'est point censurer une thèse que la déclarer arrogante, vaine, insensée; et il observe qu'en matière morale, il sera difficile de dire qu'une opinion manque de probabilité sans la censurer par le fait même.

III. Espèces diverses. — 1° *En raison de l'autorité qui les porte*, les censures théologiques forment deux catégories. Il en est qui émanent de l'autorité publique dans l'Église : comme telles, elles sont certes théologiques et doctrinales. Cependant, pour mieux marquer leur caractère officiel ou authentique, on les appellera plutôt des censures *judiciaires*. Quant à celles prononcées par les théologiens, de leur autorité privée, elles sont dites *purement doctrinales* ou scientifiques.

2° Les théologiens divisent assez communément les censures, *en raison de leur objet même*, en dogmatiques, disciplinaires, ou économiques. Ils appellent *dogmatiques* les censures qui concernent l'ordre spéculatif, et ont pour effet direct et immédiat de guider les intelligences dans la foi : telles sont, par exemple, les sentences d'hérésie ou d'erreur. Ils appellent *disciplinaires* les censures qui regardent la pratique, et ont pour effet direct et immédiat de lier et de diriger les volontés dans l'action. Telles sont les décisions par lesquelles l'autorité ecclésiastique interdit, au nom de la sainte obéissance ou même sous certaines pénalités à encourir, d'enseigner, de défendre, de mettre en pratique telles doctrines ou telles propositions. Enfin, ils disent *économiques* des mesures, prises par l'autorité ecclésiastique, à l'endroit de telle proposition ou de telle doctrine, non pour défendre la cause de la vérité ou de la foi, mais par prudence, pour le bien de la paix, pour éviter la discorde ou le scandale dans un temps et parmi des personnes données. Tels sont les actes par lesquels on interdit simplement la profession extérieure d'une doctrine ou l'on défend de censurer telle ou telle opinion.

Cette distinction peut se soutenir si l'on entend, par censure théologique, tout jugement quelconque porté par l'Église sur certaines doctrines ou propositions. Mais si l'on s'en tient à la signification propre de la censure théologique ou doctrinale, il n'en va plus de même. Car, si parfois l'Église défend d'enseigner ou même interdit de censurer l'une ou l'autre opinion, ce n'est pas toujours qu'elle entende lui infliger une qualification au regard de la vérité ou de la foi. Il s'agit le plus souvent d'une mesure inspirée par la prudence administrative et le souci de la paix. Aussi, peut-il se faire que l'Église interdise, par exemple, de censurer une opinion qui sera plus tard déclarée fausse ou hérétique, comme il est advenu jadis pour la théorie opposée à l'immaculée conception de la vierge Marie.

IV. Classification des censures théologiques ou doctrinales proprement dites. — Nous ne traitons pas ici *ex professo* ce qui regarde la censure doctrinale des livres. Toute cette matière a été reprise et codifiée par Léon XIII, dans sa constitution *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1896; et elle fera nécessairement l'objet d'un article spécial. Voir Index. Nous envisageons donc ici directement les censures théologiques qualifiant certaines propositions ou certaines doctrines bien déterminées.

Pour établir en ces sujets complexes des catégories logiques, il convient de soumettre à l'analyse les documents authentiques qui ont, aux diverses époques, promulgué de multiples censures. Ce sont principalement les constitutions de Jean XXII contre les fraticelles, Denzinger, *Enchiridion*, n. 412-418; contre Marsile de Padoue, n. 423-427; contre maître Eckhart, n. 428-455; les décrets du concile de Constance, sess. VIII, XV, et les bulles de Martin V contre les articles de Wiclef, n. 477-521, et de Jean Huss, n. 522-550; la bulle *Exsurge Domine* de Léon X contre Luther, n. 625-665; les bulles de saint Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII contre Baius, n. 881-959; les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, condamnant les cinq propositions de Jansénius, n. 966-970; les décrets d'Alexandre VII des 24 septembre 1665, n. 972-999, et 18 mars 1666, n. 1000-1016; les décrets d'Innocent XI des 2 mars, n. 1018-1083, et 23 novembre 1679, n. 1084-1085; la constitution *Cælestis pastor* du même pontife contre Michel de Molinos, n. 1088-1155; les décrets d'Alexandre VIII des 24 août, n. 1156-1157, et 7 décembre 1690, n. 1158-1188; le bref *Cum alias* d'Innocent XII condamnant 23 propositions tirées du livre de Fénelon, n. 1193-1214; la constitution *Unigenitus* de Clément XI contre Quesnel, n. 1216-1316; la constitution *Detestabilem* de Benoît XIV contre le duel, n. 1343-1347; la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI contre le synode de Pistoie, n. 1364-1461.

Il est bien évident que l'opposition à la vérité, dans telles ou telles propositions, présente des degrés très divers selon qu'elle est directe ou indirecte, immédiate ou éloignée, ouverte ou plus ou moins dissimulée sous tant de modalités et de nuances possibles. De là aussi découle la multiplicité des censures précisant et qualifiant ces oppositions si différentes. Antoine Sessa, franciscain de Palerme, a compté jusqu'à soixante-neuf censures au XVIIe siècle, dans son *Scrutinium doctrinarum*. Et depuis lors, plusieurs autres ont pu grossir ce chiffre déjà élevé. Nous trouvons réunies la plupart des qualifications théologiques ainsi en usage dans la bulle *Unigenitus* de Clément XI. Le pontife condamne les propositions de Quesnel : *tanquam falsas, captiosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, scandalo-*

sas, perniciosas, temerarias, Ecclesiæ et ejus praxi injuriosas, neque in Ecclesiam solum sed etiam in potestates sæculi contumeliosas, seditiosas, impias, blasphemas, suspectas de hæresi ac hæresim ipsam sapientes, necnon hæreticis et hæresibus ac etiam schismati faventes, erroneas, hæresi proximas, pluries damnatas, ac demum hæreticas, variasque hæreses... et quidem in eo sensu in quo hæ damnatæ fuerunt... manifeste innorantes respective.

En les ramenant chacune à sa signification propre, l'on constate bientôt que toutes ces qualifications peuvent se réduire en trois catégories. Certaines condamnations atteignent directement le *fond* même ou la doctrine des propositions, parce que, réellement et absolument, elles se trouvent, à des degrés divers, en opposition avec la vérité et la révélation. Nous avons ainsi des censures avec les qualifications suivantes : proposition hérétique ou proche d'hérésie, proposition erronée ou proche d'erreur, proposition téméraire. D'autres condamnations sont plutôt motivées par l'expression ou la *forme* même des propositions : elles se trouvent, en effet, conçues en telle façon ou exprimées en tels termes qu'elles peuvent donner ou donnent effectivement lieu à des interprétations plus ou moins contraires à l'orthodoxie : telles sont les propositions réprouvées parce qu'elles sont malsonnantes ou blessantes pour les oreilles pieuses. Il est enfin des propositions qui sont censurées, non pas tant en raison de leur opposition à la doctrine, que pour les mauvais *effets* produits en tous sens par leur émission, leur publicité et leur propagande. Telles sont les propositions jugées scandaleuses, outrageantes, blasphématoires, impies, schismatiques, séditieuses, etc.

V. Caractère spécial des diverses censures. — Nous avons maintenant à définir sinon chacune des censures, du moins les principales et les plus usitées d'entre elles, et surtout à marquer les caractères particuliers qui les différencient. L'accord entre théologiens n'est pas absolu sur les derniers détails, mais les meilleurs maîtres s'entendent assez sur les points les plus importants pour que l'on puisse, en toute confiance, accueillir et résumer leur commun enseignement. Nous allons donc envisager et définir les censures, mais en elles-mêmes, objectivement pour ainsi dire, et indépendamment des fautes qu'elles peuvent, dans certaines conditions, supposer chez ceux qui les ont méritées. Car il ne nous appartient aucunement de rechercher et de déterminer ici les conditions subjectives dans lesquelles une proposition donnée entraîne une faute plus ou moins grave contre la foi : cette question devra être envisagée à l'article des péchés contre la foi.

1° *Censures de la première catégorie.* — 1. *Hæretica.* — Une proposition n'est pas hérétique par le fait qu'elle aura été soutenue par un hérésiarque. Mais elle est telle, quand elle exprime, sans hésitation possible, une opinion directement opposée à la foi catholique, c'est-à-dire à la doctrine révélée de Dieu et proposée par l'Église. Cette opposition doit être directe, immédiate, sans qu'il soit besoin de recourir à un moyen terme pour la démontrer. Le Christ est vraiment homme; voilà une proposition de foi. Le Christ n'est pas sociable; voilà une autre proposition opposée à la précédente, mais, pour le prouver, il faut recourir à ce moyen terme : or, tout homme est sociable. La seconde proposition n'étant pas directement opposée à la première, ne sera pas taxée d'hérésie, bien qu'elle puisse mériter quelque autre censure.

L'opposition peut être aussi bien contradictoire ou contraire. Car les contraires comme les contradictoires ne peuvent jamais être simultanément vraies. Et donc une proposition de foi étant donnée, sa contraire, comme sa contradictoire, sera nécessairement fausse. Si l'opposition ressort avec évidence des termes mêmes dans lesquels la proposition est conçue, elle sera déclarée notoirement hérétique. Voir Hérésie.

2. *Hæresi proxima.* — Une doctrine en est arrivée à ce point dans l'évolution du dogme qu'il lui manque la seule consécration d'une définition authentique pour être doctrine de foi; ou encore une doctrine est tenue par tous pour certainement vraie, mais elle n'est pas définie par l'Église; et du consentement unanime ou presque unanime des Pères et des théologiens, il apparaît qu'elle est généralement regardée comme vérité révélée de Dieu. Cette doctrine est *proxima fidei.* Par suite, la proposition certainement opposée sera proche d'hérésie, *hæresi proxima.*

3. *Hæresim sapiens; de hæresi suspecta.* — Une proposition qui sent l'hérésie n'est pas évidemment opposée à une vérité de foi. Elle peut même, absolument parlant, avoir un sens plausible et conforme à l'orthodoxie. Mais elle peut tout aussi bien, et plus sûrement, présenter une signification proprement hérétique. Même à raison des circonstances de temps, de lieu et de personnes, un homme prudent *jugera* plutôt que ce dernier sens est le vrai, c'est-à-dire celui cherché et voulu. La proposition alors est réellement *hæresim sapiens,* comme la suivante, dans la bouche d'un protestant : c'est la foi qui justifie. Si les conditions sont telles qu'un juge prudent ne *prononcerait* pas, mais *soupçonnerait* seulement que le sens hérétique est le sens réel et voulu, la proposition sera simplement déclarée suspecte d'hérésie.

4. *Erronea in fide.* — Une proposition peut être erronée dans la foi en deux manières. D'une part, elle peut se trouver en opposition à une vérité révélée, mais qui n'est pas dogmatiquement définie, ni si évidemment contenue dans la révélation qu'elle soit unanimement reçue dans l'Église. Une proposition de ce genre, n'étant pas opposée à la foi commune de l'Église, ne saurait être taxée d'hérésie; elle n'est pas non plus *hæresi proxima.* Mais parce que très certainement elle contredit une vérité surnaturelle, elle sera justement qualifiée d'erreur dans la foi. D'autre part, une proposition peut nier une conclusion théologique et partant surnaturelle. La conclusion théologique, nous le savons, est celle qui se trouve déduite d'une proposition révélée et d'une autre théologiquement ou naturellement certaine. Bien qu'une conclusion ainsi obtenue présente, à n'en pas douter, un caractère de surnaturelle certitude, elle n'est pourtant pas doctrine formellement et immédiatement révélée de Dieu. Si cependant elle est définie par l'Église, elle exigera l'adhésion surnaturelle des intelligences fidèles en les obligeant à la *tenir pour vraie,* mais non pas à la *croire* révélée de Dieu et à lui rendre hommage de foi *propter auctoritatem Dei revelantis.* Nier une telle conclusion même définie par l'Église, ce ne sera pas commettre une hérésie proprement dite, mais une erreur concernant la foi surnaturelle. Et qu'on ne dise pas : une proposition ainsi opposée à une conclusion théologique définie est bien hérétique, parce qu'elle vient à nier l'intaillibilité de l'Église en l'espèce. Soit! une opposition de ce genre va bien à contredire l'infaillibilité de l'Église. Mais cette infaillibilité même, en matière de conclusions théologiques, si elle est surnaturellement certaine, n'est pas encore définie et proposée à la *croyance* de tous les fidèles. Cf. *Collectio Lacensis,* t. VII, col. 414 sq. Donc la proposition indubitablement opposée à une conclusion théologique sera simplement mais formellement l'expression d'une opinion erronée.

Le caractère de la proposition erronée ainsi établi, il devient facile de marquer la nature des qualifications subalternes qui en dépendent : *errori proxima, errorem sapiens, de errore suspecta.* Il suffit d'appliquer ici ce qui a été dit des censures analogues au regard de l'hérésie : *hæresi proxima, hæresim sapiens, de hæresi suspecta.*

5. *Temeraria.* — La proposition téméraire, comme la proposition erronée, contredit une doctrine non seulement probable mais assez commune et certaine pour qu'il ne soit pas permis de la nier. Mais elle se distingue de l'autre, ou bien parce qu'elle renferme une opposition moins directe, ou bien parce qu'elle rejette une vérité moins certaine, moins généralement reçue, moins étroitement liée à la doctrine de foi. C'est donc ici affaire d'appréciation et l'on comprend qu'avant tout jugement de l'Église, les esprits les plus prudents puissent hésiter entre la qualification d'erreur ou de témérité. Dans leur embarras, ils finiront parfois par déclarer qu'une proposition est erronée ou au moins téméraire : *erronea vel saltem temeraria.*

Une proposition est directement téméraire quand elle heurte de front une doctrine théologique assez généralement et constamment reçue parmi les fidèles et les docteurs à raison de ses preuves et autorités sérieuses, Denzinger, n. 1404, ou encore quand elle contredit formellement des institutions ou des coutumes approuvées dans l'Église, bien qu'en elles-mêmes non révélées. Denzinger, n. 1390.

Une proposition qui, prise en sa signification directe, ne mérite aucune censure, peut cependant devenir téméraire, indirectement ou plutôt de façon modale, parce qu'elle en vient à condamner injustement une opinion vraiment ou même plus probable. Denzinger, n. 1389.

Que la témérité soit positive ou négative, il semble importer peu. Une proposition est positivement téméraire quand la doctrine opposée présente de graves arguments d'autorité, de raison ou d'analogie. Elle est négativement téméraire quand elle avance, en matière théologique, une opinion qui n'a aucun fondement. Plusieurs ne veulent pas admettre ce second cas parmi les censures. Il semble bien difficile, en effet, qu'une proposition reste ainsi dans l'état de témérité purement négative : les autorités et les preuves de l'opinion opposée se retourneront toujours, au moins indirectement, contre elle. De Lugo, de son temps, pouvait apporter cet exemple : il en est d'autres que la vierge Marie pour avoir été conçus sans péché. Et il montrait alors comment les autorités et les preuves de l'immaculée conception, en la présentant comme le privilège propre à la vierge Marie, portaient indirectement contre la proposition susdite et la rendaient positivement téméraire.

Il arrive, certes, qu'un théologien avance, sans preuves suffisantes, une opinion réellement nouvelle, mais vraie. Une telle proposition est subjectivement téméraire, mais elle ne mérite pas la censure, qui suppose toujours une opinion sans fondement objectif d'une manière absolue.

6. *Improbabilis, minus probabilis.* — Ces qualifications sont suffisamment claires par elles-mêmes. Divers théologiens ne les retiennent pas au nombre des censures doctrinales. Leur prétention se justifie en matière théorique où ces questions de probabilité et du degré de probabilité peuvent être plus facilement abandonnées aux libres appréciations des savants. Mais en matière morale, il peut y avoir de sérieux inconvénients à ce qu'une opinion soit présentée comme probable, quand elle ne l'est pas; et, par suite, il pourra convenir à un juge ecclésiastique de déclarer cette improbabilité.

7. A cette première catégorie appartiennent encore certaines qualifications moins usitées : *infidelis, insana, stulta, falsa.* L'infidélité consiste à rejeter toute révélation : et il est clair qu'une proposition, ainsi opposée à toute révélation, serait en même temps hérétique. Une proposition est aussi infidèle quand elle contredit les préambules de la foi, et alors, suivant son objet, elle pourra mériter encore les qualifications d'hérétique, d'erronée, etc. Au regard de ces préambules de la foi, l'on comprend aussi qu'une proposition puisse être dite insensée, absurde, fausse, *insana, absurda, falsa.*

8. Au point de vue historique, certaines propositions seront abrogées, surannées, condamnées, déduites de propositions déjà censurées, apocryphes ; ou bien, au contraire, elles seront nouvelles, dans le mauvais sens du mot : *abrogata, antiquata, damnata, deducta ex censuratis, apocrypha, nova.*

9. Mentionnons encore ces dernières censures très intelligibles : *verbo Dei contraria, infideliter allegans verba Scripturæ.*

2° *Censures de la seconde catégorie.* — Il est, avons-nous dit, des assertions condamnées, non pas tant pour leur objet ou leur fond, que pour leur forme défectueuse ou malheureuse. Les propositions sentant l'hérésie ou l'erreur, suspectes d'hérésie ou d'erreur, peuvent aussi se ranger dans cette catégorie quand c'est à raison de leur expression, et non de leur objet ou des circonstances, qu'elles sont ainsi qualifiées.

La série assez longue de ces censures comprend les propositions équivoque, ambiguë, amphibologique, obscure, douteuse, incertaine, présomptueuse, captieuse, malsonnante, suspecte, offensante pour les oreilles pieuses : *æquivoca, ambigua, amphibologica, obscura, dubia, anxia, præsumptuosa, captiosa, male sonans, suspecta, piarum aurium offensiva.* Ce sont là toutes assertions, irrecevables pour la forme, et qui laissent soupçonner un fond mauvais.

Une proposition est malsonnante lorsqu'elle emploie des mots impropres pour exprimer une vérité et lorsqu'à raison même de ces termes impropres, elle prête aux plus fausses interprétations. Elle est captieuse, au contraire, quand elle est conçue en termes propres et corrects, mais en telle manière qu'ils présentent un sens faux. Enfin elle est offensive des oreilles pies, quand la manière de s'exprimer blesse le respect dû aux choses saintes. Mais il importe de ne rien exagérer ici, et les oreilles pieuses ne doivent pas manquer de l'intelligence convenable.

3° *Censures de la troisième catégorie.* — Ces qualifications ne déterminent plus directement l'opposition à la vérité, dans le fond ou dans la forme; mais elles marquent surtout les effets mauvais et directs de certaines doctrines.

Si l'influence déplorable touche la religion en général, nous avons une assertion qui ridiculise la religion : *subsannativa religionis.* Si cette influence atteint l'Église, l'assertion sera attentatoire à la beauté morale de l'Église, dérogatoire à la pratique ou aux usages et à la discipline de l'Église, induisant au schisme, schismatique, subversive de l'ordre hiérarchique : *decolorativa candoris Ecclesiæ, derogans praxi sive usui et disciplinæ Ecclesiæ, inducens in schisma, schismatica, subversiva ordinis hierarchiæ.* Au regard de la société civile, ce sera la proposition séditieuse, rebelle, destructive de la société civile elle-même : *seditiosa, rebellis, eversiva regnorum.* Si l'influence néfaste atteint les mœurs en général, c'est que l'assertion sera dépravée, ou perverse, vicieuse, impure, pas sûre, pas saine, dangereuse pour les mœurs, pernicieuse, scandaleuse, cause de scrupules, séductrice des simples, paralysant de graves résolutions : *prava, perversa, vitiosa, impura, non tuta, non sana, periculosa in moribus, perniciosa, scandalosa, scrupulosa, seductiva simplicium, suspensiva gravis resolutionis.* Si la vertu de foi est atteinte, la proposition se trouve éloignant ou détournant de la foi, attentatoire à la pureté de la foi, dangereuse pour la foi : *aversiva a fide, diversiva a fide, denigrativa puritatis fidei, periculosa in fide.* Quand c'est la vertu de religion qui est touchée, l'assertion est idolâtrique ou impie, dérogeant à la piété divine, profane, mêlant le sacré au profane, blasphématoire, favorable à la magie, aux sortiléges, à la superstition, induisant à tenter Dieu

ou à maudire, à simuler les sacrements : *idololatrica, impia, derogans pietati divinæ, profana, miscens sacra profanis, blasphema, magica, sortilega, superstitiosa, tentativa Dei, maledica, simulativa sacramentorum.* Enfin, quand la charité et la justice sont en cause, c'est que la proposition est acerbe ou arrogante, âpre, outrageante, injurieuse, exprimant la détraction, irrévérencieuse, satirique, contenant des restrictions mentales : *acerba, arrogans, aspera, contumeliosa, injuriosa, detractiva, irreverens, satirica, restrictiva mentaliter.*

Expliquons seulement les plus générales de ces qualifications et les plus en usage.

1. *Scandalosa.* — Scandaleuse est l'assertion qui, par elle-même, constitue pour les âmes un danger de ruine spirituelle, soit qu'elle les porte au mal, soit qu'elle les éloigne de la pratique des vertus chrétiennes. C'est d'elle-même, directement et pour ainsi dire naturellement, que la proposition doit produire ce résultat déplorable, ou bien par son objet même, ou bien par la manière et les conditions dans lesquelles il est présenté. S'il arrive que l'effet scandaleux se trouve déterminé, non point directement par la proposition elle-même, mais seulement à son occasion et en raison, par exemple, de l'esprit étroit ou de la faiblesse du lecteur ou de l'auditeur, il n'y a pas lieu à censure. Mais il est évident qu'une assertion de soi scandaleuse, et par l'objet direct de son affirmation, est entachée en même temps d'erreur ou de fausseté à tout le moins, sinon d'hérésie; car, de soi, la vérité ne saurait engendrer le scandale proprement dit. Il est cependant des propositions simplement ou spécifiquement scandaleuses : celles dont le mauvais effet a pour cause la manière ou les conditions dans lesquelles sont présentées les choses.

A la proposition scandaleuse comme à leur genre commun peuvent se ramener la plupart des censures de cette troisième catégorie : telles les assertions captieuses et séductrices des simples, lesquelles, sous une apparence de piété ou sous prétexte d'un bien plus que problématique, troublent et écartent du droit chemin les âmes simples et d'ailleurs bonnes. Telles encore les propositions pernicieuses en pratique, ou celles qui portent au relâchement ou au renversement de la discipline chrétienne : *christianæ disciplinæ relaxativæ aut eversivæ*, etc.

2. *Contumeliosa.* — C'est encore ici une censure plutôt générale. Toute proposition est outrageante qui s'oppose à l'honneur dû à autrui. Si la contumélie ou l'outrage s'adresse à Dieu ou à ses saints, nous avons alors l'assertion blasphématoire, *blasphema;* et suivant que l'outrage imprimé contredit ou non la foi, elle pourra être hérétique en même temps, *hæreticalis,* ou demeurer simplement blasphématoire. Nous aurons encore la proposition taxée d'impiété, *impia,* qui s'attaque au culte et à la vénération dus à Dieu et à ses saints. Si l'outrage blesse injustement la réputation ou entache l'honneur des hommes, individus ou sociétés, les assertions sont déclarées injurieuses, calomnieuses ou produisant la détraction, satiriques : *injuriosa, detractoria, satirica,* etc.

3. *Schismatica.* — La proposition schismatique s'oppose à l'unité de l'Église. Cette unité naît et se maintient par la communion ou communauté des fidèles sous l'autorité de leurs pasteurs respectifs et finalement du souverain pontife. Par où l'on voit que toute assertion est schismatique, qui attaque soit l'autorité du pape et des évêques, soit l'obéissance qui leur est due, soit la communion et la réunion des fidèles entre eux et sous les diverses juridictions. Il est aisé de conclure que les propositions de ce genre, suivant le contenu de leurs affirmations, pourront être schismatiques et hérétiques tout à la fois, ou se trouveront simplement schismatiques. Soutenir avec les vieux catholiques que le pontife romain n'est pas le chef de l'Église universelle, c'est produire une assertion hérétique et schismatique. Prétendre que le pape actuel n'est pas légitimement élu, serait une affirmation simplement schismatique.

4. *Seditiosa.* — L'assertion séditieuse a, au regard de la société civile, le même caractère que la proposition schismatique vis-à-vis de l'Église. Elle tend à éloigner les sujets de l'obéissance due à l'autorité légitime ou à provoquer des troubles, des désordres ou des séditions parmi les peuples.

VI. Modalités diverses des censures doctrinales. — Les censures théologiques ne sont pas toutes portées de la même manière, ni dans le même sens. Ainsi :

1° La censure peut être catégorique et individuelle, ou cumulative et globale.

1. Parfois, en effet, à chacune des propositions en cause est infligée sa qualification propre, individuellement déterminée. C'est la censure catégorique, spécifiée, précise. Ainsi procèdent les conciles dans les canons suivis d'anathème; les pontifes romains et les facultés de théologie ont souvent suivi cette méthode. Nous avons eu l'occasion de le constater : une même thèse peut être diversement opposée à la vérité et à la foi; elle peut aussi produire de mauvais effets dans les voies les plus différentes. D'où il suit qu'elle mérite justement de multiples qualifications. L'Église prend soin quelquefois de les relever et de les énoncer même en gradation d'importance ascendante ou descendante. Telle est, par exemple, la 1re proposition de Jansénius, jugée téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème, hérétique. Denzinger, n. 966.

2. D'autres fois, c'est tout un ensemble de propositions qui se trouvent frappées par toute une série de censures. L'Église ne détermine pas en particulier à quelle assertion s'applique chacune des censures. Mais si nous sommes assurés qu'il n'est dans l'ensemble aucune proposition qui ne mérite d'être censurée, il n'est de même aucune censure reprise dans la série qui ne convienne à l'une ou à l'autre proposition. L'on sait ainsi, indépendamment de la qualification individuelle méritée par chaque thèse particulière, que toutes les thèses rapportées sont condamnables et condamnées et qu'elles doivent par conséquent être évitées. C'est de cette façon que furent proscrites les erreurs de Wiclef, de Jean Huss, de Luther, de Baius, de Molinos, des jansénistes, de Fénelon, de Quesnel et d'autres encore.

2° Une seconde modalité surgit, à un point de vue différent, de la manière dont les censures sont appliquées aux propositions.

1. Les unes sont censurées telles quelles, *prout jacent,* c'est-à-dire selon les propres termes qui les formulent et sans qu'il soit besoin de rechercher ou d'éclaircir autrement la pensée de l'auteur. C'est le cas des 65 propositions condamnées par Innocent XI. Denzinger, n. 1082.

2. Les autres sont censurées dans le sens de l'auteur, *in sensu ab assertoribus, ab illarum auctoribus intento,* c'est-à-dire selon le sens littéral et obvie que les expressions employées présentent dans l'auteur même à qui elles sont empruntées. Que l'auteur l'ait voulu ou non, peu importe. L'Église n'a point souci de vérifier et de proscrire la pensée intime, subjective et fugace de l'homme. Mais l'écrivain a produit une opinion; cette opinion, d'après les termes mêmes où elle est formulée dans le livre ou les assertions de cet écrivain, a un sens objectif, littéral et obvie que confirme le contexte. Cette opinion étant condamnable, l'Église la condamne dans le sens de l'*auteur comme tel.* Avec raison l'on a fait observer qu'il y a là un fait évidemment dogmatique où l'Église est compétente jusqu'à l'infaillibilité inclusivement. C'est ainsi qu'Alexandre VII a condamné les propositions de Jansénius *ex libro præmemorati Cornelii Jansenii episcopi Yprensis cui titulus est* Augustinus *excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio Jansenio in-*

tento, Denzinger, n. 971; que saint Pie V a proscrit les propositions de Baius *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento,* Denzinger, n. 959; que le Saint-Office a proscrit les propositions de Rosmini *in proprio auctoris sensu,* 14 décembre 1887, décret *Post obitum Antonii Rosmini Serbati.*

3. D'autres assertions enfin sont censurées dans tel ou tel sens nettement déterminé par le jugement même de condamnation. C'est le cas de la plupart des propositions de Pistoie.

3° En certains cas, les censures atteignent un ou plusieurs ouvrages déterminés, parce qu'ils soutiennent des thèses mauvaises ou dangereuses pour la foi et les mœurs, et sans qu'on ait cru devoir préciser ces thèses en une ou plusieurs propositions. Alors, ou bien le livre, les livres, sont simplement signalés et prohibés : c'est l'œuvre de la S. C. de l'Index. Ou encore, sans que des propositions particulières soient formulées, des qualifications très nettes sont portées contre la doctrine ou les doctrines contenues dans tels ou tels livres. Grégoire XVI a de la sorte condamné les œuvres d'Hermès : *tanquam continentes doctrinas et propositiones respective falsas, temerarias, captiosas, in scepticismum et indifferentismum inducentes, erroneas, scandalosas, in catholicas scholas injuriosas, fidei divinæ eversivas, hæresim sapientes ac alias ab Ecclesia damnatas.* Denzinger, n. 1487.

4° Enfin, il arrive que les censures qualifient directement, non seulement une opinion ou un livre, mais aussi leur auteur. On en venait là jadis, lorsque l'écrivain était publiquement connu et qu'il persistait dans ses erreurs, même après le jugement de l'Église. C'est ainsi que le concile de Nicée a nommément censuré l'hérétique Arius, le concile d'Éphèse, Nestorius, le concile de Chalcédoine, Eutychès, le concile de Constance, Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague. Le cas s'est même rencontré de jugements qui censurèrent ainsi personnellement des auteurs décédés. Protagonistes d'une erreur ou d'une hérésie, ils ont refusé toute soumission pendant leur vie, ont soutenu leurs fausses théories jusque dans la mort; et même, après la mort, ils leur gardent le patronage de leur nom. C'est pour des motifs semblables que le Ve concile œcuménique a censuré Théodore de Mopsueste. Voir AMAURY DE BÈNE.

VII. INTERPRÉTATION, VALEUR, USAGE DES CENSURES DOCTRINALES. — Pour interpréter correctement une censure théologique, en apprécier exactement la valeur, en faire un usage irréprochable et adéquat, il importe, avant tout, d'en établir nettement le caractère et la portée particulière. Il suffit d'appliquer à chaque proscription en cause les principes généraux que nous avons dégagés pour les diverses qualifications.

Cela fait, la valeur de la censure s'établit et doit se mesurer d'après ce caractère et d'après l'autorité qui l'a infligée. Pour les censures portées par l'autorité suprême, il convient de se rappeler que, pour découvrir la pensée et l'enseignement de l'Église, il ne suffit pas toujours de prendre la contradictoire des propositions condamnées.

Parmi les censures, nous l'avons vu, il en est qui présentent un caractère indéniable de relativité : je veux parler des propositions condamnées à raison de leur forme ou de leurs effets. Sans aucun doute, à moins d'indication contraire, l'on doit toujours tenir scrupuleusement de telles assertions pour condamnées et partant défendues. Mais, en même temps, il faut prendre garde de n'en point tirer des conclusions exagérées, précipitées ou fausses, comme s'il n'y avait qu'à renverser ces assertions pour dégager sûrement la vérité. Il ne faut pas oublier ici que la suppression d'un mot malheureux ou malséant peut rendre correcte une proposition malsonnante. De même aussi un changement dans les circonstances peut modifier, au point de le faire disparaître, le caractère blessant ou injurieux d'une assertion. De même encore un procédé financier a pu être réprouvé à certaine époque; il se peut que les conditions nouvelles du travail, de l'industrie et du commerce et que les transformations économiques en résultant permettent plus tard de le tolérer ou même de l'accepter.

D'autre part, il est nombre de censures absolues. Elles ont atteint des assertions dont l'objet même constitue une opposition certaine aux principes immuables de la foi et des mœurs. Quel que soit ce degré d'opposition, l'Église est toujours infaillible quand elle le fixe, avec la plénitude de son autorité, dans une censure doctrinale, même si la qualification est inférieure à l'hérésie. Nous avons rappelé cette extension de l'infaillibilité à propos de la proposition erronée, et il n'est pas inutile d'ajouter que, suivant les maîtres les plus sûrs, c'est là une doctrine certaine, proche de la foi et même une vérité de foi. En conséquence, toutes les propositions ainsi déclarées en opposition certaine avec la vérité sont autant d'assertions fausses à tout le moins. Comme les contradictoires de propositions fausses sont nécessairement vraies, on mettra ici en œuvre les règles de la logique. Leur application exacte aux propositions condamnées permettra de trouver dans les contradictoires respectives la véritable pensée et l'enseignement de l'Église. D'une proposition hérétique, on fera jaillir une vérité de foi; des propositions proches d'hérésie, erronées, fausses, sortiront des assertions proches de la foi, surnaturellement certaines et vraies.

Toutefois, ce travail purement logique ne saurait être, par lui seul, bien fécond pour la théologie et le théologien. Il faut le compléter par la comparaison des propositions condamnées avec les enseignements positifs, définis ou du moins nettement affirmés de l'Église. Il conviendra encore de comparer ces opinions censurées avec d'autres théories pareillement réprouvées. L'on voit par là combien l'histoire des hérésies et des erreurs, des controverses et des sentences qu'elles ont provoquées, est indispensable et peut apporter d'éclaircissements précieux. Les analogies, les différences, les oppositions ainsi constatées sont un secours aussi puissant que nécessaire pour l'intelligence théologique des vérités en cause.

I. TEXTES. — 1° Le texte des documents authentiques qui ont promulgué les censures doctrinales est reproduit, à la date de chaque document, dans les multiples collections générales des actes pontificaux ou conciliaires, dans les collections officielles des décrets des diverses Congrégations romaines et notamment du Saint-Office. Certains recueils particuliers ont l'avantage très appréciable de présenter un ensemble suivi et plus ou moins complet de ces documents. Le meilleur et le plus pratique est certainement l'*Enchiridion* de Denzinger. Citons encore : Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Propositiones damnatæ;* Busenbaum, *Ad medullam theologiæ moralis appendix,* t. II, sect. I : *Synopsis nonnullarum constitutionum apostolicarum;* sect. II : *Series chronologica propositionum a S. sede damnatarum,* Tournai, s. d., p. 1-258; Gury-Dumas, *Compendium theologiæ moralis,* Lyon, 1874, t. I, p. I-CIII; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* Rome, 1874, t. I, p. I-CXVIII : *Series chronologica propositionum damnatarum ab anno 1418 contra Joannem Wicleffum ad annum 1864;* Scavini, *Theologia moralis universa,* 13e édit., Milan, 1882, l. IV, p. 271-300; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. II, p. 728-820; *Appendix I : Series chronologica propositionum damnatarum ab anno 1418 contra Joannem Wicleffum ad annum 1887 contra errores Rosminianorum cum aliis quibusdam decretis Romanis;* Gaudeau, S. J., *Libellus fidei exhibens decreta dogmatica et alia documenta ad tractatum de fide pertinentia,* in-12, Paris, 1898. On trouvera aussi les documents, mais incomplets, scindés et répartis suivant les divisions de sa théologie morale, dans un excellent recueil de Bucceroni, *Enchiridion morale complectens selecta decreta et definitiones sanctæ sedis, œcumenicorum conciliorum et sacrarum romanarum Congregationum quæ professoribus theologiæ moralis et confessariis magis usui esse possunt,* 4e édit., Rome, 1905.

II. Travaux. — 1° Traités spéciaux sur la matière. — Jean Martinez de Ripalda, S. J., *Adversus Baium et baianos ad disputationes de ente supernaturali Appendix*, proœmium. 9e édit., Paris, 1871, dans *Opera omnia*, t. v, p. 1-52; Jean Antoine Sessa, franciscain, de Palerme (Antonius Panormitanus), *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris conducentium*, in-fol., Rome, 1709; cet ouvrage, vraiment classique, a été, avec celui de Viva, largement mis à contribution par tous les théologiens postérieurs; Dominicus Viva, S. J., *Damnatarum thesium theologica trutina*, 3 tom. en 1 in-4, Padoue, 1737; voir surtout en tête du t. i, la *Quæstio prodroma : De falsitate thesium conflxarum;* Charles du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio sæculi xii ad annum 1725 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, 3 in-fol., Paris, 1728; Id., *Elementa theologica*, avec, à partir de la 2e édition, un appendice excellent sur l'autorité de l'Église en matière de condamnations doctrinales : *De auctoritate Ecclesiæ*, in-4°, Paris, 1705; Claude-Louis Montagne (Montagnius), *De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. i, col. 1111-1222.

2° Traités de théologie générale, des sources ou lieux théologiques, et tous ouvrages analogues, bien que sous des titres différents. Nombre d'auteurs s'occupent des censures, soit quand ils traitent de l'infaillibilité ou de l'autorité de l'Église en matière de condamnations doctrinales, soit quand ils envisagent les décrets de l'Église comme sources d'argumentation théologique. — Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. XII tout entier, et principalement le c. xi, in-4°, Paris, 1704; Honoré Tournely, *Prælectiones theologicæ de Ecclesia Christi*, q. v, a. 5, Paris, 1727, p. 466-641; voir aussi la *Continuatio prælectionum theologicarum*, Paris, 1745, t. vi, p. 681-774 : *Appendix de propositionibus ad moralem disciplinam spectantibus ab apostolica sede et clero Gallicano condemnatis;* Joseph Gautier, S. J., professeur à l'université de Cologne, *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam ad usum præcipue candidatorum sacræ doctrinæ*, diss. III, c. i-iii, dans Zacharias, *Thesaurus theologicarum dissertationum*, Venise, 1762, t. i, p. 46-109; cardinal Gotti, O. P., *Theologia scholastico-dogmatica*, 16 in-4°, Bologne, 1727-1735, t. i; J. Kleutgen, S. J., *Die theologie der Vorzeit*, t. i, n. 81 sq.; C. Schrader, S. J., *De theologia generatim*, Poitiers, 1874, p. 115-136; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, t. i, § 110; cardinal Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, thes. xii, schol. ii, Rome, 1875, p. 157-163; M. J. Scheeben, *La dogmatique*, t. i, § 30, trad. Bélet, t. i, p. 301-310; H. Hurter, S. J., *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 9e édit., Innsbrück, 1896, t. i, n. 508 sq.; Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, théorème lvii, Lille, 1891, n. 377-390; Chr. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, part. II, sect. v, *Scholion de valore dogmatico propositionum et de censuris doctrinalibus*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. i, p. 347-350; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 155-192.

3° Les moralistes, au traité de la vertu de foi. Plusieurs traitent des censures doctrinales, soit quand ils exposent l'objet de la foi, soit quand ils détaillent les péchés opposés à cette vertu théologique. Les auteurs de la dernière période scolastique ont presque toujours discuté la question dans leurs commentaires *in IIam IIæ*, q. xi, *De hæresi*. Voir par exemple Bañez, *Scholastica commentaria*, 4 in-fol., Douai, 1615; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De fide*, disp. IX, dub. iv, Paris, 1879, t. xi, p. 425-440; Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. i, ii; Ferd. Castropalao, *De fide*, disp. III, part. I, dans *Opera*, Venise, 1690, t. i, p. 268; cardinal de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XX, sect. i-iii, in-fol., Venise, 1718, t. iii, p. 331-352; H. Kilber, S. J., dans *Theologia Wirceburgensis. De fide theologica*, ad calcem, Paris, 1880, t. viii, p. 198-199; J. Perrone, S. J., *Prælectiones theologicæ de virtutibus fidei, spei et caritatis, De fide*, c. ix, a. 2, prop. 3e, § 2, Ratisbonne, 1865, p. 178-190; Th. Bouquillon, *De virtutibus theologicis*, l. I, n. 207-255, in-8°, Bruges, 1878, p. 158-189; cardinal Mazzella, *De virtutibus infusis prælectiones scholastico-dogmaticæ*, disp. II, a. 10, § 1, 2, in-8°, Rome, 1879, p. 268-283.

H. Quilliet.

2. CENSURES ECCLÉSIASTIQUES. — I. Définition. II. Division. III. Conditions prescrites par le droit pour qu'une censure soit légitime. IV. L'Église a-t-elle le pouvoir de porter des censures? V. Par qui l'Église exerce-t-elle ce pouvoir? VI. Contre qui les censures peuvent-elles être portées? VII. Des peines édictées par le droit contre les violateurs des censures. VIII. De l'absolution des censures.

I. Définition. — Chez les anciens Romains, il y avait un magistrat chargé de la surveillance et de la correction des mœurs publiques. A lui incombait aussi le soin d'écarter des honneurs ceux qui n'en étaient pas dignes. C'était le *censeur*. Son autorité s'étendait très loin, car il était constitué le gardien de la morale. Son pouvoir était presque égal à celui des consuls, et son rôle était si important dans l'État, que souvent les empereurs eux-mêmes se proclamèrent censeurs. Le mot *censure* signifiait, à la fois, et la mission de ce magistrat, et ses sentences, et les peines correctionnelles qu'il avait le droit et le devoir d'infliger. Voir art. *Censor*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. i, p. 990-999.

Dans les nations modernes, issues des ruines de l'empire romain, cette institution survécut, plus ou moins modifiée, suivant les lieux et suivant les temps. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, revu et édité par Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, t. ii, p. 273 sq. Elle existe encore, de nos jours, dans certains corps constitués de l'ordre judiciaire et administratif. Le collège des avocats, par exemple, la chambre des notaires, des avoués, des huissiers, les assemblées délibérantes, etc., ont la faculté de prononcer des peines disciplinaires contre ceux de leurs membres qui manquent gravement à leurs obligations.

Dans le langage de l'Église, le mot *censure* a deux acceptions fort différentes. Dans un sens plus large, il signifie une peine quelconque, un blâme, une correction, une condamnation même. Dans un sens plus restreint, il désigne certaines peines bien caractérisées et distinctes de toute autre.

Le code des lois canoniques ne présente nulle part une définition expresse de la censure; mais il énumère simplement les peines comprises sous cette dénomination, et cela par une réponse officielle du pape Innocent III, donnée en 1214 : *Quærenti quid per censuram Ecclesiæ debeat intelligi, quum hujusmodi clausulam in nostris litteris apponimus, respondemus quod per eam non solum interdicti, sed suspensionis et excommunicationis sententia valet intelligi.* Decretal., l. V, tit. xl, *De verborum significatione*, c. xx.

Pour formuler une définition complète de la censure, les théologiens et les canonistes ont dû en prendre les éléments dans divers textes du *Corpus juris :* Decretal., l. I, tit. ii, *De constitutionibus*, c. xi, *Ex litteris*; l. II, tit. i, *De judiciis*, c. i, *Contumax;* l. II, tit. xii, *De exceptionibus*, in 6°, c. i, *Pia consideratione;* et surtout l. V, tit. xi, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. i, *Cum medicinalis sit.*

De tous ces passages réunis et fondus ensemble, il résulte que la censure est une peine spirituelle et médicinale, relevant du for extérieur, et par laquelle l'Église prive un homme baptisé, pécheur et contumace, de l'usage de certains biens spirituels. *Censura ecclesiastica est pœna spiritualis et medicinalis, fori externi, qua homini baptizato, delinquenti et contumaci, per potestatem ecclesiasticam auferitur usus quorumdam bonorum spiritualium.* Avec quelques variantes, mais, au fond, toujours la même, cette définition se retrouve dans tous les auteurs. Cf. Suarez, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, *De censuris*, disp. I, sect. i, n. 5, t. xxiii, p. 2; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. X, *De censuris*, c. i, p. i, n. 2, t. ii, p. 289; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738, l. V, tit. xxxix, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti*, n. 1, t. v, p. 324; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 6 in-fol., Venise, 1760-1776, l. V, tit. xxxix, § 1, n. 3, t. v, p. 309; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium libros*, 2 in-fol., Venise, 1758, l. V, tit. xxxix, § 1, n. 2, t. i, p. 662; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Censura*, n. 1, t. ii, p. 256; Layman,

Theologia moralis, 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. V, part. I, c. I, t. I, p. 87; Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VII, c. I, dub. I, n. 1, t. II, p. 468; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. I, n. 1, t. VII, p. 144; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, part. I, tr. VI, tit. II, c. I, a. 1, t. I, p. 312.

Expliquons, en quelques mots, les termes de cette définition.

1° La censure est une *peine*, car elle suppose une faute.

2° Elle est une peine *spirituelle*, soit parce qu'elle est portée par la puissance spirituelle pour l'utilité spirituelle des chrétiens, soit parce qu'elle prive des biens spirituels.

3° La censure est une peine *médicinale*. Même quand l'Église punit, elle est mère. Ce qu'elle veut, avant tout, c'est l'amendement des coupables. Quand un de ses fils la contriste par ses égarements, elle ne néglige rien pour l'amener à résipiscence. D'abord, elle l'avertit, et l'exhorte; puis, elle le menace de le priver de certains biens, dont elle a la disposition et dont elle accorde, à son gré, la jouissance. Enfin, si la menace ne suffit pas pour l'arrêter dans le chemin de la perdition, elle exécute sa menace, et prive de ces biens le délinquant, jusqu'à ce que, revenu à de meilleurs sentiments, il reconnaisse sa faute, la regrette et donne des signes non équivoques de conversion.

4° La censure ecclésiastique est une peine fulminée contre les *contumaces*. Elle n'est pas, en effet, purement *vindicative*, c'est-à-dire destinée à punir les délits commis. Comme elle a pour but principal, soit de prévenir le mal, soit de corriger les coupables qui auraient le malheur de le commettre, et de les empêcher d'y persévérer, elle doit, en général, avant d'être infligée, être précédée de monitions canoniques ou avertissements officiels. C'est lorsque l'obstination dans le mal a été constatée par le mépris que fait le coupable de ces multiples avertissements, que la censure est proclamée. On voit par là que la censure est une peine essentiellement temporaire, car elle doit cesser dès que le coupable est revenu à de meilleurs sentiments. Les peines vindicatives, au contraire, peuvent être perpétuelles de leur nature. Elles ne cessent point par suite de la correction du pécheur; mais la censure ne serait pas médicinale, si elle était perpétuelle et sans espoir de rémission. Cf. S. Augustin, *De correptione et gratia*, c. XV, *P. L.*, t. XLIV, col. 944; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. II, 7 in-fol., Lyon, 1668, t. V, p. 249; Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 8, t. XXIII, p. 3. Les monitions faites en vue de constater la contumace ne sont pas nécessaires, quand les censures sont infligées *per modum pœnæ vindicativæ*. Ceci arrive lorsque les censures sont prononcées contre ceux-mêmes dont on n'espère plus la conversion. Elles sont alors des peines purement afflictives pour les pécheurs obstinés; mais elles restent médicinales pour l'ensemble de la communauté, en ce sens qu'elles sont un obstacle à la contagion du crime, soit en inspirant aux fidèles une crainte salutaire, soit en séparant les bons des méchants. Decretal., l. II, tit. XII, *De exceptionibus*, in 6°, c. I; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXXXVII, a. 8, ad 2um; Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. I, p. I, n. 10, t. II, p. 290; Coninck, *De sacramentis et censuris*, 2 in-fol., Anvers, 1616, disp. XII, dub. I, n. 9. Dans ce cas, les monitions canoniques sont remplacées par la citation du délinquant. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, n. 13, 14, t. V, p. 310; Suarez, *De censuris*, disp. XXV, sect. I, n. 3, t. XXIII *b*, p. 2; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 52, t. VII, p. 175.

5° Seuls les *fidèles* peuvent être atteints par les censures, car ceux qui ne sont pas baptisés ne sont pas sujets de l'Église. Elle ne peut donc ni leur imposer ses lois, ni les traduire à son tribunal.

6° Les censures privent les coupables des *biens spirituels* dont l'Église a la disposition, et dont elle accorde la jouissance. Ces biens sont : les prières et suffrages publics, les indulgences, les sacrements, l'assistance à la messe, les fonctions sacrées, la juridiction spirituelle. Mais les censures ne sauraient enlever à l'homme les biens purement intérieurs, comme le caractère sacramentel et la puissance d'ordre; ni les biens personnels et privés, comme la foi, la grâce, les vertus, le mérite. Les censures, en effet, sont du ressort du for extérieur, et sont une conséquence de la juridiction contentieuse, quoiqu'elles obligent en conscience, quand elles sont encourues. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, n. 1, t. V, p. 324. Tout en étant du ressort du for externe, les censures sont néanmoins des peines spirituelles, puisqu'elles atteignent directement l'âme, en la privant des biens spirituels et surnaturels. Les peines vindicatives, au contraire, peuvent être temporelles et même corporelles, comme, par exemple, la privation des bénéfices et des dignités, l'amende, l'exil, la prison, etc.

Par tout ce qui précède, il est manifeste que les censures diffèrent de la *déposition* et de la *dégradation*, qui ne sont des peines ni médicinales, ni temporaires, mais vindicatives et perpétuelles, étant infligées pour des fautes passées, même pardonnées. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 4, t. XXIII, p. 2. Les censures diffèrent également des *irrégularités*, qui peuvent être contractées sans aucune faute, et simplement par suite de quelque défaut physique du corps ou de l'âme; de sorte qu'elles ne sont pas précisément des peines, mais des empêchements canoniques, des déclarations d'incapacité, quoique, parfois, elles puissent être considérées aussi comme des peines, quand elles sont décrétées en punition de quelque délit. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 3, t. XXIII, p. 2; disp. XXV, sect. I, n. 3, t. XXIII *b*, p. 2. La *cessatio a divinis*, affectant plus les lieux que les personnes, n'est pas une censure, mais un moyen employé par l'Église pour obtenir réparation d'une injure ou d'un dommage qu'on lui a faits. Cf. S. Alphonse, l. VII, *De censuris ecclesiasticis et irregularitatibus*, c. I, dub. I, n. 4, t. VII, p. 145.

Parmi les censures, celles qui, quoique médicinales, étant ordonnées principalement à la correction, sont néanmoins quelquefois imposées comme vindicatives, sont la suspense et l'interdit. On reconnaît qu'elles sont vindicatives et non plus médicinales, quand elles sont infligées uniquement pour des fautes passées, et qu'elles sont perpétuelles, ou pour un temps déterminé, par exemple pour plusieurs mois ou plusieurs années. Quant à l'excommunication, vu son extrême gravité, elle est toujours fulminée de telle manière qu'elle puisse, et même doive être retirée, dès que le pécheur est revenu à résipiscence. Elle est donc toujours une censure, et jamais une peine vindicative. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 7, 8, t. XXIII, p. 11 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, n. 5, t. V, p. 325.

Lorsque, vu son mode d'emploi et le but que se propose celui qui l'inflige, une censure est devenue peine vindicative, elle n'est plus censure qu'au sens matériel du mot. Dans ce cas, celui qui la viole n'encourt pas l'irrégularité *propter violatam censuram*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XXV, sect. I, n. 2, 3, t. XXIII *b*, p. 2.

De là découle aussi une différence notable entre les actes juridiques par lesquels cessent les peines médicinales et les peines afflictives ou vindicatives. Les censures sont enlevées par l'*absolution*, qui est un acte de justice, car celui qui est bien disposé à droit à ce que la peine médicinale, qui tendait à sa correction, ne lui soit plus imposée, quand son amendement s'est produit. Cf. Schmalzgrueber, l. V, tit. XXXIX, n. 107, t. V, p. 335;

Reiffenstuel, l. V, tit. XXXIX, n. 240, t. V, p. 330. Les peines vindicatives, au contraire, sont enlevées par la *dispense*, qui est une exemption gratuite de la loi, ou de la sentence, par laquelle le coupable a été frappé. Decretal., l. I, tit. II, *De constitutionibus*, c. 11, *Ex litteris*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XXV, sect. I, n. 3; disp. XLI, sect. I, n. 4, t. XXIII *b*, p. 2, 372; Bonacina, *Theolog. moralis*, 3 in-fol., Venise, 1710, *De censuris*, disp. I, q. I, p. I, n. 4, t. I, p. 338; Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis*, in-fol., Rome, 1675, part. I, c. XX; d'Annibale, *Summula theol. moralis*, part. I, tr. VI, tit. I, a. 3, t. I, p. 303-307.

II. Division. — Les censures se divisent de diverses manières, suivant que l'on considère les biens dont elles privent, l'autorité dont elles émanent, la façon dont elles sont encourues et dont elles cessent, la connaissance que le public peut en avoir, et l'observation par le supérieur des formalités légales.

1° *Par rapport aux biens dont elles privent*, les censures se divisent en excommunication, en suspense et en interdit. — I. L'*excommunication*, la plus grave de toutes les censures, prive de tous les biens spirituels et rejette hors de la société des fidèles celui qui en est frappé. Elle comprend donc éminemment sous elle les deux autres censures. Voir Excommunication. — 2. La *suspense* prive le clerc ou le prêtre de l'usage de la puissance ecclésiastique : puissance d'ordre, ou puissance de juridiction. Celui qui est suspens ne peut plus licitement exercer les fonctions sacrées; mais il peut, comme les simples fidèles, recevoir les sacrements, si, par ailleurs, il y apporte les dispositions nécessaires. Voir Suspense. — 3. L'*interdit* prive de l'usage de certaines choses saintes, comme, par exemple, de quelques sacrements, de quelques offices publics, de quelques cérémonies solennelles, de la sépulture ecclésiastique, etc. Voir Interdit. Cette division est donnée par Innocent III lui-même, dans son décret cité plus haut, et inséré dans le *Corpus juris*, Decretal., l. V, tit. XL, *De verborum significatione*, c. 20, *Quærenti*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. III, t. XXIII, p. 9-12; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. II, n. 11-16, t. II, p. 296 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 6-9, t. V, p. 325.

2° *Par rapport à l'autorité dont elles émanent*, les censures se divisent en censures portées par le droit, *latæ a jure*, et censures portées par un homme, c'est-à-dire par un juge, ou supérieur ecclésiastique : prélat, évêque, archevêque, etc., *latæ ab homine*. — 1. Les censures *a jure* se trouvent dans les canons de l'Église, dans les constitutions apostoliques, dans les statuts provinciaux ou synodaux. Elles sont de droit commun et concernent l'Église universelle, si elles ont été édictées par les conciles généraux ou par les papes; elles sont de droit spécial et ne concernent qu'une province, si elles sont décrétées par les ordinaires des lieux, pour leurs diocèses respectifs, mais d'une façon stable et permanente, *per modum legis veræ et statuti stabilis ac perpetui*. Les censures *a jure* envisagent l'avenir, car elles sont toujours *per modum legis*. Elles n'ont donc pas d'effets rétroactifs, et ne sauraient être fulminées pour des fautes passées. En outre, comme toute loi, elles persévèrent, même après la mort de leur auteur, car elles sont promulguées au nom de la communauté, qui ne meurt pas. — 2. Les censures *ab homine* sont portées par les supérieurs ecclésiastiques, suivant les circonstances, *occurrentibus delictis;* et non par un statut permanent ayant l'apparence d'une loi durable, mais par un précepte transitoire de sa nature et obligeant pour un laps de temps fixé. Ainsi un supérieur commandera ou défendra, dans certains cas, quelque chose; par exemple, il exigera, sous peine de censure, qu'une restitution ait lieu, avant tel jour précis. Les censures *ab homine* sont *per modum præcepti particularis*, si elles se rapportent à un fait particulier, ou à un certain nombre de personnes seulement; et *per modum præcepti generalis*, si elles ne renferment aucune détermination de personnes ou de faits. En outre, elles peuvent être *per modum sententiæ judiciariæ*, lorsque, un crime ayant été commis et prouvé, le supérieur punit le coupable, en fulminant une censure contre lui. Les censures *per modum præcepti, sive generalis, sive particularis*, ne sont applicables évidemment qu'aux actions futures; tandis que les censures *per modum sententiæ* sont infligées pour des actions déjà accomplies. Toutes ces censures, étant *ab homine*, cessent par la mort ou la déposition de celui qui les a portées, car elles émanent de son autorité personnelle, et elles doivent nécessairement disparaître, quand sa juridiction prend fin. Si nous disons qu'elles cessent, ce n'est pas dans le sens que celui qui les a encourues en soit délivré par la mort ou la déposition du supérieur ecclésiastique; mais en ce sens qu'elles ne peuvent être encourues de nouveau pour un acte qui serait postérieur à cette mort ou à cette déposition. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. I, n. 2-10, t. XXIII, p. 32-35; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. II, n. 16-17, t. II, p. 291; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 9, t. V, p. 325; Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. II, n. 2, t. I, p. 88; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. II, n. 5, t. II, p. 468. — Les censures édictées par un évêque dans son synode diocésain sont considérées comme portées *per modum statuti permanentis*, et assimilées aux censures *a jure*, de sorte qu'elles persévèrent dans le diocèse, après la mort de l'évêque. Les autres qui sont fulminées en dehors du synode, sont rangées parmi les censures *ab homine*, qu'elles soient *per modum præcepti* ou *per modum sententiæ*. Elles cessent donc par la mort du prélat, que le précepte soit particulier ou général. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. II, n. 6, t. VII, p. 146.

3° *Par rapport à la façon dont elles sont encourues*, les censures se divisent en censures *latæ sententiæ* et *ferendæ sententiæ*, selon que le supérieur a réglé que le coupable en serait frappé *ipso facto*, par le fait même de la violation de la loi, ou seulement après la sentence du juge. Dans le premier cas, en effet, c'est la loi elle-même qui porte la sentence, sans qu'il soit besoin d'aucun intermédiaire entre elle et le délinquant; dans le second cas, la loi ne porte pas elle-même la sentence, mais requiert l'intervention d'un tiers, en invitant le juge à la porter, ou en le lui ordonnant. — 1. La censure est *latæ sententiæ*, si le texte se rapporte au passé ou au présent; par exemple, s'il y est dit : « Nous avons excommunié; nous excommunions, suspendons, interdisons, etc.; » ou bien encore, s'il y a les expressions, *ipso facto*, *ipso jure*. — 2. La sentence est *ferendæ sententiæ*, si le texte se rapporte au futur, par exemple : « Nous déclarons que le coupable sera excommunié, suspens, etc.; » ou s'il n'exprime que des menaces. — 3. Quand la phrase est à l'impératif, ou au subjonctif, par exemple : « Nous voulons que le coupable soit excommunié, suspens, etc., » comme les formules de ce genre peuvent s'appliquer indifféremment au présent et au futur, on doit, pour dissiper l'ambiguïté qu'elles laissent subsister, consulter le contexte, et voir si les termes employés ne peuvent s'entendre que du présent ou du futur, ou bien s'ils supposent, ou non, entre la loi et le délinquant, l'intervention d'un juge. Dans le premier cas, la censure est *latæ sententiæ;* dans le second cas, elle est simplement *ferendæ sententiæ*. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1894, tr. XI, *De censuris et irregularitatibus*, c. I, dub. II, n. 13-17, t. VII, p. 7 sq. Lorsque, malgré l'emploi de ces moyens, le doute persiste, il faut alors se souvenir de la règle du droit : *In*

pœnis benignior est interpretatio facienda, Regula juris 49, in 6°, ou encore : *In obscuris minimum est sequendum, Regula juris* 30, in 6°, et conclure que la censure n'est pas *latæ sententiæ*, mais seulement *ferendæ*, de sorte qu'elle ne sera réellement encourue que lorsque le juge l'aura déclaré. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. III, n. 1-8, t. XXIII, p. 41-43; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 3, n. 78-84, t. V, p. 315; Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. II, n. 3, t. I, p. 88; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. I, n. 9, t. II, p. 469; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, 2 in-4°, Venise, 1775, l. X, c. I, n. 5, t. I, p. 2; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. II, n. 7-8; dub. IV, n. 54, t. VII, p. 147, 176.

4° *Par rapport à la façon dont elles cessent*, les censures se divisent en *réservées* et *non réservées*, selon que le supérieur, en les infligeant, s'en est réservé l'absolution, ou en a laissé le pouvoir aux confesseurs ordinaires. Les censures *ab homine* sont toujours supposées réservées, à moins qu'elles ne soient portées par un précepte général. Les censures aujourd'hui en vigueur, depuis la bulle de Pie IX *Apostolicæ sedis*, se rangent, à ce point de vue, en quatre classes : 1. *Nemini reservatæ;* tout confesseur peut en absoudre, à moins que la cause ne soit déférée au for extérieur; 2. réservées aux évêques et ordinaires des lieux; 3. réservées *simpliciter* au pape; 4. réservées *speciali modo* au souverain pontife, et parmi lesquelles il s'en trouve une qui est considérée comme réservée *specialissime*. Voir t. I, col. 1613.

5° *Par rapport à la connaissance que le public peut en avoir*, les censures se divisent en *notoires* et *occultes*. Une censure est notoire, lorsqu'elle est connue d'un nombre assez considérable de personnes, pour qu'il soit impossible de la tenir désormais cachée. Ce nombre n'est pas fixé par le droit, et varie suivant l'importance des localités. Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, c. III, dub. III, n. 1111, t. VII, p. 109; Suarez, *De censuris*, disp. XLI, sect. II, n. 6, t. XXIII *b*, p. 375.

6° *Par rapport à l'observation par le supérieur des formalités légales*, les censures se divisent en *valides* et *invalides*.

7° *Par rapport*, enfin, *à leur conformité à la justice*, les censures se divisent en *justes* et *injustes*, suivant qu'elles sont, ou non, fondées sur des raisons suffisantes. Il ne faut pas confondre une censure injuste avec une censure invalide, et réciproquement. Une censure très juste, c'est-à-dire très méritée par le coupable, peut être parfois invalide, par suite de l'oubli d'une formalité essentielle. De même, une censure injuste, nullement méritée, peut être valide, *in foro externo*, si elle provient d'une autorité légitime, ayant observé toutes les conditions ou formalités, prescrites par le droit.

III. Conditions prescrites par le droit pour qu'une censure soit légitime. — Suivant les exigences du droit, pour qu'une censure soit légitime, elle ne peut être infligée que pour une faute mortelle, externe, consommée, complète en son genre, et unie à la contumace.

1° *Une censure ne peut être infligée que pour une faute mortelle*, car la censure étant de soi une peine très grave, le châtiment ne serait pas proportionné au délit, si on l'infligeait pour un péché véniel, à moins qu'il ne s'agisse de l'excommunication mineure, ou d'une légère suspense, d'un léger interdit personnel, et pour un temps très court. Dans ce cas, la loi de proportionnalité entre la peine et la faute étant sauvegardée, il n'y aurait plus d'injustice. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. IV, n. 2, t. XXIII, p. 98; disp. XXVIII, sect. IV, n. 6, t. XXIII *b*, p. 55; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. X, n. 124-127; c. V, p. IV, n. 44, t. II, p. 310 sq., 407; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 57, t. V, p. 329; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 30-31; c. III, dub. II, n. 321, t. VII, p. 164 sq., 377.

Une censure grave, ou légère mais de longue durée, infligée pour un péché véniel, non seulement serait illicite, mais invalide. Nous trouvons cette règle formulée dès la plus haute antiquité chrétienne, dans plusieurs conciles, entre autres dans le Ve concile d'Orléans, en 549, c. II, Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 209, et insérée dans le Décret de Gratien, caus. XI, q. III, c. XLII. Elle fut renouvelée par le concile de Trente, sess. XXV, *De reformatione*, c. III. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. VI, n. 10, t. XXIII, p. 111; de Lugo, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1652, *De justitia et jure*, disp. XVI, sect. III, § 2, n. 61, t. I, p. 405.

De cette condition, il résulte une conséquence extrêmement importante en pratique. Tout ce qui atténue une faute, et de grave la rend légère, préserve de la censure, du moins au for de la conscience et devant Dieu; par exemple : la légèreté de la matière, l'imperfection de l'acte, l'ignorance, la crainte, une coopération purement matérielle, donnée pour un grave motif, etc. Voir Crainte. Dans le doute, tout confesseur peut absoudre de la censure, serait-elle même réservée. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XL, sect. VI, n. 3, t. XXIII *b*, p. 356; de Lugo, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. II, n. 18-20, t. V, p. 460 sq.; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XVI, n. 207-212, t. II, p. 327; Schmalzgrueber, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 75, t. V, p. 332; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 29-34, t. V, p. 311; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VI, *De pœnitentia*, c. II, dub. IV, n. 600, t. VI, p. 84; l. VII, c. I, dub. IV, n. 42, 67, 68, t. VII, p. 169, 184 sq.

2° *Une censure ne peut être infligée que pour une faute mortelle externe*, car, suivant l'axiome reçu, *Ecclesia non judicat de internis*. Il est, du reste, plus conforme à la justice que, sous ce rapport aussi, se montre la proportionnalité entre la faute et le châtiment. La censure est une peine externe, que l'Église prononce en tant qu'elle juge *in foro externo*. Sans doute elle aurait le pouvoir de punir, par une censure *latæ sententiæ*, même les péchés internes de pensée, si elle le voulait; mais, en pratique, elle ne l'a jamais fait, et elle ne fulmine ses censures que pour les péchés qui, non seulement sont graves en eux-mêmes, mais jusque dans leur manifestation au dehors, *gravia etiam in ratione actus externi*. Néanmoins, il faudrait bien se garder de confondre un péché interne avec un péché occulte, dont seul le coupable aurait connaissance. Un péché interne est celui qui s'accomplit et se consomme dans l'intérieur de l'âme, par pensée, désir, complaisance, etc. Un péché externe occulte est celui qui, de quelque façon que ce soit, se manifeste au dehors, par parole, signe, action quelconque, n'y aurait-il d'autre témoin que le pécheur lui-même. Les péchés de ce genre sont quelquefois frappés de censure *latæ sententiæ;* par exemple, l'hérésie énoncée de vive voix en petit comité, ou même sans témoins, car cette manifestation de l'hérésie, même dans ces conditions, est un péché externe grave, quoique occulte. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. II, n. 9, t. XXIII, p. 85; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 8-12, t. V, p. 310.

3° *Une censure ne peut être infligée que pour une faute mortelle, externe et consommée dans son genre.* — Le motif de cette restriction est fondé sur cette règle du droit : *Odia restringi, favores convenit ampliari. Regula juris*, 15, in 6°. Si le législateur, par exemple, défend l'homicide sous peine de censure, celle-ci n'est encourue que lorsque l'homicide a eu son effet complet, c'est-à-dire quand la victime est morte. Le cas serait différent, si le législateur défendait sous peine de censure même la tentative d'homicide. Alors, évidemment, la censure serait encourue par la simple tentative elle-même. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XLIV,

sect. I, n. 3, t. XXIII *b*, p. 426; Salmanticenses, *Cursus theol. mor.*, tr. X, c. I, p. X, n. 119-120, t. II, p. 309; Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. I, p. III, n. 12, 18, t. I, p. 342 sq.; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 51-56, t. II, p. 472; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 64, t. V, p. 330; de Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. IX, n. 453, t. V, p. 384; S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 40, t. VII, p. 168.

4° *Une censure ne peut être infligée que si, outre les conditions précédentes, il y a contumace.* — La contumace est le refus obstiné d'obéir à une loi ou à un précepte dûment promulgués et connus. La nécessité de cette dernière condition provient de ce que la censure est une peine médicinale, et que son but principal est d'obvier à l'obstination dans le mal. Pour ce motif, n'encourt point les censures, celui qui ignore la loi. Ainsi l'a déclaré, en 1301, le pape Boniface VIII, déclaration insérée depuis dans le code des lois canoniques. *Ligari nolumus ignorantes, modo tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina.* L. I, tit. II, *De constitutionibus*, in 6°, c. 2, *Ut animarum*. Les auteurs ont disserté beaucoup pour préciser ce qu'est cette ignorance *crassa aut supina* qui préserve de la censure. De cette longue discussion, qui, selon Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, c. IV, n. 5, t. I, p. 16-17, paraît être une simple question de mots, *videtur esse quæstio de nomine*, on doit conclure que l'expression *ignorantia crassa aut supina* signifie une ignorance vraiment inexcusable. Pour les détails, voir IGNORANCE. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. X, n. 3-12, t. XXIII, p. 140-143; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XV, n. 186-203, t. II, p. 323-326; Tamburini, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, *Explicatio decalogi*, l. II, c. I, § 7, n. 22-27, t. I, p. 46; Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. II, p. I, n. 10-11, t. I, p. 358; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 29-35, t. V, p. 311; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 43-49, t. VII, p. 169-173; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. II, tr. I, sect. I, c. I, § 2, n. 865, t. II, p. 621 sq.

La contumace ne pourrait être constatée, si la fulmination de la censure n'était précédée d'un ou de plusieurs avertissements adressés au coupable. De là les monitions canoniques exigées par le droit, suivant une prescription du pape Innocent III, dans le IVe concile général de Latran, en 1215, prescription insérée dans le *Corpus juris canonici*, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 48, *Sacro*. Cependant, dans les censures *a jure et latæ sententiæ*, les monitions ne sont pas nécessaires, car la loi connue est déjà par elle-même un avertissement suffisamment clair. Pour le même motif, les monitions ne seraient pas nécessaires pour les autres censures *a jure*, c'est-à-dire même pour celles qui ne sont que *ferendæ sententiæ*, d'après plusieurs auteurs, entre autres Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. I, p. IX, n. 4, t. I, p. 350 sq. Mais Suarez est d'un avis contraire, *De censuris*, disp. III, sect. X, n. 20, t. XXIII, p. 63, ainsi que Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. V, n. 6, t. I, p. 92, et les Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VII, n. 91, t. II, p. 304. L'opinion qui nie paraît plus probable à saint Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 55, t. VII, p. 177, car, dit-il, la loi est un avertissement suffisant, toutes les fois qu'elle défend sous peine de censure, que celle-ci soit *latæ sententiæ*, ou simplement *ferendæ*. La contumace est donc constatée par le refus d'obéissance à la loi, et il ne reste plus qu'à citer le coupable pour lui déclarer qu'il a encouru la censure, à moins que le crime ne soit tellement notoire que même cette citation paraisse inutile.

Pour les censures *ab homine*, la monition est exigée par le droit, suivant cette déclaration faite par Alexandre III, dans le IIIe concile général de Latran, en 1179, et insérée dans le code des lois ecclésiastiques : *Statuimus, ut nec prælati,* NISI CANONICA COMMONITIONE PRÆMISSA, *suspensionis, vel excommunicationis sententiam proferant in subjectos, nisi forte talis sit culpa, quæ ipso genere* — c'est-à-dire *ipso facto* — *suspensionis, vel excommunicationis pœnam inducant.* L. II, tit. XXVIII, *De appellationibus et recusationibus*, c. XXVI, *Reprehensibilis*. Donc toutes les fois qu'une censure *ab homine* n'est pas *latæ sententiæ ipso facto*, la monition canonique est indispensable. La raison en est que l'on ne peut considérer comme contumace celui qui n'est pas averti du précepte qui lui est fait, et de la peine qui en découle. Cependant si le précepte était général, sa promulgation dans l'église et devant l'assemblée des fidèles, tiendrait lieu de monition canonique. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. VIII, n. 3, 4, t. XXIII, p. 54; Bonacina, *De censuris*, disp. I, q. I, p. IX, n. 11, t. I, p. 352; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VIII, n. 96, t. II, p. 305; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 57, t. VII, p. 178.

Le droit canon exige en outre que les monitions soient au nombre de trois, séparées par un intervalle de quelques jours; ou, du moins, si la monition est unique, il doit y être exprimé qu'elle compte pour trois, suivant la déclaration du pape Grégoire X, dans le IIe concile œcuménique de Lyon, en 1274, insérée dans le *Corpus juris*, l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. IX, *Constitutionem*. Cette monition doit avoir lieu devant témoins. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. IX, n. 1-4; sect. XI, n. 2, t. XXIII, p. 57 sq., 65; Salmanticenses, tr. X, c. I, p. VIII, n. 93-94, t. II, p. 304; Bonacina, *De censuris*, disp. I, q. I, p. IX, n. 5-7, t. I, p. 351; Lacroix, l. VII, c. I, dub. IV, n. 73, t. II, p. 474; S. Alphonse, l. VII, c. I, dub. IV, n. 56, t. VII, p. 178.

D'après Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 28, t. V, p. 327; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 25, t. V, p. 311, et saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 56, la monition devrait être faite par écrit. Pour le démontrer, ils s'appuient sur une déclaration du pape Innocent IV au concile de Lyon, en 1245, et insérée dans le *Corpus juris*, l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 1. *Cum medicinalis*; mais, c'est à tort, car ce passage parle seulement de la sentence d'excommunication, et non de la monition canonique qui doit la précéder : *Quisquis igitur excommunicat, excommunicationem in scriptis proferat, et causam excommunicationis expresse conscribat. Exemplum vero hujusmodi scripturæ teneatur excommunicato tradere intra mensem, si fuerit requisitus... Et hæc eadem in suspensionis et interdicti sententiis volumus observari.* Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. XI, n. 1-2, t. XXIII, p. 65; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VIII, n. 95, t. II, p. 304.

Quoique la monition canonique soit nécessaire de nécessité grave de précepte, S. Alphonse, l. VII, c. I, dub. IV, n. 58, t. VII, p. 179, il n'en faudrait pas conclure cependant que sans elle la censure serait invalide, car, dans le *Corpus juris*, les censures ainsi portées sont appelées seulement injustes et non invalides. L. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 5, *Romana Ecclesia*. Bien plus, dans un autre endroit, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 48, *Sacro*, il est dit que, même dans ce cas, la sentence peut parfois être juste, en ce sens qu'elle n'est pas contre la justice commutative, ni distributive, quoiqu'elle soit contre les prescriptions légales en la matière. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. XII, n. 1-6, t. XXIII, p. 67 sq. Salmanticenses, tr. X, *De cen-*

suris, c. I, p. VIII, n. 97 sq., t. II, p. 305; Bonacina, *De censuris*, disp. I, q. I, p. IX, n. 6, t. I, p. 351.

Enfin, une censure *ab homine* n'est réellement encourue que lorsque la sentence est manifestée au coupable, soit par écrit, en vertu du texte de loi cité plus haut, Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. I, *Cum medicinalis*, soit de vive voix, ou par tout autre signe. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. II, n. 1-5, t. XXIII, p. 35 sq.; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VI, n. 61-79, t. II, p. 298-301.

IV. L'ÉGLISE A-T-ELLE LE POUVOIR DE PORTER DES CENSURES? — La réponse à cette question ne saurait être douteuse. Si l'Église n'avait pas ce pouvoir, elle ne serait pas constituée en société parfaite, car, dans toute société parfaite et complète en soi, il y a une autorité assez forte pour imposer des peines, en vue de faire respecter ses lois. Or l'Église est une société parfaite, complète et indépendante. Voir ÉGLISE.

Ce pouvoir, du reste, lui a été clairement donné par son divin fondateur. Il lui a permis et même commandé de rejeter de son sein les enfants coupables, qui, après avoir péché, ne tiendraient aucun compte de ses avertissements maternels, et s'obstineraient dans le mal. Cela ressort manifestement de ces paroles du Maître : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quæcumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo.* Matth., XVIII, 17-18.

Dès la plus haute antiquité, on a entendu ces paroles du droit pour l'Église de porter des censures. Nous avons à ce sujet le témoignage de saint Jean Chrysostome : Μηδεὶς καταφρονείτω τῶν δεσμῶν τῶν ἐκκλησιαστικῶν· οὐ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ δεσμῶν, ἀλλ'ὁ Χριστὸς ὁ τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἡμῖν δεδωκώς. *In Epist. ad Heb.*, c. II, homil. IV, n. 6, *P. G.*, t. LXIII, col. 45. Ce passage, traduit en latin, a été inséré dans le *Corpus juris : Nemo contemnat vincula ecclesiastica : non enim homo est qui ligat, sed Christus qui nobis hanc potestatem dedit.* Décret de Gratien, causa XI, q. III, c. 31. Saint Augustin parle de même, et en termes encore plus énergiques : *De verbis apostoli*, serm. XCVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 887 : *Omnis christianus qui a sacerdotibus excommunicatur, Satanæ traditur. Quomodo? quia extra Ecclesiam diabolus est, sicut in Ecclesia Christus est; ac per hoc quasi diabolo traditur, qui ab ecclesiastica communione removetur. Unde illos quos tunc apostolus Satanæ esse traditos prædicat, excommunicatos a se esse demonstrat.* Décret de Gratien, causa XI, q. III, c. 32. Dans un autre endroit, le même saint ajoute : *Nihil sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum ejus. Si non est membrum ejus, non vegetatur spiritu ejus. Quisquis autem, inquit Apostolus*, Rom., VIII, 9, *spiritum Christi non habet, hic non est ejus. In Joa.*, tr. XXVII, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1618.

Saint Paul reconnaissait avoir cette puissance : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, concilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei... et in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam.* II Cor., X, 4-6. Au c. XIII, 1 sq., il annonce que si les coupables, déjà avertis plusieurs fois, ne se corrigent pas, il ne les épargnera point : *Ecce tertio venio ad vos... prædixi et prædico ut præsens, et nunc absens, iis qui ante peccaverunt, et cæteris omnibus, quoniam si venero iterum non parcam.* Par ces paroles, il répond au reproche que quelques esprits mal intentionnés lui avaient adressé, à savoir qu'il n'aurait pas le courage, quand il viendrait, d'être aussi sévère que, par ses lettres, il menaçait de l'être : *Ut autem non existimer tanquam terrere vos per epistolas, quoniam quidem epistolæ, inquiunt, graves sunt et fortes, præsentia autem corporis infirma et sermo contemptibilis, hoc cogitet qui hujusmodi est, quia quales sumus verbo per epistolas, absentes, tales et præsentes in facto.* II Cor., X, 9-11. Et il ajoute qu'il leur donne ce dernier avertissement, pour ne pas avoir à agir durement à leur égard, en vertu de la puissance qu'il a reçue de Dieu : *Ideo hæc absens scribo, ut non præsens durius agam, secundum potestatem quam Dominus dedit mihi.* II Cor., XIII, 10.

Que ce pouvoir fût vraiment coercitif, et pût s'exercer en infligeant des peines, saint Paul l'avait exprimé très clairement dans sa précédente lettre, car il le compare à la verge dont on se sert pour châtier les grands coupables : *Quid vultis? In virga veniam ad vos, an in charitate et spiritu mansuetudinis?* I Cor., IV, 21. Que saint Paul eût déjà la volonté très arrêtée d'user de cette puissance redoutable, il l'affirme très formellement : *Omnino auditur inter vos fornicatio, et talis fornicatio qualis nec inter gentes, ita ut uxorem patris sui aliquis habeat... Et vos inflati estis, et non magis luctum habuistis, ut tollatur de medio vestrum qui hoc opus fecit. Ego quidem, absens corpore, præsens autem spiritu, jam judicavi ut præsens eum qui sic operatus est : In nomine Domini nostri Jesu Christi, congregatis vobis et meo spiritu, cum virtute Domini nostri Jesu Christi,* TRADERE HUJUSMODI SATANÆ. I Cor., V, 1-5. Il explique en termes énergiques les motifs qui l'ont déterminé à prendre cette mesure terrible : *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Expurgate vetus fermentum.* I Cor., V, 6, 7. Je vous l'ai déjà écrit, je vous le répète encore, n'ayez aucun rapport avec ceux qui commettent de pareils forfaits... *Si is frater nominatur... cum hujusmodi nec cibum sumere. Auferte malum ex vobis ipsis.* I Cor., V, 9, 11, 13. La peine que saint Paul décrétait, était donc bien l'excommunication, en ce qu'elle a de plus absolu.

Dans d'autres circonstances, saint Paul usa de ce redoutable pouvoir. Plusieurs fois, il retrancha de la communion des fidèles les pécheurs obstinés : *Ex quibus est Hymenæus et Alexander,* QUOS TRADIDI SATANÆ, *ut discant non blasphemare.* I Tim., I, 20. De même, saint Pierre excommunia Simon le magicien, Act., VIII, 20-24, comme il est dit dans le 30e canon apostolique, où l'on se base sur l'exemple du prince des apôtres pour anathématiser ceux qui vendent ou achètent le spirituel à prix d'argent. Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. II, p. 138.

Fréquemment les saints Pères ont parlé de cette puissance que possède l'Église de porter des censures. Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 467 sq.; S. Augustin, *Retractat.*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. XXXII, col. 637; *De correptione et gratia*, c. XV, *P. L.*, t. XLIV, col. 944, etc. Les papes en ont usé très souvent à travers les siècles; et, si l'on voulait indiquer combien de fois les assemblées de prélats se sont servies de ce glaive spirituel, il faudrait raconter presque toute l'histoire de l'Église, et citer tous les conciles généraux ou provinciaux qui se sont tenus depuis dix-neuf cents ans. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. II, n. 1-18, disp. II, sect. I, n. 1-12, t. XXIII, p. 4-9, 12-16.

V. PAR QUI L'ÉGLISE EXERCE-T-ELLE SON POUVOIR DE PORTER DES CENSURES? — Elle l'exerce par les supérieurs ecclésiastiques dans les limites de leur juridiction *in foro externo et contentioso.*

De jure ordinario possèdent ce pouvoir :

1° Le pape et les conciles généraux pour l'Église universelle. Cf. Bellarmin, *Controv.*, 4 in-fol., Paris. 1613, *De Romano pontifice*, l. I, c. XV, t. I, col. 561, 562.

2° Les légats, dans le territoire de leur légation. Decretal., l. I, tit. XV, *De officio legati*, in 6°, c. II, *Legatos*. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, c. I, p. IV, n. 30, t. II, p. 293.

3° Les cardinaux, dans l'église de leur titre cardinalice.

Decretal., l. I, tit. XXXIII, *De majoritate et obedientia*, c. 11, *His quæ*.

4° Les archevêques dans leurs propres dioceses et dans ceux de leurs suffragants, mais, pour ceux-ci, seulement au temps de la visite canonique, ou lorsqu'une cause est déférée à leur tribunal. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 7, *Venerabilibus;* concile de Trente, sess. XXIV, *De reform.*, c. III; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, c. I, p. IV, n. 29, t. II, p. 293.

5° Les conciles provinciaux, pour toute leur province. Decretal., l. V, tit. I, *De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus*, c. 25, *Sicut olim;* concile de Trente, sess. XXIV, *De reform.*, c. II.

6° Les évêques dans leurs diocèses respectifs, dès qu'ils sont légitimement élus, et confirmés par le pape, même s'ils n'étaient pas encore consacrés. Decretal., l. I, tit. VI, *De electione et electi potestate*, c. 15, *Transmissum;* concile de Trente, sess. VI, *De reform.*, c. III; sess. XIV, *De reform.*, c. IV. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. II, sect. II, n. 6-7, p. 17 sq.; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. IV, n. 29, t. II, p. 293; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 10, t. VII, p. 150; Lacroix, *Theolog. moral.*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 23, t. II, p. 470.

7° Les vicaires généraux des évêques, car ils forment avec ceux-ci une même personne morale, et constituent le même tribunal. Decretal., l. II, tit. XV, *De appellationibus*, in 6°, c. 3, *Romana;* Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. I, q. I, p. II, n. 5, t. I, p. 339.

8° Les chapitres des églises cathédrales, *sede vacante*, et avant l'élection du vicaire capitulaire, qui ensuite est seul à posséder ce pouvoir. Decretal., l. I, tit. XXXIII, *De majoritate et obedientia*, c. 14, *Cum olim;* concile de Trente, sess. XXV, *De reform.*, c. XVI; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. IV, n. 32, t. II, p. 293.

9° Les généraux, provinciaux et supérieurs locaux des ordres religieux, suivant leurs statuts. Decretal., l. I, tit. XXXIII, *De majoritate et obedientia*, c. X, *Cum in ecclesiis*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. II, sect. II, n. 9, t. XXIII, p. 19; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, c. I, p. IV, n. 31-38, t. II, p. 293; Bonacina, *Theologia moralis, De censuris*, disp. I, q. I, p. II, n. 5, t. I, p. 340; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. III, n. 10, t. VII, p. 150.

Les curés ne peuvent pas *de jure ordinario* porter des censures, car, privés de juridiction *in foro externo et contentioso*, ils n'ont que les pouvoirs nécessaires pour la bonne administration de leur paroisse. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XVIII, q. III, a. 3; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. IV, n. 35, t. II, p. 294; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 10-20, t. V, p. 326.

Les laïques et les femmes ne le pourraient pas, même par délégation, à moins peut-être que cette délégation ne vînt du souverain pontife. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. II, sect. III, n. 12, t. XXIII, p. 24.

Ainsi les abbesses des monastères n'ont pas le droit, de leur propre autorité, de porter des censures. Elles peuvent simplement obtenir d'un supérieur ecclésiastique un décret imposant, sous peine de censure, l'obligation d'obéir à leurs ordres. C'est ce que proclama le pape Honorius III, en 1220, par une décrétale insérée ensuite dans le *Corpus juris canonici*, l. I, tit. XXXIII, *De majoritate et obedientia*, c. 12, *Dilecta*. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. V, n. 46-53, t. II, p. 296 sq.; Lacroix, *Theol. moral.*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 17, t. II, p. 469.

L'incapacité des laïques est seulement de *jure ecclesiastico*, de sorte que le pape pourrait déléguer un laïque, s'il le voulait. Cf. Salmanticenses, tr. X, c. I, p. V, n. 52, t. II, p. 297; Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. I, q. I, p. II, n. 3-6, t. I, p. 339-340.

Quant aux femmes, la question est controversée. Leur incapacité serait de droit divin, d'après les Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. I, p. V, n. 48, t. II, p. 296, et saint Alphonse, *Theol. moralis*, l. VII, c. I, dub. III, n. 12, t. VII, p. 151. Beaucoup d'autres auteurs pensent néanmoins que leur incapacité est seulement de droit ecclésiastique, et que, par suite, le souverain pontife, dans la plénitude de sa puissance, pourrait leur déléguer cette faculté. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. II, sect. III, n. 5-7, t. XXIII, p. 22; Layman, *Theolog. moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. III, n. 3, t. I, p. 89; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 19, t. II, p. 470; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 16, t. V, p. 326; de Lugo, *Responsa moralia*, l. VI, dub. VI, n. 9, t. VII, p. 235.

VI. Contre qui les censures peuvent-elles être portées? — Elles ne le peuvent que contre ceux qui, ayant reçu le baptême, et ayant l'usage de la raison, dépendent du supérieur qui inflige ces censures.

1° *Pour être sujet aux censures, il faut avoir reçu le baptême.* — L'Église, en effet, n'a pas de juridiction spirituelle et directe sur ceux qui ne sont pas baptisés. Elle ne les a pas engendrés à Jésus-Christ par le baptême; ils ne sont pas ses fils, et, ni ses lois, ni ses sentences ne sont pour eux, suivant l'axiome bien connu : *De iis qui foris sunt Ecclesia non judicat*. Saint Paul avait déjà énoncé cette proposition, I Cor., V, 12; et le concile de Trente l'a exprimée ainsi : *Cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam, per baptismi januam, fuerit ingressus*. Sess. XIV, c. II. Quant à ceux qui sont en dehors de l'Église, Dieu seul les jugera, suivant la parole de saint Paul : *Eos qui foris sunt, Deus judicabit*. I Cor., V, 13. D'ailleurs, comment les censures atteindraient-elles les infidèles, alors qu'elles ont pour sanction de priver des biens spirituels que les infidèles n'ont jamais possédés? Il est impossible d'enlever à quelqu'un ce qu'il n'a pas.

Mais si les infidèles échappent aux censures ecclésiastiques, il n'en est pas de même des hérétiques, des schismatiques et des apostats. Ceux-là ont reçu le baptême. Leur perversité ou leurs crimes ne doivent pas les soustraire à la légitime autorité de l'Église : elle a donc toujours le droit de leur imposer ses lois, et de décréter contre eux, s'ils s'obstinent dans le mal, les peines canoniques qu'elle juge convenables. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. I, n. 23-26, t. XXIII, p. 155 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum univers.*, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 37, t. V, p. 328.

2° *Pour être sujet aux censures, il faut, en outre, avoir l'usage de la raison.* — Les censures, en effet, étant des peines médicinales, supposent non seulement une faute commise, mais aussi la contumace, c'est-à-dire le mépris persévérant de la loi et l'obstination dans la désobéissance. Or, soit pour la faute, soit pour la contumace, l'usage de la raison est indispensable. Dans sa maternelle bonté, l'Église exige même davantage. Les enfants qui ont dépassé l'âge de raison, mais ne sont pas encore arrivés à la puberté, sont, à cause de la légèreté inhérente à leur âge, l'objet d'une indulgence toute particulière de sa part. Elle ne veut pas qu'ils encourent les censures portées par des lois générales, à moins que, vu la gravité des cas, il ne soit fait d'eux une mention spéciale. Deux cas seulement de ce genre ont été visés par le droit commun : l'entrée dans un monastère de religieuses cloîtrées, et des violences exercées contre les clercs. Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 60, *Pueris;* concile de Trente, sess. XXV, *De reform.*, c. V. Cf. Suarez, *De*

censuris, disp. V, sect. I, n. 19; disp. XXXVI, sect. II, n. 7, t. XXIII, p. 154; t. XXIII *b*, p. 256; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 167, t. II, p. 319; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 38, t. V, p. 328; Lacroix, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 42, t. II, p. 471; Bonacina, *Theolog. moral.*, *De censuris.*, disp. I, q. I, p. IV, n. 9, t. I, p. 344; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 14, t. VII, p. 154.

3° *Pour être sujet aux censures, il faut, de plus, dépendre du supérieur qui inflige ces censures.* — Ainsi, par exemple, un évêque n'a pas le droit d'en porter contre quelqu'un qui ne serait pas son diocésain. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 5, *Romana*. Cf. Salmanticenses, tr. X, c. I, p. XIII, n. 160, t. II, p. 318; Layman, *Theolog. moral.*, l. I, tr. V, part. I, c. IV, n, 5-8, t. I, p. 89-91; de Lugo, *Responsa moral.*, l. VI, dub. XXII, t. VII, p. 254. Un évêque ne pourrait pas davantage censurer les religieux exempts, excepté dans les cas pour lesquels le concile de Trente les a soumis à sa juridiction et dans lesquels il agit comme délégué du siège apostolique. Concile de Trente, sess. IV, decret. *De edit. et usu sacror. libror.*; sess. V, *De reform.*, c. I, II; sess. VI, *De reform.*, c. III; sess. VII, *De reform.*, c. XIV; sess. XXI, *De reform.*, c. IX, § *Indulgentias*; sess. XXIII, *De reform.*, c. XV; sess. XXV, *De regularibus*, c. III-V, IX, XII-XIV, XVI, XXII. Le droit ancien avait accordé à certains ordres religieux ce privilège particulier que leurs membres, même quand ils seraient susceptibles d'être punis par l'évêque du lieu, ne pourraient l'être par des censures. L. V, tit. VII, *De privilegiis*, in 6°, c. 1, *Volentes*. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. XVI, n. 5, t. I, p. 291; Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. I, c. X, t. XVI, p. 53-50; Lacroix, l. VII, c. I, dub. III, n. 30, t. II, p. 470; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. univers.*, l. III, tit. XXXV, § 3, n. 61-62, t. III, p. 382; l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*, § 7, n. 252-255, t. V, p. 264 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., v° *Regulares*, a. 2, n. 1-143, t. VII, p. 526-549; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. III, n. 26; c. II, dub. IV, a. 3, n. 241-243, t. VII, p. 159, 314-318; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 46-104, t. VII, p. 20-52.

4° *Les évêques et les cardinaux*, à moins qu'ils ne soient spécialement mentionnés, n'encourent ni les suspenses, ni les interdits, portés par le droit commun. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 4, *Quia periculosum*. Ce privilège ne s'étend pas à l'exemption de l'excommunication, car le texte du *Corpus juris* sur lequel cette doctrine est fondée ne parle que de la suspense et de l'interdit. Or, suivant une règle de droit qui trouve ici son application, *quæ jure communi exorbitant, ne quaquam ad consequentiam sunt trahenda. Regula juris 28*, in 6°; cf. Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. I, n. 30, t. XXIII, p. 157; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 160, t. II, p. 318; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 19, t. V, p. 310; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 15, t. VII, p. 154.

5° *Les empereurs, les rois et les reines*, en vertu d'un privilège que la coutume a introduit et que le temps a consacré, ne peuvent être censurés par les simples évêques, quoiqu'ils leur soient néanmoins réellement soumis *in spiritualibus*. On s'habitua insensiblement à considérer la sentence d'excommunication ou d'interdit lancée contre les souverains, comme une de ces causes majeures, qui sont, vu leur gravité, réservées au pape. Cela n'empêche pas cependant que les souverains n'encourent, eux aussi, les censures *latæ sententiæ* fixées par le droit commun. Cf. Schmalzgrueber, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 40, t. V, p. 328; Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 160, t. II, p. 318; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. III, n. 16, t. VII, p. 155.

6° *Les communautés, collèges et chapitres*, en tant qu'ils constituent un corps moral, ne sauraient être excommuniés, et ce n'est que pris individuellement que leurs membres sont susceptibles de cette peine. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 5, *Romana*, § *In universitatem*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXII, a. 5, ad 2um; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 3, n. 88-94, t. V, p. 315 sq.; Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. I, n. 29 sq., t. XXIII, p. 157; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 169, t. II, p. 320. Mais la suspense et l'interdit, au contraire, peuvent être infligés à ces colléges et chapitres, même considérés dans leur ensemble, comme formant un tout. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 17, *Si civitas*. Un chapitre de chanoines, par exemple, déclaré suspens, n'aurait plus dès lors qualité pour accomplir un acte capitulaire quelconque, comme d'élire les dignitaires, de célébrer l'office en chœur, etc. On comprend par là que même les membres du chapitre personnellement innocents, doivent s'abstenir de tout acte de ce genre, qu'ils ne peuvent faire, dans les circonstances normales, qu'en vertu d'un privilège ou d'une faculté qui leur vient du corps moral auquel ils appartiennent et dont ils font partie. Si le corps moral perd ses privilèges, les membres en sont nécessairement privés, car le corps moral ne peut plus communiquer à ses membres, ce qui lui est à lui-même enlevé. Dans cet état de choses, il n'y a évidemment aucune injustice de la part du législateur ou du supérieur. La jouissance des autres biens spirituels auxquels les membres innocents ont droit, comme individus, leur est conservée. Rien ne les empêche donc de célébrer encore la messe en particulier, d'assister à l'office dans une autre église, où ils ne figurent pas comme titulaires. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § I, n. 44-47, t. V, p. 329.

7° *Une même personne peut-elle être en même temps sous le coup de plusieurs censures?* — Assurément, si elle a commis plusieurs péchés spécifiquement ou numériquement distincts, auxquels sont attachées autant de censures spécifiquement et numériquement différentes. Ainsi, un homme déjà excommunié, peut, pour d'autres fautes, être en outre interdit, et, s'il est prêtre, suspens. Mais peut-il encourir plusieurs fois la même censure, c'est-à-dire plusieurs fois l'excommunication, plusieurs fois la suspense ou l'interdit? A première vue, la réponse paraît devoir être négative, car comment priver de nouveau quelqu'un de ce qui lui a été déjà enlevé? Cependant, si l'on réfléchit que la censure est plutôt la cause de la privation que la privation elle-même, on voit sans peine que le pécheur peut être privé des mêmes biens spirituels pour des motifs différents, dont chacun, pris à part, serait suffisant pour justifier pleinement cette privation. Cette conclusion ressort de divers passages du droit, entre autres, Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 27, *Cum pro causa*; Clementin., l. V, tit. X, *De sententia excommunicationis*, c. 2, *Gravis*. On y lit que si quelqu'un est lié par deux excommunications, il doit, en demandant l'absolution, faire connaître les deux fautes qui ont motivé cette double excommunication; sinon, il n'est absous que de l'excommunication correspondante à la faute avouée. Les censures se multiplient donc, dans la même espèce, en proportion des fautes commises et en punition desquelles le supérieur les a décrétées. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXII, a. 5, ad 2um; Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. II-III, t. XXIII, p. 157-165; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic.*

univers., l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 51-54, t. V, p. 329; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, c. I, p. XIV, n. 172-185, t. II, p. 320-323; Bonacina, *Theolog. moral., De censuris*, disp. I, q. I, p. V, n. 1-15, t. I, p. 346 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 28, t. VII, p. 160; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, c. I, dub. III, n. 106-117, t. VII, p. 53-58.

VII. DES PEINES ÉDICTÉES PAR LE DROIT CONTRE LES VIOLATEURS DES CENSURES. — Les censures imposent à ceux qui en sont frappés l'obligation grave, en conscience, de s'abstenir des actes qu'elles défendent. On ne peut les violer sans pécher mortellement, et sans s'exposer, en outre, à des peines très graves, fixées par le droit ecclésiastique. Ces peines sont de deux espèces : *latæ sententiæ* et *ferendæ sententiæ*.

1° *Peine* LATÆ SENTENTIÆ *contre les violateurs des censures.* — Cette peine est l'*irrégularité*, c'est-à-dire un empêchement canonique d'être promu aux ordres, ou de les exercer, si on les a déjà reçus. Voir IRRÉGULARITÉ. Elle est encourue *ipso facto*, au for de la conscience, sans qu'il soit besoin d'une sentence déclaratoire, et toutes les fois que la violation, même secrète et occulte, de la censure, se fait par un acte de puissance d'ordre. Cette doctrine ressort clairement de divers textes de droit : Décret de Gratien, part. II, causa XI, q. III, can. 6, *Si quis episcopus;* Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante*, c. 9, *Apostolicæ;* l. II, tit. XIV, *De sententia et re judicata*, in 6°, c. 1, *Cum æterni;* l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti*, in 6°, c. 1, *Cum medicinalis;* c. 20, *Is cui.* Ainsi, encourent l'irrégularité ceux qui, étant excommuniés, suspens ou interdits, administrent les sacrements, disent la messe, ou servent solennellement à l'autel, comme par exemple un diacre qui chanterait l'évangile avec l'étole, ou un sous-diacre qui lirait à haute voix l'épître en ayant le manipule; ceux qui donnent une des bénédictions solennelles réservées au prêtre ou à l'évêque; tous ceux, enfin, qui accomplissent une fonction ecclésiastique, exigeant, de la part de celui qui la fait, la réception préalable de l'un des ordres majeurs.

Par contre, n'encourent pas l'irrégularité : 1. Ceux qui exercent même solennellement les ordres mineurs. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. VIII, p. VI, n. 66, t. II, p. 458; Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. VII, q. III, p. V, n. 1, t. I, p. 478; Layman, *Theolog. moralis*, l. I, tr. V, part. V, c. III, n. 4, t. I, p. 129. — 2. Ceux qui exercent les ordres majeurs, mais sans solennité, comme, par exemple, un diacre qui servirait à l'autel sans l'étole, ou un sous-diacre sans le manipule, puisque les actes de ce genre peuvent être accomplis par de simples chantres. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. VIII, p. VI, n. 68, t. II, p. 458. — 3. Ceux qui font seulement des actes de juridiction, comme, par exemple, assister à un mariage en qualité de curé, sans néanmoins donner la bénédiction nuptiale; prêcher la parole divine; accorder une dispense ou des indulgences; approuver les confesseurs; édicter des lois; ou même absoudre des censures, mais seulement au for extérieur. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XI, sect. III, n. 11-26; disp. XII, sect. II, n. 4, t. XXIII, p. 306, 325; disp. XLII, sect. V, n. 1-10, t. XXIII *b*, p. 403-407; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. VIII, p. VI, n. 69, t. II, p. 458; Layman, *Theolog. moral.*, l. I, tr. V, part. V, c. III, n. 4, t. I, p. 122; S. Alphonse, l. VII, *De censuris*, c. V, dub. IV, n. 358, t. VII, p. 409.

Si un clerc censuré reçoit les saints ordres, il n'est pas pour cela irrégulier, mais suspens *ipso facto* de l'exercice de l'ordre reçu dans ces conditions; car ce qui est défendu sous peine d'irrégularité par les canons, ce n'est pas précisément la réception des ordres, mais leur exercice. Or, les lois pénales doivent être interprétées strictement. Decretal., l. V, tit. XXX, *De eo qui furtive ordines suscepit*, c. 1, *Veniens.* Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XLII, sect. III, t. XXIII *b*, p. 395-403. Cependant, si l'ordre reçu était celui de la prêtrise, probablement l'irrégularité serait encourue, attendu que le prêtre qui vient de recevoir l'ordination, est obligé de célébrer en même temps que l'évêque. Certains auteurs néanmoins pensent que, même dans ce cas, il n'y aurait pas d'irrégularité, car l'exercice du sacerdoce récemment reçu paraît ici être plutôt une cérémonie constituant un tout moral avec l'ordination elle-même; mais, quoi qu'il en soit de cette controverse, il y aurait certainement faute grave. Cf. Suarez, *De censuris et irregularitatibus*, disp. XLII, sect. III, n. 2, t. XXIII *b*, p. 390; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XII, c. III, n. 6-7, t. II, p. 81; Layman, *Theolog. moralis*, l. I, tr. V, part. V, c. III, n. 5, t. I, p. 129; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. V, c. II, dub. II, n. 799, t. VI, p. 318 sq.

Si la censure qui est violée n'est que l'*excommunication mineure*, voir EXCOMMUNICATION, le coupable, quoiqu'il ait commis une faute, n'est pas pour cela irrégulier. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante*, c. 10, *Si celebret.* Cf. Suarez, *De censuris et irregularitatibus*, disp. XXIV, sect. II, n. 3-12, t. XXIII, p. 665-667; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. VIII, p. VI, n. 66, t. II, p. 458.

2° *Peines* FERENDÆ SENTENTIÆ *contre les violateurs des censures.* — Après avoir contracté l'irrégularité en violant par un acte de puissance d'ordre les censures encourues par lui, si un clerc, sans tenir compte de nouveaux avertissements, persévère dans sa désobéissance, et continue à exercer son ministère, malgré la défense qui lui en est faite, il s'expose à voir décréter contre lui la peine de la déposition. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante*, c. 3, *Clerici;* c. 4, *Latores;* c. 5, *Illud Dominus;* c. 6, *Fraternitati.* Voir DÉPOSITION. Cette peine est *ferendæ sententiæ :* mais le juge peut l'infliger après une simple citation invitant le délinquant à s'expliquer.

Pour le cas, où, vu l'obstination du coupable dans le mal, cette peine de la déposition ne suffirait pas, le droit canon en prévoit d'autres, comme l'exil, la prison, etc. En outre, le pécheur incorrigible peut être abandonné par l'Église et livré au bras séculier. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante*, c. 2, *Si quis presbyter;* c. 7, *Postulastis*, § *Quæsivistis.*

Les peines précédentes, soit *latæ*, soit *ferendæ sententiæ*, ne sont encourues que si la violation de la censure est consommée avec toutes les conditions d'advertance, de volonté et de liberté nécessaires pour qu'une faute soit mortelle. Si la violation était purement matérielle, elle ne serait pas coupable, et n'entraînerait aucune peine canonique. De même, si la faute était simplement vénielle. Donc, ainsi que nous l'avons déjà remarqué pour les censures elles-mêmes, tout ce qui, dans la violation de la censure, atténue la faute, comme l'ignorance, l'inadvertance, la crainte, etc., excuse des peines attachées à cette violation. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato... ministrante*, c. 9, *Apostolicæ.* Dans ce chapitre du *Corpus juris canonici*, on trouve ces paroles adressées par le pape Grégoire IX aux chanoines de Prague, en 1232 : *Verum quia tempore suspensionis, ignari celebrastis divina, vos reddit ignorantia probabilis excusatos. Cæterum, si forte ignorantia crassa et supina, aut erronea fuerit, propter quod dispensationis gratia egeatis*, etc.

L'ignorance excuse donc, pourvu qu'elle ne soit ni *crassa*, ni *supina*, car alors il faut une dispense. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. VIII, p. VI, n. 70, t. II, p. 459.

Dans le doute de l'existence d'une censure, la violation probablement n'entraînerait pas l'irrégularité, et l'absolution ne serait nécessaire ou conseillée que simplement *ad cautelam*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XI, sect. III, n. 7-10, t. XXIII, p. 305 sq. Le cas différerait si le doute portait spécialement sur la validité d'une censure certainement infligée par une sentence condamnatoire. On devrait alors l'observer, sous peine d'irrégularité, car, suivant des axiomes bien connus : dans le doute *standum est pro valore actus;* et *præsumptio stat pro superiore*. Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 40, *Per tuas;* Clementin., l. II, tit. XI, *De sententia et re judicata*, c. 2, § *Igitur*. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., v° *Irregularitas*, a. 1, n. 37, t. V, p. 97; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXVII, n. 37, t. V, p. 232. Même si on avait interjeté appel de la sentence, la censure devrait être observée, sous peine d'irrégularité, car cet appel n'a pas un effet *suspensif*, mais seulement *dévolutif*. Decretal., l. II, tit. XXVII, *De sententia et re judicata*, c. 40, *Præterea;* c. LIII, *Pastoralis;* Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. II, tit. XXVIII, *De appellationibus, recusationibus et relationibus*, § 8, n. 109-110, t. II, p. 289; l. V, tit. XXVII, n. 13, t. V, p. 231.

En cas de nécessité, par exemple si un moribond le lui demandait, un prêtre censuré pourrait administrer les sacrements sans devenir irrégulier. Concile de Trente, sess. XIV, *De reform.*, c. VII. Il le pourrait encore, pour éviter le scandale des fidèles, ou sa propre diffamation, pourvu toutefois que la censure fût occulte et secrète. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXVII, n. 12, t. V, p. 259.

Enfin, au même titre que les censures, les irrégularités se multiplient dans le même individu, en raison du nombre de fautes commises et du nombre de censures violées. Cf. Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. VII, q. III, p. V, n. 10, t. I, p. 479.

VIII. De l'absolution des censures. — 1° *Principes généraux*. — Une censure ne disparaît pas d'elle-même par l'amendement, ou la conversion du coupable, ni même par la mort de celui que l'a portée. Elle ne cesse que par une sentence d'absolution. Cela ressort d'un texte du *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 20, *Cum desideres*, et d'une déclaration officielle du pape Alexandre VII, qui, le 18 mars 1666, a condamné cette proposition (la 44e de la série) : *Quoad forum conscientiæ, reo correcto, ejusque contumacia cessante, cessant censuræ*. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 108-110, t. V, p. 335; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 240-241, t. V, p. 330.

Quand les censures sont *ab homine* et *per sententiam particularem*, elles peuvent être enlevées seulement : 1. par celui qui les a portées; 2. par son successeur; 3. par son supérieur, pourvu qu'il ait sur lui juridiction pleine et entière. Un archevêque, par exemple, par défaut de juridiction sur ses suffragants, ne peut absoudre des censures qu'ils ont portées eux-mêmes, excepté dans le temps de la visite canonique, et si la cause est déférée à son tribunal. Decretal., l. II, tit. XXVI, *De præscriptionibus*, c. 16, *Cum ex officiis;* l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 5, *Romana;* c. 6, *Venerabilibus;* 4. par celui qui est légitimement délégué.

Les censures *ab homine* et *per sententiam generalem*, si elles ne sont pas réservées, peuvent être enlevées par tout confesseur qui a le pouvoir d'absoudre des péchés mortels. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. IV, n. 51, t. II, p. 337; Layman, *Theolog. moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. VII, n. 3, t. I, p. 96; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. V, n. 128, t. II, p. 479; Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. I, q. III, p. II, n. 6, t. I, p. 363; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 72, t. VII, p. 190.

Les censures *a jure* et *latæ sententiæ*, établies par le souverain pontife et concernant l'Église entière, sont divisées en diverses classes, suivant le plus ou moins de facilité accordée pour leur absolution.

1. Les censures *nemini reservatæ*, dont tout confesseur peut absoudre au for de la conscience, et tout évêque au for extérieur, quand elles sortent du for de la conscience. Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 29, *Nuper*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. III, n. 2, t. XXIII, n. 203; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. IV, n. 42, t. II, p. 336.

2. Les censures *ordinario reservatæ*, dont les simples confesseurs ne peuvent absoudre, à moins qu'ils n'en aient reçu le pouvoir de leur ordinaire.

3. Les censures *Romano pontifici ordinario modo reservatæ*, dont les évêques ne peuvent absoudre, pour le for de la conscience, que si elles sont occultes, privilège qui leur a été octroyé par le concile de Trente, sess. XXIV, *De reform.*, c. VI, *Liceat*, et qui leur a été renouvelé par Pie IX, dans sa célèbre constitution *Apostolicæ sedis*, du 12 octobre 1869. Voir aussi S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 74-84, t. VII, p. 191-198.

4. Les censures *Romano pontifici speciali modo reservatæ*, dont le concile de Trente n'a pas donné aux évêques le pouvoir d'absoudre, et qui ne sont pas comprises non plus dans les pouvoirs généraux concédés par privilège aux évêques d'absoudre des cas réservés au saint-siège, à moins qu'il n'en soit fait mention spéciale dans les feuilles de concession.

5. Dans la classe précédente, il y a quelques cas, peu nombreux d'ailleurs, qui doivent être considérés comme réservés au souverain pontife *specialissimo modo*. Auparavant, c'étaient les cas d'hérésie et d'apostasie. De nos jours encore, même après la bulle *Apostolicæ sedis*, il est d'usage d'accorder des pouvoirs spéciaux et distincts pour absoudre de ces deux cas, même à ceux qui ont déjà la faculté d'absoudre des cas réservés *speciali modo*. Cf. Rohling, *Medulla theologiæ moralis*, in-8°, Saint-Louis, 1875, *Facultates episcopis Americæ dari solitæ*, form. II, n. 15, 16. En outre, doit être considérée comme réservée *specialissimo modo*, la 10e censure de la 1re série de la bulle *Apostolicæ sedis*, portée contre *Absolventes complicem in peccato turpi*. Le pouvoir d'en absoudre n'est jamais donné, même dans les facultés, si larges pourtant, concédées en temps de jubilé. Un décret de la S. C. du Saint-Office, du 27 juin 1866, a déclaré qu'il ne faut jamais le supposer compris parmi les pouvoirs donnés en général aux évêques. Dans les pays de missions, quand, à cause de l'éloignement et des difficultés de communication, le saint-siège accorde ce pouvoir aux préfets et vicaires apostoliques, c'est toujours pour un nombre de cas limités, et il fixe bien à quelles conditions l'absolution peut être prononcée.

En cas d'extrême nécessité, c'est-à-dire quand il y a péril de mort prochaine, tout confesseur, n'eût-il aucun privilège, peut absoudre de toutes les censures réservées, quel que soit le mode de la réserve. Cette autorisation, qui se trouvait déjà exprimée dans divers passages du droit ancien, par exemple : Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 22, *Eos qui*, a fait l'objet d'une déclaration spéciale et très formelle du concile de Trente, sess. XIV, *De pæniten-*

tia, c. VII. Toutefois, si le malade revient à la santé, il doit, sous peine de retomber dans les mêmes censures, se présenter devant le supérieur légitime, pour en recevoir la monition et la pénitence, du moins s'il s'agit de censures *speciali modo* réservées. Décret du Saint-Office du 17 juin 1891. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 218, t. VII, p. 105.

2° *Ancienne pratique de l'Église pour l'absolution des censures réservées.* — Les constitutions pontificales ont toujours défendu, sous des peines très graves, aux confesseurs non munis de pouvoirs spéciaux, d'absoudre des censures réservées, en dehors du cas d'extrême nécessité. Cependant, pour les pénitents qui ne pouvaient réellement pas se présenter au supérieur légitime, ou à son délégué, le droit ancien avait mitigé cette rigueur. Le sentiment commun fut, pendant très longtemps, que leur confesseur pouvait les absoudre, vu leur impossibilité de se rendre personnellement à Rome. Cette doctrine était fondée sur divers passages du *Corpus juris canonici*. Ces textes sont trop importants, pour que nous n'en rapportions pas ici quelques-uns.

Ce fut d'abord une déclaration officielle du pape Clément III, en 1190 : *Consultationi tuæ duximus respondendum, quod mulieres, senes, et valetudinarii, seu membrorum destitutionibus impediti, licet ad apostolicam sedem non veniant, ab episcopis valeant fidelium communioni restitui. Alios autem sive pauperes, sive divites, sedi apostolicæ, vel legato ejus, necesse est præsentari.* Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. 13, *Ea noscitur*.

Une vingtaine d'années plus tard, en 1212, le pape Innocent III fut encore plus explicite. Il admit l'excuse et l'impossibilité de se présenter, non seulement pour les femmes, les vieillards, les malades et les infirmes, mais encore pour tous ceux qui invoqueraient une cause juste, comme, par exemple, la pauvreté que Clément III n'avait pas acceptée : *Verum, si difficile sit, EX ALIQUA JUSTA CAUSA, quod ad ipsum excommunicatorem absolvendus accedat, concedimus indulgendo, ut a suo absolvatur episcopo, vel proprio sacerdote.* Decretal., l. V, tit. XXXIX, c. 29, *Nuper a nobis*. En 1298, le pape Boniface VIII revint sur le même sujet, et donna à tout confesseur le pouvoir de relever de leurs censures ceux qui, *propter impedimentum legitimum*, ne pouvaient se présenter devant le pape, ou devant son délégué. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. 22, *Eos qui*.

De ces textes du droit et de quelques autres semblables les théologiens avaient tiré les conclusions suivantes : 1. Ceux qui, pour un empêchement légitime, sont dans l'impossibilité de se présenter personnellement au souverain pontife, soit parce qu'ils ne sont pas libres d'entreprendre ce voyage : comme les enfants, les femmes, les prisonniers, les religieux; soit parce qu'ils n'en ont ni les moyens pécuniaires, ni les forces physiques : comme les malades, les pauvres, les infirmes, etc., peuvent être absous par leur évêque, que la censure soit occulte ou publique; qu'elle soit réservée *modo ordinario* ou *modo speciali*. Cette doctrine était formulée dans l'axiome que l'on citait dans les cas de ce genre : *Casus papalis, superveniente impedimento adeundi papam, fit episcopalis.* — 2. Ceux qui étaient dans l'impossibilité de se présenter même à leur évêque, pouvaient être absous par leur confesseur ordinaire. — 3. Si cependant l'affaire tombait dans le domaine du for externe, et qu'il n'y eût pas urgence, on devait écrire à l'évêque. Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 84-93, t. VII, p. 198-209.

3° *Pratique actuelle de l'Église pour l'absolution des censures réservées.* — De nos jours, vu la facilité des relations et les grandes améliorations introduites dans les services publics des postes, la cour romaine s'est totalement écartée de l'ancienne pratique, et en a même, à diverses reprises, condamné formellement l'usage. Voir le décret du Saint-Office du 23 juin 1886, complété par d'autres décrets de la même Congrégation, à la date du 30 mars 1892, du 2 avril de la même année et du 16 juin 1897.

Ces nombreux décrets, fixant la nouvelle jurisprudence en ces matières, se résument en deux propositions : 1. Si le pénitent, pour obtenir l'absolution des censures réservées qu'il a encourues, est dans l'impossibilité de se rendre à Rome, il n'est pas, pour ce motif, autorisé à la recevoir de son confesseur. — 2. Dans les cas vraiment urgents, pour lesquels l'absolution ne saurait être différée sans danger grave de scandale ou de diffamation, *super quo*, dit le décret du 23 juin 1886, *confessariorum conscientia oneratur;* ou encore, dans le cas, où sans qu'il y eût danger de scandale ou de diffamation, il serait trop dur pour le pénitent de rester sans l'absolution de ses péchés mortels, durant tout le temps nécessaire pour que son confesseur, l'ayant demandé, ait obtenu de Rome le pouvoir de l'absoudre; alors, l'absolution peut être donnée par le confesseur *injunctis de jure injungendis*, avec la clause que le pénitent retombera dans les mêmes censures, si, *infra mensem*, il n'a pas écrit au saint-siège, ou ne lui a fait écrire par son confesseur, pour avouer sa faute et en recevoir la pénitence canonique. L'obligation imposée par cette clause est grave, comme celle d'accepter la pénitence qui sera infligée par le grand pénitencier. Il ne suffirait pas d'écrire à l'évêque, ou à son vicaire général, si l'évêque n'a pas reçu par privilège le pouvoir d'absoudre de ces cas réservés. Décret du Saint-Office, du 19 octobre 1900. Cf. *Analecta eccles.*, t. IX, p. 54; *Nouvelle revue théologique*, t. XXIV, p. 159, 166; Palmieri, *Opus theologic. morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 218; c. II, n. 443, t. VII, p. 106, 244 sq.

Il est un cas cependant où le recours au saint-siège n'est pas nécessaire, c'est lorsque ni le pénitent, ni le confesseur ne peuvent écrire à la S. Pénitencerie, et qu'il est trop dur pour le pénitent de s'adresser à un autre confesseur, afin de lui faire un nouvel aveu de ses fautes. Il est permis alors au premier confesseur de donner l'absolution sans imposer l'obligation de recourir au saint-siège. Cette faveur néanmoins ne s'applique jamais au cas de *attentatæ absolutionis complicis*. Elle n'a pas lieu non plus, s'il y a simplement impossibilité pour le pénitent de revoir son confesseur, s'il peut écrire lui-même à Rome, ou si, par une lettre de son confesseur, il peut apprendre ce que la S. Pénitencerie a statué sur son compte. Décrets du Saint-Office, du 9 novembre 1898 et du 7 juin 1899. Cf. *Analecta eccles.*, t. VII, p. 6, 339. Pour que cette impossibilité existe, il suffit, quoique le confesseur puisse écrire au saint-siège, que le pénitent ne puisse écrire au confesseur qui l'a absous; qu'il ne puisse, en outre, se représenter devant lui; et qu'il lui répugne trop de s'adresser à un autre. Décrets du Saint-Office du 5 septembre 1900. Cf. *Analecta eccles.*, t. VIII, p. 489; card. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, *De pœnis et censuris*, tit. II, c. I, a. 3, n. 349, t. I, p. 335 sq.

Ces nouveaux décrets promulgués pour l'absolution des censures réservées au souverain pontife, paraissent n'avoir rien changé pour les censures épiscopales. Il est difficile, en effet, de supposer que quelqu'un soit dans l'impossibilité perpétuelle de recourir à son évêque, même par lettre, de sorte que l'absolution des censures réservées à l'évêque, soit pour ce motif dévolue aux simples confesseurs. Un évêque, d'ailleurs, peut très bien décréter que, pour les cas qui lui sont réservés, les pénitents qui se trouvent dans l'impossibilité de venir en sa présence, lui écrivent, ou lui fassent écrire par leur confesseur. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 10e édit., 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part II,

l. II, tr. I, *De censuris*, sect. I, c. I, § 4, n. 880, t. II, p. 632; card. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, tit. II, c. I, a. 3, n. 349, note 40, t. I, p. 336.

4° *Manière d'absoudre des censures.* — La manière d'absoudre des censures *in foro externo* est indiquée dans le rituel romain : *De absolutione ab excommunicatione in foro exteriori; De modo absolvendi a suspensione, vel ab interdicto, extra vel intra sacramentalem confessionem.* Elle est renouvelée d'une prescription du pape Innocent III, faite en 1212, et insérée dans le *Corpus juris.* Decretal., l. V, tit. XXXIX, c. 28, *A nobis.* Cf. Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. III, *De censuris*, disp. I, q. III, p. XI, n. 5, t. I, p. 375; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 267, t. V, p. 332 sq.

L'usage des sacrements étant rigoureusement interdit aux excommuniés, l'absolution de l'excommunication doit toujours précéder l'absolution des péchés. Quand il n'est pas démontré que le pénitent est lié par quelque excommunication, l'absolution des censures doit toujours cependant être donnée *ad cautelam*, comme il est prescrit par le rituel pour le sacrement de pénitence, afin d'écarter du pénitent tout empêchement, s'il en existait, de recevoir la grâce du sacrement. C'est pour cela que tout confesseur, avant de prononcer les paroles de la forme sacramentelle : *Ego te absolvo a peccatis tuis*, etc., doit dire la formule : *Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego, auctoritate ipsius, te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti, in quantum possum et tu indiges.*

Pour l'absolution des censures *in foro interno*, il suffit de cette formule ordinaire prescrite par le rituel avant toute absolution sacramentelle. Bien plus, pour la validité de cette absolution, aucune parole n'est requise; il suffit de manifester, de quelque façon que ce soit, la volonté d'absoudre. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti*, § I, n. 98, t. V, p. 334. C'est pourquoi on peut absoudre par lettre, malgré la distance, à moins que la faculté d'absoudre ne soit donnée que pour le tribunal de la pénitence, comme cela arrive dans les jubilés. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. IX, n. 2, 5, 6, t. XXIII, p. 245 sq.; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. II, n. 14-16, t. II, p. 231; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 267, t. V, p. 332; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. VI, n. 116-118, t. VII, p. 221 sq.

Puisque, pour l'absolution des censures, un simple signe de volonté suffit, à plus forte raison, dit Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. II, tr. I, *De censuris*, sect. I, c. I, § 4, n. 876, t. II, p. 629, l'absolution par téléphone serait valide pour les censures, quoiqu'elle ne le fût pas pour les péchés, suivant une décision de la S. Pénitencerie du 1er juillet 1884.

Quoique les péchés mortels, au tribunal de la pénitence, ne puissent être remis l'un sans l'autre, il n'en est pas ainsi des censures, dont l'absolution ne confère pas la grâce sanctifiante. Les censures, en effet, sont comme des chaînes dont l'une peut être brisée ou délicée sans que les autres le soient. Cf. Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. III, *De censuris*, disp. I, q. II, p. VI, n. 1-6, t. I, p. 370 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. VI, n. 118, t. VII, p. 222; Palmieri, *Opus theologic. morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. VI, n. 262, t. VII, p. 132.

Enfin, il est absolument défendu d'absoudre des censures encourues un pécheur public, tant qu'il n'a pas réparé publiquement le scandale, ou les fautes qui ont motivé les censures dont il est frappé. Décret de la S. Pénitencerie du 5 juillet 1857. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 269, t. V, p. 333; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 101, t. V, p. 334; Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. V, n. 11, t. XXIII, p. 228; Layman, *Theolog. moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. VII, n. 7, t. I, p. 97; Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. III, *De censuris*, disp. I, q. III, p. IX, n. 1-10; p. XI, t. I, p. 373-375.

La vaste matière des censures ecclésiastiques et toutes les questions qui s'y rattachent ont été traitées par un grand nombre d'auteurs, théologiens et canonistes. Nous indiquerons ici seulement les plus importants, parmi les anciens et les modernes.

Suarez, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, *De censuris in communi*, disp. I-VIII, t. XXIII, p. 1-250; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tit. X, *De censuris*, c. I-II, t. II, p. 288-346; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, 5 in-fol., Venise, 1738, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti*, § 1, *De censuris in genere*, n. 1-111, t. V, p. 324-335; Reiffenstuel, *Jus canonic. universum*, 6 in-fol., Venise, 1760-1776, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 1-46; § 8, n. 226-270, t. V, p. 309-311, 329-333; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium libros*, 2 in-fol., Venise, 1758, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 2-15, t. I, p. 662-666; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Censura*, t. II, p. 256-264; Bonacina, *Theologia moralis*, 3 in-fol., Venise, 1710, tr. III, *De censuris*, disp. I, *De censuris in communi*, t. I, p. 337-375; Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. V, *De ecclesiasticis censuris*, part. I, *De censuris in communi*, t. I, p. 87-97; Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VII, *De censuris ecclesiasticis*, c. I, *De censuris in genere*, t. II, p. 468-482; S. Alphonse, *Theologia moralis*, 9 in-8°, Malines, 1829, l. VII, *De censuris ecclesiasticis*, c. I, *De censuris in genere*, n. 1-132, t. VII, p. 144-229; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel, et des Congrégations romaines*, in-8°, Paris, 1860, part. Ire, sect. IV, *Des censures en général*, c. I-XVI, p. 171-249; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, 2 in-8°, Lyon, 1888, part. II, sect. III, tr. II, *De censuris in genere*, t. I, p. 805-828; Kober, *Der Kirchenbann*, Tubingue, 1857; Linsenman, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1878; Rohling, *Medulla theologiæ moralis*, Saint-Louis, 1875; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exaratæ*, 4 in-8°, Rome, 1891, l. V, tit. XXXIX, § 1, t. IV, p. 359-379; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-8°, Rome, 1893, *Tractatus de censuris*, c. I, *De censuris in genere*, t. II, p. 922-965; card. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, part. I, tr. VI, *De pœnis et censuris*, tit. II, *De censuris*, c. I, *Communia de censuris*, t. I, p. 312-347; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. II, tr. I, *De censuris et pœnis similibus*, sect. I, *Generalis censurarum explanatio*, c. I-V, t. II, p. 617-655; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1894, tr. XI, *De censuris et irregularitatibus*, c. I, *De censuris in genere*, t. VII, p. 1-165.

T. Ortolan.

CENTINI Maurice, docte religieux conventuel, originaire d'Ascoli dans les Marches, enseignait la théologie à Ferrare en 1612. Créé en 1626 évêque de Massa Lubrense, siège aujourd'hui supprimé, il était transféré à Mileto le 12 mai 1631. Maurice Centini mourut à Palma près de Caserte au commencement de 1640. Étant évêque de Mileto, il publia : *De incarnatione dominica disputationes theologicæ ad mentem Scoti*, pet. in-fol., Messine, 1637. Un de ses disciples, Modeste Gavazzi, écrit dans son traité *De ven. euchar. sacram.*, Rome, 1656, que Centini avait aussi publié des *Disputationes de sacramentis in genere et in specie de baptismo et confirmatione.* Il laissa en outre des manuscrits sur les livres d'Aristote et des Sentences et publia divers ouvrages de poésie et des sermons.

Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 453; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 259.

P. Édouard d'Alençon.

CÉRAMEUS Nicolas, docteur en médecine et théologien grec, né à Janina. Il étudia en Italie, séjourna quelque temps à Venise, et se rendit à Constantinople en 1651. La même année, l'ex-patriarche de cette ville,

Athanase Patellaros, Crétois, à l'occasion de la fête des saints apôtres, prononça dans l'église patriarcale un discours contre la primauté du pape. Au nombre de ses auditeurs se trouvait un prêtre de Chypre, ancien élève du collège grec de Saint-Athanase, appelé lui aussi Athanase; c'est Athanase le rhéteur. Il prit la défense de la papauté dans un ouvrage intitulé : Ἀντιπατέλλαρος, Paris, 1655. Le patriarche Parthène III (1656-1657) chargea Nicolas Céramens de répondre aux arguments d'Athanase de Chypre, ce qu'il fit dans son Ἀντέγκλημα τῶν ἐγκαλούντων ἀδίκως κατὰ τῆς μιᾶς καὶ μόνης ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς θεονύμφου τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, φιλοπονηθὲν κατ' ἐπιταγὴν καὶ πρόσκλησιν τοῦ ἐλέῳ θεοῦ χρηματίζοντος ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Παρθενίου, ἔτι δὲ τῆς ὑπερτελεστάτης τῶν ἀρχιερέων, καὶ συλλειτουργῶν, αὐτῷ ἱερᾶς Συνόδου, inséré par le patriarche Dosithée de Jérusalem dans le Τόμος Χαρᾶς, Iassy, 1705, p. 1-552. Le théologien grec accuse le prêtre Athanase d'avoir falsifié les textes et multiplié les sophismes pour diviniser le pape, ou conseiller son adoration (λατρευτικῶς προσκυνῆσαι). Il s'efforce de démontrer que tous les apôtres jouissaient de la même autorité, sans que Jésus-Christ attribuât à saint Pierre une certaine suprématie sur les autres. Sa réfutation de la doctrine catholique porte principalement sur les arguments tirés de l'Écriture sainte et de la liturgie. La dernière section du livre, qui est la plus longue, traite du pouvoir ecclésiastique. L'auteur répète souvent : « Nous ne sommes pas des pierrolâtres, mais des christolâtres, » οὐ γὰρ ἐσμεν πετρολάτραι, ἀλλὰ χριστολάτραι. Il invective les Latins auxquels il adresse des injures assez grossières. Il enseigna de longues années au collège grec de Iassy où il mourut en 1672, selon Sathas, en 1670 d'après Dosithée et Mélétios. Les historiens de la littérature néo-hellénique citent de lui plusieurs ouvrages inédits, entre autres ses Ἀντιρρητικα τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα τῆς Ῥώμης εἰς 83 τμήματα.

Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715, p. 1176-1177; Mélétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 472; Procope, Ἐπιτετραμμένη ἀπαρίθμησις τῶν λογίων Ἑλλήνων, dans Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Venise, 1872, p. 487; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 322-323; Démétrakopoulo, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 52; Id., Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 159; selon Démétrakopoulo, Céramens mourut en 1663; Pékios, Πνευματικὴ ἀποψις τῆς τουρκοκρατουμένης Ἑλλάδος, Constantinople, 1880, p. 90; Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1845, t. I, p. 31, 53, 206-207; Zavira, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 473-474; Papadopoulo-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 305; Id., Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν ἐρευνῶν, Constantinople, 1886, p. 9; Athanasios, Περὶ τῶν ἑλληνικῶν σχολῶν ἐν Ρουμανίᾳ, Athènes, 1898, p. 64-65; Kyriacos, *Geschichte der orientalischen Kirchen*, Leipzig, 1902, p. 147; Marini, *Un tentativo di misione delle chiese orientali dissidenti da parte di un prete bizantino nel secolo XVII*, dans *Bessarione*, 1898, t. IV, p. 405-412; 1899, t. V, p. 115-149.

A. Palmieri.

CERCIA Raphaël, théologien dogmatique et controversiste, né à Naples, le 2 avril 1814, entra dans la Compagnie de Jésus le 27 octobre 1827, enseigna la rhétorique à Sorrente, l'Écriture sainte et la théologie à Naples, fut appelé en 1857 au Collège romain comme professeur de théologie dogmatique et mourut à Naples le 2 juin 1886. Ses principales œuvres sont : 1° concernant le dogme : *Tractatus... de Ecclesia Christi*, Naples, 1848; *Tractatus... de Romano pontifice*, Naples, 1850; *Tractatus... apparatum complectens ad doctrinam de gratia Christi*, Naples, 1853; *De sanctissimæ Trinitatis mysterio tractatus dogmatico-scholasticus*, Naples, 1880; 2° sur l'Écriture sainte : *In Epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos commentarius analyticus*, Naples, 1853; 3° autres : *Manuale cattolico compreso in conferenze religiose*, Naples, 1855; *La parola della Biblia ed i veri credenti*, Naples, 1862; *Del purgatorio e dei suffragi*, Naples, 1864; *Il mondo vecchio et il mondo nuovo*, Naples, 1871-1873; *Empietà e stoltezze del secolo XIX*, Naples, 1876; *La Chiesa e i suoi diretti*, Naples, 1876; *Aneddoti di religione dedicati ai moderni neoteorici*, Naples, 1876; *Oimè! chi si salva?* Naples, 1878; *Gli Evangelici e le loro botteghe*, Naples, 1880; *Il specchio del protestantismo*, Naples, 1882; *C'è l'inferno?* Naples, 1882; *Il libro del perchè in fatto della religione*, Naples, 1885; *La confessione sacramentale*, Naples, 1886.

Civiltà cattolica, série VII, t. IX, p. 71, 590; série VIII, t. III, p. 592 sq.; t. XI, p. 581 sq.; série IX, t. IV, p. 78 sq.; série X, t. III, p. 94 sq.; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. II, col. 982-984; Hurter, *Nomenclator*, 1895, t. III, col. 1221.

H. Dutouquet.

CERDON. Hérétique de la première moitié du IIe siècle; né en Syrie, où il dut connaître les doctrines de Simon le magicien et de ses disciples; venu à Rome sous le pontificat d'Hygin, vers la fin du règne d'Hadrien ou le commencement de celui d'Antonin. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 1; II, 4, 3, *P. G.*, t. VII, col. 687, 856; S. Épiphane, *Hær.*, XLI, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 692. Rome était alors le centre où accouraient de toutes parts les novateurs. Quel enseignement y apportait Cerdon? Quel rôle précis y joua-t-il? Y fonda-t-il une secte à l'exemple de tant d'autres? On en est réduit aux conjectures. Saint Irénée nous le dépeint comme un esprit versatile, inquiet, hésitant, passant de la foi à l'erreur et de l'erreur à la foi, tantôt sollicitant par la pénitence sa rentrée dans l'Église, tantôt se faisant exclure de la communauté chrétienne par ses opinions hétérodoxes, puis réitérant sa pénitence, retombant dans l'hérésie et finalement excommunié pour toujours. *Cont. hær.*, III, 4, 3, *P. G.*, t. VII, col. 857. Mais ni Irénée, ni l'auteur des *Philosophoumena*, ni le pseudo-Tertullien n'affirment qu'il ait fondé une secte et lui ait donné son nom. Il n'est question des cerdoniens que dans saint Épiphane, *Hær.*, XLI, *P. G.*, t. XLI, col. 692, dans le *Prædestinatus*, 23, *P. L.*, t. LIII, col. 594, et dans saint Augustin, *Hær.*, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 29.

Ce que l'on peut certifier, c'est que Cerdon fut le maître de Marcion. L'auteur de *Philosophoumena* l'appelle son διδάσκαλος, X, XI, 19, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 501; Tertullien, son *informator scandali*, *Adv. Marc.*, I, 2, *P. L.*, t. II, col. 249; Eusèbe, l'auteur de l'hérésie marcionite. *H. E.*, IV, 10, *P. G.*, t. XX, col. 328. Mais c'est tout. Nulle part il n'est dit qu'il ait composé quelque ouvrage et rien ne prouve que ceux qui ont relaté certains points de sa doctrine aient puisé leurs renseignements à des sources différentes de celles que leur fournissait le marcionisme; de l'enseignement du disciple on a simplement inféré celui du maître, car le véritable organisateur du système fut Marcion, esprit beaucoup plus puissant et plus original. On entrevoit cependant, que, subissant des influences diverses, Cerdon allia le dualisme, le docétisme et l'antinomisme pour aboutir enfin de compte à l'immoralité pratique. D'après Irénée, il refusait de reconnaître le Père de Jésus-Christ dans le Dieu de la Loi et des Prophètes; celui-ci, il l'appelait le Dieu juste par opposition au Dieu bon, qui lui était supérieur. *Cont. hær.*, I, 27, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 687. D'après les *Philosophoumena*, qui parlent de la doctrine de Cerdon et de Marcion en général sans spécifier les différences qui pouvaient les distinguer, il est question une première fois de deux principes, dont le second porte le nom de Dieu mauvais, VII, III, 29, p. 370, et une autre fois de trois, le bon, le juste et la matière, X, XI, 19, p. 501. Le Dieu mauvais et le Dieu juste ne forment qu'un seul et même personnage, qui est le démiurge. Avec la matière, ce démiurge a créé des êtres à son image, d'une manière imparfaite et déraisonnable, οὐ καλῶς ἀλλ' ἀλόγως. *Ibid.*, p. 501. Le Dieu bon a dû intervenir; c'est pourquoi il a envoyé le Christ sur la terre pour sauver les âmes. Mais

ce Christ n'a eu de l'homme qu'une vaine apparence; il n'est pas né d'une vierge et n'a pas souffert : ceci rappelle le docétisme. Les âmes seules doivent ressusciter, non la chair. Le mariage est condamné comme une source de corruption. Le système aboutit à un cynisme effronté, κυνικωτέρῳ βίῳ, *ibid.*, p. 502, et cela en haine du créateur, ce qui est l'antinomisme.

A ces traits généraux, l'auteur de l'hérésiologie, qui fait suite au traité des *Prescriptions* de Tertullien, ajoute les particularités suivantes : Cerdon rejetait tout l'Ancien Testament; dans le Nouveau Testament, il repoussait les Actes, l'Apocalypse, les Évangiles, à l'exception de celui de saint Luc, dont il n'admettait qu'une partie soigneusement expurgée. Parmi les Épîtres, il n'est question ni de celle de saint Jude ou de saint Jacques, ni de celles de saint Pierre ou de saint Jean, mais seulement de celles de saint Paul, dont il acceptait les unes dans certaines de leurs parties, dont il rejetait les autres. *Præscript.*, 51, *P. L.*, t. II, col. 70. Tous ces détails, vrais pour Marcion, peuvent, selon toute vraisemblance, également convenir à Cerdon. Le *Prædestinatus*, témoin quelque peu suspect, signale comme adversaire de Cerdon un saint Apollonius, évêque de Corinthe, qui l'aurait condamné avec tout un synode d'Orient, *Hær.*, 23, *P. L.*, t. LIII, col. 594; l'histoire canonique de l'Église ne connaît ni ce concile, ni cette condamnation.

S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27; III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 687, 856; *Philosophoumena*, VII, III, 29; X, XI, 19, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 367, 501; *P. G.*, t. XVI, col. 3323, 3435; Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 2, *P. L.*, t. II, col. 249; pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 51, *P. L.*, t. II, col. 70; S. Épiphane, *Hær.*, XLI, *P. G.*, t. XLI, col. 692-696; S. Philastrius, *Hær.*, 44, *P. L.*, t. XII, col. 1160; S. Augustin, *Hær.*, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 29; *Prædestinatus*, 23, *P. L.*, t. LIII, col. 594; Théodoret, *Hæret. fabul.*, I, 24, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 373; Massuet, *Dissertationes*, diss. I, a. 3, *P. G.*, t. VII, col. 151; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 274; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), p. 167-168; Smith et Wace, *Dictionary of christian Biography*; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 13-14; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2e édit., col. 838.

G. Bareille.

CÉRÉMONIES. — I. Définition et utilité en général. II. Raison d'être et but spécial. III. Origine, développements et changements. IV. Légitimité. V. Efficacité *ex opere operato*. VI. Symbolisme. VII. Influence sur : 1° l'architecture; 2° la vie d'oraison; 3° les habitudes religieuses; 4° la civilisation.

I. Définition et utilité en général. — Dans le sens large, toutes les cérémonies religieuses sont l'expression du culte divin. Elles traduisent en signes sensibles les actes d'intelligence et de volonté par lesquels l'homme proteste de sa foi en Dieu. L'adoration et la prière mentale ne suffisent pas; l'homme n'est pas seulement esprit, mais esprit destiné à ne former qu'un « tout naturel » avec le corps et à vivre en société. A ce titre, il doit à Dieu un culte sensible et social. En fait, aucune religion ne s'est contentée d'un culte purement intérieur; les plus opposées aux cérémonies ont au moins admis la prière vocale et les gestes; c'est admettre en principe la légitimité des cérémonies les plus solennelles, puisqu'elles se réduisent toutes à des paroles accompagnées d'actes extérieurs.

C'est ce que reconnaissent les 39 articles de l'Église anglicane. Après avoir affirmé que « chaque Église particulière a autorité pour ordonner, changer et abolir les cérémonies », ils ajoutent : « Si le service que nous devons à Dieu implique raisonnablement des actes extérieurs du culte, ces actes extérieurs doivent être accomplis d'une manière déterminée, c'est-à-dire, il doit y avoir certaines formes extérieures, certaines cérémonies dans le culte que nous devons à Dieu, et les sectes des quakers qui ont prétendu le nier ont prouvé par les bizarres cérémonies qui leur sont particulières que quelque chose de cela est nécessaire même pour cette sorte de christianisme. Mais de même que cela est nécessaire, de même est-il avantageux d'observer des cérémonies religieuses dignes et ordonnées. » Le *Cyclopedia of biblical*, etc., de Mc Clintock, art. *Ceremony*, New-York, 1891, fait aussi remarquer que, sans les cérémonies, la religion pourrait se conserver dans un petit nombre d'intelligences d'élite d'une grande puissance de réflexion, mais que, dans la masse du genre humain, toute trace en serait vite perdue.

Dans le sens strict, cérémonie signifie tout ce qui a été ajouté au rite essentiel du sacrifice et des sacrements, c'est dans ce dernier sens que nous l'entendons.

II. Raison d'être et but spécial. — L'Église, en instituant les cérémonies, a continué l'œuvre divine de l'incarnation et des sacrements; elle a revêtu d'une forme sensible les réalités inaccessibles aux sens, *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Préface de Noël.

Le but des cérémonies de l'Église en général est le même que celui qui a été assigné par saint Thomas aux cérémonies du baptême : « 1° Exciter la dévotion des fidèles et leur respect pour le sacrement. Si, en effet, on se contentait d'une simple ablution sans aucune solennité, certains en arriveraient facilement à penser que ce n'est qu'une ablution ordinaire; 2° Instruire les fidèles. Les simples qui ne s'instruisent pas avec des livres ont besoin de l'être par des signes sensibles comme les peintures et autres choses de ce genre et, ainsi, ce qui se pratique dans l'administration des sacrements, les instruit ou les excite à s'instruire en s'enquérant du sens des signes. C'est pourquoi, comme il leur importe de connaître, outre l'effet principal du sacrement, d'autres doctrines relatives au baptême, il convenait qu'elles fussent représentées par des signes sensibles 3° Entraver, par des prières et des bénédictions, la puissance du démon pour enlever les obstacles à l'effet du sacrement. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 10. Après le concile de Trente, sess. VII, can. 13; sess. XXII, c. V, VII, VIII, le catéchisme de ce concile expose la même doctrine. Part. II, *De sacramentis*, XVI.

III. Origine, développements et changements. — Dès l'origine, l'Église a institué des cérémonies; elle les a peu à peu complétées au cours des siècles, tantôt en approuvant des coutumes locales, diocésaines, nationales, tantôt en prenant elle-même l'initiative; elle les a précisées de siècle en siècle et consignées dans ses livres liturgiques de plus en plus explicites et de plus en plus développés. Les décisions des Congrégations romaines, et en particulier de la S. C. des Rites, les interprètent et les modifient selon les circonstances. Dans l'état actuel de la discipline, l'Église romaine s'est réservé à peu près exclusivement le droit de les établir, de les compléter, de les modifier, de les préciser.

Quelles qu'aient été les formes différentes suivant lesquelles l'Église a établi des cérémonies, elle l'a fait constamment en vertu du pouvoir que lui avait conféré son divin fondateur. Jésus-Christ, en effet, après avoir institué l'Église comme société religieuse, lui a laissé le droit et le soin d'organiser le culte en esprit et en vérité qu'il voulait faire rendre à son Père par l'humanité régénérée. Les théologiens discutent pour savoir dans quelle mesure Notre-Seigneur a déterminé lui-même les rites essentiels des sacrements et la part qu'il a laissée à son Église dans cette détermination. Voir Sacrements. Tous s'accordent à reconnaître que l'Église a déterminé elle-même les rites accessoires et les cérémonies qui accompagnent les rites essentiels. Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici l'histoire des cérémonies ecclésiastiques. Rappelons seulement que, par égard pour l'institution divine de la Synagogue, par condescendance pour ses derniers fidèles, la transition entre les cérémonies de l'ancienne loi et celles de la

nouvelle, s'est opérée avec ménagements. « Saint Augustin, *Epist.*, LXXXII, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 281-282, distingue trois temps : l'un avant la passion, pendant lequel les cérémonies légales n'étaient ni mortelles, ni mortes ; l'autre après la divulgation de l'Évangile, dans lequel elles étaient mortes et mortelles ; un troisième temps tient le milieu entre les deux autres : depuis la passion jusqu'à la divulgation de l'Évangile. Pendant ce dernier temps, les cérémonies légales étaient mortes, n'ayant aucune force et, n'étant plus obligatoires pour personne, elles n'étaient cependant pas mortelles, parce que les Juifs convertis pouvaient encore licitement les pratiquer, à la condition toutefois qu'ils n'y missent pas leur espérance en les croyant nécessaires au salut, comme si, sans elles, la foi au Christ eût été insuffisante pour la justification. Quant aux convertis de la gentilité, ils n'avaient point de raison de les pratiquer. Aussi, Paul circoncit-il Timothée dont la mère était juive, mais non Tite qui appartenait à la race des gentils. Le Saint-Esprit ne voulut pas défendre immédiatement les cérémonies légales aux Juifs convertis, comme étaient défendus aux convertis d'entre les gentils les rites du paganisme, pour montrer quelle différence existe entre ces deux rites. Les rites païens, en effet, étaient toujours réprouvés comme absolument illicites et toujours défendus par Dieu ; tandis que les rites de l'ancienne loi cessaient, remplis qu'ils étaient par la passion du Christ, ayant été institués précisément pour figurer le Christ. » S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIII, a. 4. Voir t. I, col. 129-133.

IV. Légitimité. — De ce que le Christ n'a pas institué les cérémonies ajoutées aux rites essentiels des sacrements, il ne s'ensuit pas qu'il les ait abandonnées à la libre détermination des fidèles et des particuliers. Ce serait vrai, s'il n'avait fondé que la religion, c'est-à-dire s'il s'était borné à prescrire des commandements, à révéler les dogmes, à instituer les rites essentiels des sacrements sans fonder une société visible, hiérarchique, où il fût obligatoire d'entrer pour pratiquer la religion.

Dans cette hypothèse, le choix des cérémonies eût pu être laissé à chaque fidèle, ou au moins aux Églises particulières formées et gouvernées indépendamment les unes des autres, sans promesse ni garantie d'indéfectibilité et d'infaillibilité. Mais, ce que les protestants ont raison de considérer comme théoriquement possible est pratiquement rendu déjà très improbable par le fait de l'institution divine du culte hébraïque et démontré absolument faux par le témoignage irrécusable des Écritures et de la tradition. Jésus-Christ n'a fondé qu'une seule Église, et il lui a donné un chef suprême dans la personne de saint Pierre et de ses successeurs. En conséquence c'est exclusivement à elle qu'appartient le droit souverain (dont dépendent les droits des Églises particulières) d'administrer les sacrements et de veiller à ce que les rites essentiels soient non seulement conservés intacts, mais encore encadrés de cérémonies et de prières qui instruisent les fidèles et leur inspirent le respect et la piété, qui imposent aux ministres sacrés le recueillement et une attitude conforme à leur dignité. Elle l'a fait de diverses manières, ainsi que le prouve la diversité des liturgies. Mais il semble qu'elle manquerait à son devoir si elle permettait à des Églises particulières d'abandonner tous les rites antiques et de se contenter, par exemple, des seules paroles de la consécration pour célébrer le saint sacrifice, de l'imposition des mains, d'un ou deux autres rites et de quelques mots pour communiquer le pouvoir sacerdotal et épiscopal, si elle n'astreignait pas ses prêtres à cette vie de prière qu'elle appelle si justement l'*office* divin, si la maison du sacrifice, l'église, la table du sacrifice, l'autel, l'instrument du sacrifice, le calice, n'étaient pas l'objet de solennelles consécrations.

La détermination des cérémonies saintes est, d'ailleurs, conforme au vœu de la nature. La société civile entoure d'imposantes formalités les arrêts judiciaires et les principaux contrats ; à combien plus forte raison, l'Église doit-elle entourer de solennelles cérémonies les saints mystères qui ont pour objet Dieu et les rapports les plus intimes de l'homme avec Dieu. Abandonnées sans cérémonial précis à des ministres qui parfois manqueraient d'intelligence et de piété, les fonctions sacrées auraient pu s'accomplir trop à la hâte, sans préparation et sans attention, ou traîner en longueurs inutiles et rebutantes.

En vertu du pouvoir qu'elle tient de son fondateur, l'Église a le droit d'instituer des cérémonies spéciales de bénédiction et de consécration, de composer, d'approuver, d'imposer des formules de prière, des offices en l'honneur des saints. Ainsi s'explique l'histoire des six livres liturgiques : missel, bréviaire, pontifical, rituel, cérémonial des évêques et martyrologe. Ainsi se justifient les plus antiques bénédictions, telles que celles de l'eau jusqu'aux plus récentes, telles que celles des chemins de fer et des télégraphes. Voir Bénédictions, col. 638, 639 ; Baptême, col. 181, 182.

Dès que l'on reconnaît l'Église comme légat du Christ, tout ce qu'elle décide en fait de cérémonies apparaît l'exercice d'un droit sacré et souverain. C'est en vertu de ce même droit qu'elle proteste contre les abus et les interprétations superstitieuses, qu'elle retire des concessions faites et qu'elle opère dans la liturgie des modifications et des suppressions. Entre les formes du culte telles que les dépeint dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, et celles d'aujourd'hui quelle différence et tout ensemble quelle ressemblance ! C'est par l'usage légitime de son autorité que l'Église a surveillé, réglé et conduit tout.

L'Église romaine admet comme légitimes des cérémonies autres que celles de sa liturgie propre ; elle autorise les liturgies orientales, la liturgie mozarabe, ambrosienne. Elle autorise aussi des additions à la liturgie romaine. Certains ordres religieux, certains diocèses pratiquent quelques cérémonies qui leur sont particulières. Ces pratiques sont légitimes, parce que le vicaire du Christ les approuve ; elles cesseraient de l'être, malgré leur sainteté intrinsèque, s'il jugeait utile de les proscrire.

Ces variétés des différents rites, ces variétés dans le même rite, bien qu'elles aient été parfois l'occasion de sérieuses difficultés, l'Église les autorise non seulement pour ne pas enlever à d'antiques chrétientés des traditions qui leur sont chères, mais encore pour conserver les anciens monuments de la foi. Ces Églises ont des rites qui remontent aux temps apostoliques ; elles sont ainsi des témoins de l'antique foi et notamment de l'institution divine des sacrements, témoignage d'autant plus irrécusable qu'il s'est perpétué depuis les premiers siècles malgré de violentes antipathies de race, des préjugés et des dissensions schismatiques.

Mais il y aurait péril pour l'intégrité des rites les plus sacrés, à laisser les cérémonies sans contrôle, et à la libre détermination des Églises particulières. Ainsi, les rites essentiels du sacrement de l'ordre n'ont pas été conservés dans les cérémonies telles que les avaient ordonnées, changées et mutilées les novateurs anglais du XVIe siècle, tandis que les schismatiques de l'Orient, en respectant leurs cérémonies traditionnelles, ont conservé la validité de leurs ordinations.

V. Efficacité *ex opere operato*. — 1° A l'exception des anglicans puséistes de la *High Church*, les protestants se scandalisent de ce que certains rites de la loi nouvelle, à la différence de ceux de l'ancienne, produisent par eux-mêmes, *ex opere operato*, la vie divine de la grâce. Ce serait, d'après eux, superstition. La doctrine de l'Église ne scandalise que ceux qui la méconnaissent. Elle distingue, en effet, le rite essentiel des cérémonies qui y ont été ajoutées : *Quæ (cæremoniæ) tametsi præ-*

termitti sine peccato non possunt, nisi aliud facere ipsa necessitas cogat : tamen si quando omittantur, quoniam rei naturam non attingunt, nihil de vera sacramentorum ratione imminui credendum est. Catech. conc. Trident., part. II, *De sacramentis*, XVI. Les cérémonies de l'Église, bénédictions, consécrations, ont sans doute une efficacité réelle, voir col. 637, mais, toutes saintes qu'elles sont, elles ne contiennent ni ne produisent par elles-mêmes la vie divine, la grâce habituelle ou sanctifiante; seules les cérémonies qui sont le rite essentiel la contiennent et la produisent par elles-mêmes, parce qu'elles sont l'instrument dont Dieu se sert pour agir sur l'âme et la sanctifier. De plus, cette sanctification n'est jamais opérée indépendamment des dispositions intérieures du sujet. Il est nécessaire, en effet, que le sujet ne mette pas obstacle à la réception de la grâce contenue dans le sacrement. L'expression *ex opere operato et non ex opere operantis* ne s'applique donc qu'à la production de la grâce par les rites essentiels des sacrements, et elle signifie seulement que ces rites, s'ils ont été intégralement accomplis par un ministre ayant l'intention de faire ce que fait l'Église, quelles que soient ses dispositions intérieures, produisent infailliblement la vie divine dans les âmes qui n'y font point obstacle.

Jamais les théologiens catholiques n'ont enseigné que les sacrements matériellement reçus sans foi, sans prière, sans repentir, puissent être un moyen infaillible de salut. C'est toujours un péché grave, un sacrilége de les recevoir en état de péché mortel non rétracté. Voir SACREMENTS.

A plus forte raison l'Église condamne-t-elle ceux qui prétendraient qu'elle peut instituer des cérémonies qui produiraient par elles-mêmes *ex opere operato* dans les âmes la grâce sanctifiante, la vie divine. Quant à attendre une faveur temporelle comme effet infaillible d'une cérémonie quelconque, fût-ce le saint sacrifice ou un sacrement, parce que les rites auraient été accomplis à telle heure, dans tel lieu, tel nombre déterminé de fois, c'est la superstition dite de culte superflu; elle a été toujours réprouvée par tous les théologiens catholiques sans exception.

2° Nous laissons de côté la question de savoir si les cérémonies de l'Église obtiennent la grâce actuelle *ex opere operato*. Voir col. 637. Mais nous affirmons qu'elles sont par elles-mêmes efficaces pour paralyser et, dans certains cas, empêcher complètement l'action du démon. Le créateur peut seul directement agir sur les facultés spirituelles, intelligence et volonté, mais les bons et les mauvais anges exercent sur l'homme par le moyen des opérations sensitives, surtout de l'imagination, une grande influence, bien décrite dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace (règles du discernement des esprits pour la 1re et la 2e semaine).

La puissance du démon est entravée par les cérémonies de deux manières :

1. Quand elles sont un exorcisme proprement dit sous forme impérative, comme celles du baptême, instituées par l'Église pour préparer l'enfant à recevoir immédiatement et dans tout le cours de sa vie la plénitude des effets du sacrement, elles opèrent dans le catéchumène *ex opere operato* ce qu'elles signifient : elles le soustraient au pouvoir du démon un peu comme les formalités de l'émancipation accomplies par celui qui avait tout pouvoir, supprimaient les effets de l'esclavage; voir col. 2058; aussi ne doivent-elles être faites qu'une fois et, sauf le cas de nécessité, immédiatement avant le baptême. L'Église veut qu'on les supplée le plus tôt possible si elles avaient été omises. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXI, a. 3. Voir EXORCISMES.

2. Les prières, bénédictions et consécrations produisent aussi un effet *ex opere operato* (*quamvis*, dit Suarez, *ministri sanctitas et meritum conferre aliquid possit*), voir col. 2057, soit en diminuant la puissance du démon dans un lieu (églises bénites et consacrées, maisons bénites), ou sur une personne, et en communiquant à certains objets le pouvoir de l'éloigner et de paralyser sa puissance (eau bénite, cierges bénits), soit en appelant les bons anges pour lutter contre lui. Ce sont bien les effets qu'expriment les formules de la bénédiction de l'eau, l'oraison de l'aspersion solennelle avant la messe du dimanche, celle de la bénédiction des appartements avant l'administration des sacrements d'eucharistie et d'extrême onction, les deux premières oraisons du rituel de l'extrême onction, les prières de la bénédiction des Rameaux, etc.

Ainsi s'expliquent les effets merveilleux souvent obtenus par les objets bénits et surtout l'eau bénite contre toutes les manifestations diaboliques. Bien que cette action ne soit pas infaillible, elle n'en est pas moins réelle, et produite *ex opere operato*. Cf. Suarez, *De sacramentis*, q. LXV, a. 4, disp. XV, sect. IV, n. 10-14.

VI. SYMBOLISME. — Pour concevoir une idée complète et pratique des cérémonies, il faut connaître non pas seulement ce qu'elles sont, mais encore ce qu'elles signifient. L'Église ordonne au prêtre de les expliquer pour instruire les fidèles.

Le symbolisme des cérémonies, comme celui de l'art chrétien primitif, voir t. I, col. 1999, a été l'occasion d'exagérations et d'erreurs. Le célèbre évêque de Mende, Guillaume Durand, *Rational des divins offices*, surcharge tellement l'esprit de multiples sens mystiques qu'il le fatigue et fait perdre de vue les grandes lignes de la liturgie. Dom de Vert, trésorier de Cluny au XVIIe siècle, se tient à l'extrême opposé. Il veut bien permettre qu'on parle du sens spirituel et mystique des cérémonies, mais il s'évertue à prouver qu'elles ont été instituées dans un tout autre but. Citons quelques exemples : « L'immersion du baptême prend son origine dans la coutume de laver les enfants au moment de leur naissance...; il y a quelque apparence que le linge dont on s'enveloppait pour s'essuyer tourna bientôt en vêtement blanc. » *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, 1706, 1707. Dom de Vert fut réfuté par Longuet, qui devint plus tard évêque de Langres, *Du véritable esprit de l'Église dans l'usage des cérémonies ou réfutation du traité de dom de Vert*, et aussi par le P. Pierre Lebrun, de l'Oratoire, *Explication de la messe*.

Les Pères ont attaché une grande importance au symbolisme. Le discours prononcé à la consécration de la basilique de Tyr, reproduit par Eusèbe de Césarée, *H. E.*, x, 4, *P. G.*, t. XX, col. 848-880, en est une preuve manifeste. Cf. dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris, 1878, t. I, c. V. Saint Augustin proteste même contre ceux qui ne voudraient voir que des faits dans les miracles de Notre-Seigneur sans s'élever aux doctrines qu'ils symbolisent : « C'est ressembler à des ignorants qui ne sachant pas lire n'admirent que la beauté des lettres d'un manuscrit. » *Serm.*, XCVIII, n. 3, *De Scripturis*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 592. On sait quelle place occupe le symbolisme dans les œuvres de saint Grégoire le Grand, un des papes qui se sont le plus occupés de la liturgie. Or, c'est précisément à l'époque des Pères que les cérémonies de la messe romaine, ont pris peu à peu leur forme définitive. Comment croire qu'elles aient été ordonnées par des pontifes qui se seraient désintéressés de leur donner ou de leur conserver une signification mystique? Comment ne pas admettre, sinon dans tous les détails, du moins dans son ensemble, le symbolisme qu'y reconnaissent les principaux liturgistes du moyen âge? Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, t. CV, col. 985 sq.; Raban Maur, évêque de Fulda, cité par Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, l. I, c. LXXXV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 571-572; Hildebert de Tours, *Liber de expositione missæ*; *Versus de mysterio missæ*, *P. L.*,

t. CLXXI, col. 1153-1196; Honorius d'Autun déjà cité, *P. L.*, t. CLXXII, col. 541-736; Innocent III, le plus profond de tous, *De sacro altaris mysterio*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 763-916. Témoin de traditions auxquelles il aime à se référer, il écrit : « Nous ne pouvons pas toujours donner la raison de tout ce qu'ont introduit les anciens dans les rites sacrés, je crois cependant que dans ces rites sont cachés de profonds mystères. » L. VI, c. IX. Le concile de Trente ne se borne pas à faire sienne la pensée du grand pape du moyen âge, il exige que le sens mystique des cérémonies soit expliqué aux fidèles par les pasteurs. Après avoir déclaré qu'elles contiennent *magnam populi fidelis eruditionem*, il ajoute : *Mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis quæ in missa leguntur aliquid exponant atque inter cætera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis et festis.* Sess. XXII, c. VIII.

Pour nier le symbolisme des cérémonies, il ne suffit pas de prétendre et de montrer que telle ou telle a des précédents et des origines dans les liturgies païennes. A ce compte, les mains jointes et la génuflexion ne seraient plus des signes de prière parce qu'elles l'étaient incontestablement dans les rites païens. Mais, pour avoir été mêlées au paganisme, certaines cérémonies n'expriment pas nécessairement pour cela des erreurs païennes, étant ou le symbole naturel de vérités religieuses ou des restes de la tradition primitive. L'Église reconnaît et prend, où elle la trouve, la vérité dont elle est l'infaillible gardienne, et elle a en effet jugé avantageux pour le plus grand bien des fidèles de consacrer, en les purifiant de toute erreur, certaines traditions.

Les rites essentiels des sacrements, surtout ceux d'eucharistie, étant symboliques, il convenait, pour entrer dans l'esprit de leur divin fondateur que les cérémonies ecclésiastiques le fussent aussi. L'Église continue ainsi la même méthode d'enseignement, qui est du reste celle des paraboles : l'exemple précédant la leçon, un fait concret et sensible éveillant l'attention pour mieux disposer l'esprit à connaître et à se rappeler quelque réalité invisible ou une vérité doctrinale. Méthode d'enseignement essentiellement populaire et apostolique, d'autant plus efficace qu'excitant davantage la curiosité par l'attrait du mystère, elle incline l'initié à faire montre de science en le révélant à d'autres. Tels auditeurs qui ne prêteraient pas attention à l'exposé d'une doctrine religieuse, aimeront à entendre expliquer longuement comment un ancien rite ou la mystérieuse disposition d'une église du moyen âge la symbolisent, n'en perdront plus le souvenir et, à l'occasion, trouveront plaisir à être, eux aussi, sous cette forme, professeurs de religion.

Le symbolisme n'étant qu'une fin secondaire, subordonnée à la fin principale de l'institution du sacrifice et des sacrements, les cérémonies n'ont pas toutes nécessairement un but symbolique. La fin principale à atteindre a pu et dû plusieurs fois exclure une intention symbolique, ainsi la grande élévation de l'hostie et du calice immédiatement après la consécration s'est introduite dans l'Église un peu avant le XIIIe siècle, non comme symbole d'une des circonstances de la passion, mais probablement comme acte de foi à la présence réelle et à la transsubstantiation pour protester contre les erreurs de Bérenger de Tours. Voir col. 740.

Bien que toutes les cérémonies n'aient pas été instituées dans un but symbolique, il n'y a pas de doute que beaucoup d'entre elles n'aient une signification particulière; pour d'autres, il y a plus ou moins grande probabilité selon que la tradition est plus ou moins constante, l'explication plus ou moins plausible. Mais, de même que les grandes lignes et des détails d'architecture, nécessités inévitables de construction, telles que assises superposées, portes, fenêtres, colonnes, ont été interprétés comme des symboles par les Pères et les docteurs et par l'Église elle-même dans sa liturgie, notamment dans l'office de la Dédicace, de même des cérémonies qu'on ne peut prouver avoir été instituées pour une raison de symbolisme, ont reçu postérieurement à leur institution des significations mystiques. Ce genre d'interprétation peut être très utile, mais aux conditions suivantes aussi essentielles que souvent oubliées. Les sens mystiques des cérémonies doivent s'harmoniser entre eux et avec le symbolisme traditionnel pour former un tout suivi sans surcharges fatigantes, ni subtilités raffinées. Ils doivent, de plus, être appropriés aux circonstances. Il ne suffit pas de reproduire la doctrine des principaux liturgistes du moyen âge, il faut la rendre accessible et profitable aux âmes, travail considérable et délicat qu'ils ont fait pour leur temps et que les pasteurs doivent entreprendre pour le nôtre comme le prescrit le concile de Trente. Les cérémonies sont dans la pensée de l'Église une somme illustrée dont le prêtre doit commenter le texte et expliquer les images comme on commente la *Somme* de saint Thomas dans les cours de théologie. Par cela même qu'un commentaire convient parfaitement pour une époque, il n'est point absolument tout ce qu'il faut pour une autre. Les anciens commentateurs aident beaucoup à comprendre la pensée du maître, mais ils laissent à faire aux successeurs tout le travail d'assimilation personnelle et d'appropriation. L'harmonieuse unité des explications mystiques n'est pas ce qui préoccupe avant tout les grands liturgistes du moyen âge, elle est même parfois brisée et obscurcie par de multiples et longues considérations historiques, théologiques et morales. Ainsi Innocent III, ne voulant manquer aucune occasion d'instruire, ne craint pas d'interrompre l'explication des cérémonies pour consacrer 12 chapitres à l'oraison dominicale. La forme de l'enseignement était toujours subordonnée aux besoins spirituels et au goût des contemporains.

Nous ajoutons deux remarques très importantes pour les esprits modernes facilement prévenus contre les idées des auteurs du moyen âge et rendus de jour en jour plus exigeants par la rigueur des méthodes scientifiques. 1° Il n'y a ni raffinement, ni contradiction à attribuer à une même cérémonie plusieurs significations mystiques, si elle en est véritablement le type ou si une des choses signifiées est le type et le complément de l'autre. Ainsi la communion du prêtre et des ministres sacrés symbolise à la fois et la cène dont elle achève de compléter la représentation et le repas des disciples d'Emmaüs avec le Christ qu'ils reconnurent à la fraction du pain. 2° La nécessité de suivre l'ordre historique fait que souvent dans les cérémonies de la messe, particulièrement dans le canon, « les paroles signifient une chose et les signes en représentent une autre, les paroles se rapportant avant tout à la consécration de l'eucharistie et les signes (spécialement les signes de croix et leurs nombres mystiques) à l'histoire des diverses circonstances de la passion. » Innocent III, l. V, c. II, XIV. En effet, si le canon n'avait comme but que de représenter la passion, il devrait se terminer par l'immolation mystique, par la consécration qui rappelle en la renouvelant sous une forme non sanglante l'immolation du Calvaire. Mais la cène ayant précédé cette immolation, l'Église, conservant l'ordre historique, représente seulement à la fin du canon le crucifiement et la mort du Christ par la petite élévation, immédiatement suivie du *Pater* et du mélange de la parcelle d'hostie au précieux sang, symbole de la résurrection. Généralement, ce n'est point par les paroles qu'est marqué le symbolisme, mais par les gestes, l'attitude et les mouvements des ministres sacrés, par la place qu'ils occupent à l'autel et dans le sanctuaire, par leur silence ou l'élévation de la voix, en un mot par tout ce qui frappe les sens. Innocent III, l. V, c. XV. Cela s'explique facilement. Les paroles du

canon sont essentiellement destinées à la célébration du saint sacrifice, le symbolisme ne s'harmonise donc avec elles qu'accidentellement et par intervalles. Ainsi, même sans entendre les paroles, le peuple qui comprend le sens des cérémonies peut y suivre les principales circonstances de l'histoire de la rédemption. C'est cette histoire que symbolise aussi en la racontant le propre du temps de l'année liturgique depuis l'Avent, figure de l'Ancien Testament, jusqu'au dernier dimanche après la Pentecôte dont l'évangile annonce le suprême avènement du Christ. Elle est symboliste encore en substance par le rite essentiel du sacrifice et du sacrement d'eucharistie. « La forme visible du pain exprime les deux corps du Christ, le corps réel qu'elle exprime et qu'elle contient, le corps mystique qu'elle exprime sans le contenir. De même qu'un seul pain est formé de plusieurs grains de froment et qu'un seul vin est produit par plusieurs grains de raisin, ainsi le corps mystique du Christ se compose de plusieurs membres. » Innocent III, l. IV, c. xxx.

L'autel symbolise le Christ. S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 3, ad 2um; a. 5, ad 2um; dédicace de la basilique du Saint-Sauveur, 9 novembre, 4e leçon. Sur la croix, en effet, le Christ n'est pas seulement victime et prêtre, mais aussi autel. Par là s'expliquent les cérémonies exceptionnellement longues de la consécration de l'autel, les ornements de l'autel, le respect dont il doit être entouré et les baisers que lui donne le célébrant. Ces exemples permettront de se faire quelque idée du symbolisme des cérémonies.

VII. Influence des cérémonies. — Les cérémonies ont exercé et peuvent encore exercer une grande influence sur : 1° l'architecture; 2° la vie d'oraison; 3° les habitudes religieuses des peuples; 4° la civilisation.

1° *Sur l'architecture.* — Depuis la renaissance du paganisme dans les lettres et dans les arts, les architectes ont trop souvent oublié que les édifices n'ont point comme première fin de réjouir les yeux de ceux qui les regardent, mais de répondre aux besoins de ceux qui les habitent. L'architecture civile comme l'architecture religieuse a glissé sur cette pente fatale qui aboutit à sacrifier le principal à l'accessoire. Taine le fait justement remarquer. *Origines de la France contemporaine.* Les constitutions révolutionnaires comme les constitutions civiles et religieuses des temps modernes ont été conçues *a priori*, d'après des principes abstraits de symétrie et d'égalité, sans tenir compte de la nature et des besoins des hommes; façades plus ou moins riches, toujours absolument régulières, mais qui sont une perpétuelle cause de gêne pour ceux dont elles devraient protéger et faciliter la vie. Aussi, quand il est bien posé comme il doit l'être, l'art chrétien est un problème dont la théologie liturgique doit fournir les principales données. Elle ne fournit cependant pas toutes les données du problème, et cela pour deux raisons : la première, c'est que l'architecture en général et chaque style en particulier ont des lois qui sont comme leur grammaire et qu'il faut respecter sous peine de produire des laideurs et des monstruosités ; la seconde, que l'art est un langage qui se refuse à exprimer certaines vérités très abstraites ou d'ordre trop spirituel. Il faudrait donc critiquer l'architecte qui ne demande au théologien liturgiste ni pour quelles cérémonies et quel genre de fidèles une église est destinée, ni ce qu'il est désirable qu'elle symbolise, et aussi le théologien qui, sous prétexte de symbolismes, imposerait à l'architecte soit des formes étranges, comme un temple en forme de cœur, des proportions nuisibles à la solidité ou à l'aspect de solidité, soit l'expression raffinée de dogmes trop spirituels pour être représentés par des éléments matériels. Le théologien a de grandes facilités pour comprendre mieux que tout autre la langue de l'art chrétien, mais pour être bien parlée, elle exige de longues années d'études théoriques et pratiques qu'il a dû consacrer aux sciences sacrées. Il doit donc se défier beaucoup de lui-même, ne pas croire facilement être devenu artiste. Comprendre une langue ne suffit pas pour la bien parler, à plus forte raison pour l'écrire et composer de belles œuvres.

Quand la paix fut donnée à l'Église, il fallut construire, pour contenir toute la foule des fidèles, des temples qui ne fussent pas trop indignes des cérémonies augustes de la liturgie, qui en inspirent le respect et en facilitent l'intelligence, comme les cérémonies elles-mêmes inspirent le respect et facilitent l'intelligence des rites essentiels du sacrifice et des sacrements. Aussi, quelle que soit la solution donnée au problème de l'origine des temples catholiques, on ne peut nier qu'ils ressemblèrent plus aux basiliques profanes construites pour réunir très souvent des multitudes, qu'aux temples païens destinés seulement de loin en loin aux initiés. H. Marucchi, *Les basiliques et églises de Rome*, Paris, Rome, 1902, p. 14-32. A. Baumstark a constaté comment le développement liturgique de la messe, préparation et mode de présentation des offrandes, avait amené la modification architecturale de la basilique primitive. Celle-ci, qui n'avait qu'un autel dans une seule abside, s'est transformée en église à triple abside pour satisfaire aux nécessités liturgiques. *Oriens christianus*, Rome, 1903, t. III, p. 229-233. Les efforts de l'art chrétien, tentés d'abord timidement dans les catacombes, couvrirent la terre d'admirables monuments : basiliques latines, byzantines (Sainte-Sophie de Constantinople), lombardes (Saint-Ambroise de Milan), romano-byzantines (Saint-Front de Périgueux, cathédrale d'Angoulême, Saint-Hilaire de Poitiers), romanes (Notre-Dame de Poitiers, Saint-Benoît-sur-Loire, Saint-Étienne de Caen, cathédrale de Cantorbéry, églises Saint-Géréon, des Saints-Apôtres à Cologne), gothiques de tout style, depuis le style Plantagenet à voûtes domicales (Saint-Serge d'Angers, nef de Sainte-Radegonde et cathédrale de Poitiers), le style de l'Ile-de-France (Sainte-Chapelle, cathédrales de Paris, Chartres, Amiens, Le Mans), jusqu'au style Tudor (chapelle de Saint-George de Windsor). Il suffisait d'être habile architecte pour bien construire un temple païen; mais pour être vraiment maître dans l'art de construire, de meubler et de décorer des églises, il faut connaître, outre les règles de l'architecture, le missel, le rituel, le pontifical, le cérémonial des évêques et ce qu'ils supposent de théologie.

Les édifices sacrés sont aux cérémonies ce que le vêtement est au corps; les cérémonies ne doivent donc pas avoir à s'y adapter; ils doivent au contraire être construits pour leur convenir. C'est à l'architecte de les prévoir toutes et dans toutes les circonstances de temps et de personnes où elles doivent s'accomplir.

Une cathédrale doit se reconnaître aux vastes dimensions du chœur, pour y permettre les prostrations des ordinands, à la largeur et à la profondeur des transsepts (Chartres, Reims) pour que les sacres puissent être vus d'un plus grand nombre de fidèles. Les grandes églises paroissiales sont d'autant mieux appropriées à leur destination que de la grande nef très spacieuse, on peut moins voir ce qui se passe dans les nefs latérales et les chapelles rayonnantes, car les fonctions les plus opposées du saint ministère doivent pouvoir s'y accomplir simultanément : baptêmes, enterrements, mariages, catéchismes, confessions.

Les églises qui ont été bâties dans les siècles de foi sont si bien adaptées aux cérémonies liturgiques, leur raison d'être, que W. Pugin, l'illustre restaurateur de l'art médiéval en Angleterre au XIXe siècle, se faisait fort de prouver par leur architecture même que les antiques cathédrales n'avaient pu être construites que par des catholiques pour les cérémonies de l'Église. L'accomplissement parfait de ces cérémonies était le premier idéal de l'architecte. Dans l'architecture, la décoration

et l'ameublement des églises, tout ce qui cache, mutile, supprime une cérémonie symbolique, ou une marque de respect, mutile ou supprime une explication illustrée du *Credo*, diminue le respect et l'intelligence d'une chose sacrée.

L'art chrétien appartient donc à la théologie par le lien étroit qui le rend tributaire des cérémonies liturgiques et du culte divin. Il convient d'autant moins de l'oublier qu'elles ont attiré et attirent encore à l'unité de l'Église de nobles âmes, l'élite du peuple anglais. Cf. Thureau-Dangin, *Le mouvement d'Oxford*.

2° *Sur la vie d'oraison.* — La prière mentale, plus parfaite que la prière vocale, est nécessaire à la perfection chrétienne. Or, la liturgie et les cérémonies religieuses sont, au jugement de dom Guéranger, un des meilleurs moyens de se préparer à la prière mentale. « Pour l'homme de contemplation, la prière liturgique est tantôt le principe, tantôt le résultat des visites du Seigneur. » *Année liturgique*, préface générale, p. XIV. Cette préparation est nécessaire, et même la seule possible pour les enfants, pour les élèves dans les maisons d'éducation et en général pour tous les chrétiens qui n'ont ni l'âge, ni le temps d'être formés à la prière mentale par un enseignement didactique dans le recueillement et la solitude de sérieuses retraites. Mais, même pour les âmes plus favorisées, l'importance des cérémonies et des prières liturgiques est si grande que l'illustre auteur mystique, Alvarez de Paz, y consacre plus de 10 chapitres dans son grand ouvrage, *De inquisitione pacis sive studio orationis*, par exemple les c. IV-VII sur les heures canoniques. Non seulement saint Ignace les recommande expressément à celui qui vient d'achever les *Exercices spirituels*, *regulæ aliquot ut cum orthodoxa ecclesia sentiamus*, mais pendant la retraite elle-même, il lui conseille d'habiter à proximité d'une église où il puisse aller facilement chaque jour à la messe, aux vêpres et même à matines, comme l'a ajouté au texte primitif, du vivant même de saint Ignace, le texte des *Exercices spirituels* usité depuis plus de trois siècles. Il donne comme raison de ne pas chanter les offices dans les chapelles de son Institut, non pas leur peu d'utilité pour la vie spirituelle, mais, outre les travaux et les fréquents déplacements nécessités par les ministères apostoliques, la facilité d'aller les entendre ailleurs, *quandoquidem illis quos ad ea audienda devotio moverit aliunde suppetet ut sibi ipsis satisfaciant. Constit.*, part. VI, c. III, § 84. Il veillait avec le plus grand soin à tout ce qui touche au culte divin et il imposa à ses prêtres l'observation exacte, sans lenteur et sans hâte, de toutes les cérémonies de la messe romaine. Il faut lire le mémorial du bienheureux Pierre Lefèvre, que saint Ignace recommandait entre tous comme un maître dans l'art de former les âmes à la vie intérieure, pour comprendre à quel point la vie liturgique de l'Église l'aidait à s'unir à Dieu, combien il tenait à s'en inspirer, témoin son vif désir d'obtenir l'esprit des prières solennelles du jour du Seigneur : *Venit mihi in mentem speciale desiderium, quod Dominus noster faceret me sentire illud Gloria in excelsis Deo dominicale et Kyrie eleison, dando mihi spiritum convenientem diei dominicali, id est ipsius Domini. Memoriale B. Petri Fabri*, Paris, 1873, p. 87. Une des plus belles œuvres de saint François de Borgia, ses méditations, a pour objet les dimanches et fêtes de l'année liturgique, spécialement chaque évangile; la prière pour obtenir la grâce particulière de chaque méditation est l'oraison du jour.

Cette influence des cérémonies religieuses sur la vie spirituelle est facile à comprendre. L'âme, ne formant ici-bas qu'un seul être avec le corps, doit exprimer ses actes intérieurs de religion par des cérémonies extérieures et tout ensemble y trouver un moyen de s'élever à la vie intérieure. Notre activité spirituelle dans l'état d'union d'âme et du corps, ne pouvant pas ne pas être précédée de l'exercice de la vie sensitive et accompagnée d'images, doit en ressentir toujours profondément l'influence. Si l'intelligence et la volonté pouvaient ici-bas se suffire à elles-mêmes, leur séparation absolue d'avec l'imagination et les sens serait le moyen parfait de se recueillir pour vivre en Dieu; cette indépendance étant impossible, il faut se faire un moyen de la vie des sens pour qu'elle ne devienne pas un obstacle. Or, les cérémonies liturgiques, particulièrement celles qui sont célébrées avec des chants, peuvent précisément se définir : l'activité de tout l'homme, esprit et sens, en Dieu. Elles sont donc de tous les moyens extérieurs le plus puissant pour aider l'âme à s'élever jusqu'aux réalités invisibles surnaturelles, étant un monde nouveau qui rappelle et symbolise les miséricordes et les promesses du rédempteur comme la terre et le ciel racontent la gloire du créateur. Bon gré, mal gré, l'imagination conserve vivante, trop impérieusement souvent, la représentation du monde où nous avons vécu, d'autant plus vivante que nous avons plus souvent vu le même spectacle, entendu les mêmes paroles et les mêmes chants. C'est pourquoi l'assistance régulière à la messe chantée les dimanches et fêtes prépare si bien les élèves dans les maisons d'éducation, les fidèles dans les paroisses, à suivre chaque jour avec piété les cérémonies de la messe basse. Pendant les retraites, c'est un fait d'expérience, la psalmodie soit du grand office, soit du petit office de la sainte Vierge est un des bons moyens de favoriser le recueillement. Les religieux eux-mêmes dans le silence de leurs cellules sont d'autant moins empêchés de se recueillir que leur imagination a été dès l'enfance plus profondément imprégnée de religion par les cérémonies liturgiques, et peut plus facilement aux heures de lassitude et de tristesse revivre les consolations du passé par le souvenir des chants et des rites sacrés dont elles sont comme des notes harmoniques d'ordre moral.

3° *Sur les habitudes religieuses.* — On a remarqué qu'il y a coïncidence entre la décadence de la piété et celle de la part prise par les fidèles aux cérémonies religieuses. Quand les fidèles ne s'associent pas au culte, notamment pendant la célébration solennelle du saint sacrifice, il manque quelque chose à l'hommage social, et cet hommage devient d'autant plus incomplet, qu'à moins de circonstances et de grâces exceptionnelles, les peuples qui, le dimanche, ne prennent pas une part active aux offices liturgiques, sont plus exposés à l'ennui, à la dissipation et, par conséquent, à la tentation de ne plus revenir à l'église. Cette assistance active aux offices publics a merveilleusement contribué à conserver intactes la foi, la langue, la nationalité des Canadiens français émigrés aux États-Unis par centaines de mille, et cela au milieu d'une société où des millions d'hommes arrivés catholiques ont fini par perdre tout culte et toute croyance. Pour eux, l'église et, dans l'église, les cérémonies sont le grand lien social. Cf. Hamon, *Le Canadien français dans la Nouvelle-Angleterre*, dans les *Études religieuses*, t. LI, p. 101-104. Les offices publics et les cérémonies religieuses à l'église paroissiale sont un des moyens les plus efficaces pour conserver l'esprit chrétien et les pratiques pieuses dans les paroisses anciennes et pour les établir dans les paroisses nouvelles. Dans les patronages et les collèges, les cérémonies liturgiques sont un des principaux moyens d'éducation chrétienne. Il est d'autant plus nécessaire d'en user qu'on prévoit que plus tard la foi sera plus exposée, la fréquentation de l'église plus difficile et plus rare.

4° *Sur la civilisation.* — Les cérémonies ecclésiastiques exercent aussi sur la foule une grande attraction. Elles sont, les dimanches et les fêtes, un attrait pour les réunions pieuses, elles rendent plus facile la pratique d'une religion qui parle aux sens; elles inspirent avec

le respect de Dieu, le respect des autorités religieuses et civiles, des lieux consacrés et des choses saintes, des fidèles et de tous les hommes les uns pour les autres. Encensements, révérences, salutations, baisers à l'autel, au livre des Évangiles, à la croix, aux reliques, sont autant de leçons de respect. Il suffit de lire dans le pontifical les cérémonies du baptême des catéchumènes, de la réconciliation des pénitents, de la bénédiction du chevalier, du sacre des empereurs et des rois, pour comprendre quelles leçons s'en dégageaient autrefois pour les peuples : humilité devant Dieu et devant les hommes, prix du salut de l'âme et du corps consacré membre du corps mystique du Christ, horreur de l'injustice et nécessité de l'expiation, amour désintéressé des petits et des faibles jusqu'au sacrifice de sa propre vie pour les défendre, sentiment profond que toute autorité, même la plus haute, vient de Dieu, sera jugée par lui, est un service et une dépendance et non pas seulement une supériorité et un honneur.

Les principaux liturgistes du moyen âge du IXe au XIIIe siècle : Amalaire, *De ecclesiasticis officiis, P. L.*, t. CV, col. 985-1252; Hildebert de Tours, *Versus de mysterio missæ, P. L.*, t. CLXXI, col. 1177-1196; Honorius d'Autun, *Gemma animæ, de antiquo ritu minorum, P. L.*, t. CLXXII, col. 541-738; Rupert de Tuy, *De divinis officiis per anni circulum, P. L.*, t. CLXX, col. 1-332; Innocent III, *De sacro altaris mysterio, P. L.*, t. CCXVII, col. 763-916. Cet ouvrage, le plus précieux, le plus pieux et le plus profond de tous, a été très bien traduit par l'abbé Couren, in-12, Paris, 1875. Voir aussi S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIe, q. LXXXIII, a. 1-5; Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, *De cæremoniis sacramentorum in genere*. Les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger, 3 in-8°, Paris, 1840-1841; 2e édit., 4 in-8°, Paris, 1878-1885, initient à la connaissance des cérémonies liturgiques, de leur histoire et des liturgistes de tous les siècles. L'*Année liturgique*, du même auteur, 1841-1904, est un des ouvrages les meilleurs pour faire comprendre et aimer les cérémonies de l'Église. Dom Cabrol l'a complété et en a en quelque sorte donné l'introduction en écrivant : *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889; divers articles dans Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, et dans Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, en cours de publication. Les ouvrages d'archéologie sont des sources d'information précieuse. *Le livre du chrétien*, Tours, contient l'explication substantielle de la liturgie et beaucoup de cérémonies : baptême, confirmation, extrême-onction, office des funérailles, toutes les prières du rituel romain pour la recommandation de l'âme.

R. Compaing.

CÉRINTHE. — I. Vie. II. Doctrine. III. Disciples.

I. Vie. — A défaut de l'histoire, qui est sobre de détails et nous laisse ignorer la date de la naissance et de la mort de Cérinthe, la tradition, dont saint Épiphane s'est fait l'écho, abonde en renseignements sur cet hérétique. Cérinthe est né en Égypte, probablement de parents juifs : il était circoncis. Il aurait reçu à Alexandrie une instruction assez développée, recueillant les données de la philosophie grecque et orientale ainsi que les essais de conciliation tentés par Philon entre la sagesse païenne et l'enseignement mosaïque. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 380. Puis, quittant l'Égypte, parcourant la Palestine à l'époque de la prédication apostolique, séjournant successivement à Jérusalem, à Césarée, à Antioche de Syrie, il se serait fixé en Asie, où il tint école et fonda une secte. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 377. Il laissa partout des traces de son passage, créa des embarras au christianisme naissant en cherchant à paralyser la propagation évangélique. Partisan résolu de la fidélité à la loi et de la circoncision, il estimait qu'elles étaient absolument nécessaires pour le salut et prétendait les imposer à quiconque voulait abandonner le paganisme pour embrasser la foi chrétienne. Chrétien lui-même, il ne comprit rien aux tendances catholiques du christianisme, il conserva ses vues étroites et n'accepta pas l'admission des gentils, telle que l'entendait et la pratiquait saint Paul. D'après lui, comme d'après les judaïsants, le mur de séparation devait être maintenu et non renversé. C'est donner à entendre qu'il aurait été l'âme de l'opposition juive, le chef occulte mais très écouté des juifs intransigeants et sectaires, critiquant le baptême donné par saint Pierre au gentil Corneille, blâmant comme une apostasie la direction que saint Paul imprimait à l'Église en faveur des non-juifs, tenant pour non avenues les décisions arrêtées à la réunion de Jérusalem, exigeant la circoncision de Tite et organisant sur les pas de saint Paul une sorte de contre-prédication qui aurait abouti, en cas de réussite, au maintien du christianisme sous la dépendance étroite du judaïsme. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2-4, *P. G.*, t. XLI, col. 380-381. En passant de la Palestine en Syrie, de la Syrie en Galatie et en Asie, il ne fit que développer τῆς αὐτοῦ ἀπωλείας βάραθρον, *Hær.*, XXVIII, 2, ἀνόητος καὶ ἀνοήτων διδάσκαλος. *Ibid.*, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 380, 384. Si bien qu'à la fin du Ier siècle il était regardé comme une peste; d'où le mot de saint Jean, aux thermes d'Éphèse, quand il sut que Cérinthe était là : « Fuyons de crainte que la présence d'un tel ennemi de la vérité ne fasse écrouler les murs. » Ce mot, recueilli par saint Irénée sur les lèvres de saint Polycarpe, a été consigné par Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 276.

Ces divers renseignements paraissent vraisemblables dans leur ensemble. Il faut constater cependant que saint Paul, très au courant des menées judaïsantes qu'il dévoile et flétrit énergiquement, traitant de faux apôtres et de faux frères ceux qui sèment l'erreur et jettent la division dans les communautés qu'il a fondées, ψευδαπόστολοι, II Cor., XI, 13, παρείσακτοι ψευδάδελφοι, Gal., II, 4, ne nomme jamais Cérinthe parmi les meneurs. Quant à saint Jean, qui connaît Cérinthe et sa doctrine, on sait simplement par la tradition qu'en composant son Évangile pour affirmer et démontrer la divinité de Jésus-Christ, il visait en particulier Cérinthe. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, 1, *P. G.*, t. VII, col. 880.

Cérinthe se borna-t-il à un enseignement purement oral? Ne consigna-t-il pas dans quelque ouvrage les points principaux de son système? Nous n'avons aucun renseignement à ce sujet. A la suite des aloges, Caius de Rome l'accuse d'avoir composé une Apocalypse sous le nom d'un grand apôtre, dans laquelle il avait inséré maints prodiges, τερατολογίας. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273. Voir t. I, col. 1469. Cependant quelques critiques ont pensé que Caius, au courant de l'enseignement traditionnel et sachant que l'Église de Rome regardait l'Apocalypse comme un livre canonique dû à saint Jean, n'a pas mis ce livre sur le compte de Cérinthe. Selon eux, il parlerait plutôt d'un apocryphe, dont c'est ici l'unique mention; et c'est l'hypothèse que suggère Théodoret quand il nous représente Cérinthe, au sujet des révélations, ὡς αὐτος τεθεαμένος. *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389.

II. Doctrine. — A tenir compte des renseignements qui sont fournis, d'abord par saint Irénée, les *Philosophoumena* et le pseudo-Tertullien, ensuite par Eusèbe, saint Épiphane, saint Philastrius et saint Augustin, on constate que Cérinthe n'est qu'un écho des idées qui s'agitaient de son temps dans les milieux cultivés. On rêvait, en effet, soit d'accommoder le judaïsme avec l'hellénisme platonicien, soit de combiner un système religieux avec les anciennes données de la philosophie et l'enseignement nouveau de l'Évangile, en réservant une place spéciale à la gnose à côté ou au-dessus de la foi. Or le système de Cérinthe ressemble à un synerétisme judéo-gnostique de mosaïsme défiguré, de philosophie orientale et de christianisme travesti; il n'est ni complètement gnostique, encore moins chrétien; il porte l'empreinte de ces influences diverses et paraît à un moment où le judaïsme partiel est ἀπὸ μέρους.

S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 377. D'autre part, la théorie gnostique qui voit dans la matière une source de péché, ou tout au moins une dégradation de l'esprit, un abaissement de l'idée, avec laquelle Dieu ne saurait entrer en contact immédiat, se heurte à une pierre d'achoppement, l'incarnation du Verbe selon la doctrine chrétienne. Aussi, pour sauvegarder ce principe de l'impossibilité de l'union de Dieu avec un corps matériel et pour le concilier en même temps avec les récits évangéliques qui parlent de la naissance et de la mort de Jésus-Christ, la gnose inventa-t-elle le docétisme. Et, sur ce point, Cérinthe est tributaire de la gnose. Voici son système.

1° *Création.* — Cérinthe prend pour point de départ l'existence de deux principes. Il ne les appelle pas, comme on le fera peu après lui, le principe du bien et le principe du mal, mais, sous l'influence de Philon, il les désigne sous le nom de principe actif et de principe passif, Dieu étant le premier et la matière le second. Il attribue l'existence du monde à un être supérieur au monde et distinct de lui, mais qui ne saurait être Dieu lui-même, aussi éloigné que possible du premier principe, tout en participant à sa nature, et aussi rapproché que possible de la matière, tout en s'en distinguant; *factum esse mundum a virtute quadam valde separata et distante ab ea principaliter quæ est super universa.* S. Irénée, *Cont. hær., loc. cit.; Philosophoumena,* VII, v, 33, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 388. Quel est ce démiurge? On le nommera plus tard le Dieu de la Bible, le Jéhovah des juifs. Cérinthe ne va pas si loin : il n'admet pas l'identification de Jéhovah et du démiurge, comme nous l'apprennent saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; le pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 67; saint Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27; le *Prædestinatus*, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590. Ce n'est pas Jéhovah, ce sont les anges qui ont formé le monde, qui ont donné la Loi et inspiré les prophètes. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.* t. XLI, col. 377. Si le Dieu de la Bible est qualifié d'ange par le pseudo-Tertullien, *loc. cit.*, c'est sans doute à titre de chef des δυνάμεις et des ἄγγελοι, dont Théodoret dit qu'ils ont organisé le monde dans ses détails. *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389. Les sources ne nous font pas connaître la manière dont Cérinthe expliquait l'origine et l'existence de ces anges démiurges; elles ne disent pas davantage le motif de l'ignorance où ils étaient de l'existence du Dieu suprême, *Philosophoumena,* VIII, v, 33, p. 388, si cette ignorance était la suite d'une faute ou la simple conséquence de l'éloignement, où ils se trouvaient du premier principe, double explication qui trouvera sa place dans les systèmes gnostiques ultérieurs.

2° *Christologie.* — Cérinthe n'ignorant ni la répugnance des gnostiques à mettre Dieu en contact avec la matière ni l'horreur du judaïsme populaire à concevoir que le Messie pût souffrir et mourir, a une christologie docète. Mais son docétisme n'est pas celui que combat saint Ignace dans ses *Lettres,* d'après lequel les phénomènes relatifs à la naissance, à la vie et à la mort de Jésus-Christ n'étaient que des apparences sans réalité; ce n'est pas davantage le docétisme de Basilide qui substitue Simon de Cyrène à Jésus au moment de la crucifixion, ni celui de Valentin qui prête à Jésus un corps visible et capable de souffrir, mais d'essence immatérielle, qui n'a fait que passer par le corps de la Vierge sans lui rien emprunter. Cérinthe distingue dans le Sauveur deux personnages, Jésus et le Christ; il accorde que Jésus, né de Joseph et de Marie comme le reste des hommes, *Philosophoumena,* VIII, v, 33, p. 388; Pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 67, a souffert, qu'il est mort et qu'il est ressuscité, S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; *Philosophoumena,* VII, v, 33, p. 389, ou, comme le disent saint Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27, et l'auteur du *Prædestinatus*, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590, qu'il doit ressusciter; mais Jésus n'est pas Dieu. C'est un homme remarquable par sa justice et sa sagesse, *Philosophoumena, loc. cit.*, p. 388, qui, au moment de son baptême, a reçu, sous forme de colombe, le Christ envoyé par la Puissance suprême et a appris de lui la révélation de Dieu inconnu. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; *Philosophoumena,* V, 33, p. 389. Mais cet hôte étranger, qui est impassible et ne peut ni souffrir ni mourir, il ne le conserve pas jusqu'à sa mort; au moment de la passion, en effet, le Christ abandonne Jésus et remonte au ciel; Jésus est seul à souffrir et à mourir. *Philosophoumena, loc. cit.*, p. 389. Saint Épiphane manque ici de netteté; la distinction caractéristique, si bien marquée par l'auteur des *Philosophoumena,* lui échappe. D'abord il appelle le Christ πνεῦμα ἅγιον; puis tantôt il dit que c'est le Christ qui est né de Joseph et de Marie, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 377; tantôt que c'est Jésus, *ibid.*, col. 380; tantôt il affirme que c'est Jésus qui meurt et ressuscite, le Christ étant spirituel et impassible, *ibid.*, col. 380; tantôt que c'est le Christ qui meurt et ressuscitera à la résurrection générale. *Ibid.*, 6, col. 384. C'est ainsi que Cérinthe essaya la conciliation impossible du dogme chrétien de la rédemption avec ses vues juives et gnostiques. D'autres que lui tenteront cette même conciliation avec un égal insuccès; au fond, c'est le christianisme qui est sacrifié.

3° *Eschatologie.* — Cérinthe admettait la fin du monde; on ignore comment il l'expliquait. Mais entre la fin du monde et l'inauguration du règne de Dieu avec les élus dans le ciel, il plaçait un règne de mille ans que les hommes devaient passer dans les délices nuptiales et les sacrifices les plus joyeux. Ce chiliasme, il l'avait puisé à des sources juives, peut-être même dans le livre d'Hénoch; on sait que ce fut une erreur partagée par certains Pères de l'Église et que le millénarisme ne disparut que peu à peu. Et l'on s'explique pourquoi ni saint Irénée ni l'auteur des *Philosophoumena* ne songent à le reprocher à Cérinthe. C'est peut-être Cérinthe qui acclimata l'erreur millénaire dans cette partie de l'Asie, où allaient paraître Papias d'Hiérapolis et les illuminés phrygiens; en tout cas il l'enseigna, comme le lui reprochent Caius, Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273, et comme le notent saint Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27, et Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389. D'autre part, Cérinthe, en enseignant la résurrection de Jésus et la résurrection future des hommes, que les gnostiques devaient écarter, semble avoir voulu maintenir le dogme chrétien du symbole, la σαρκὸς ἀνάστασις; mais on ne voit pas quel rôle il réservait au corps après la résurrection, ni à quel titre il l'appelait à jouir des bienfaits du chiliasme.

III. Disciples. — Tout en distinguant Dieu du Jéhovah de la Bible et du législateur des Hébreux, Cérinthe n'en retenait pas moins comme une obligation la fidélité à la loi et la pratique de la circoncision et du sabbat; il se rattachait au judaïsme légal. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 380; S. Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27; *Prædestinatus*, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590; S. Jérôme, *Epist.*, CXII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 924. Philastrius prétend qu'il fut condamné par les apôtres et chassé de l'Église, *Hær.*, 60, *P. L.*, t. XII, col. 1152; l'auteur du *Prædestinatus* précise qu'il fut anathématisé par saint Paul en Galatie, que c'est de lui et de ses disciples qu'il est question dans l'Épître aux Galates, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590; mais ce n'est là qu'une interprétation, motivée sans doute par le langage de saint Épiphane.

Cérinthe eut des disciples parmi les judaïsants et les judéo-chrétiens; on les appelait cérinthiens ou mérin-

thiens. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, 8, *P. G.*, t. VII, col. 885; S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 388. Avec le parti des nazaréens et des ébionites, les cérinthiens consentirent bien à devenir chrétiens, mais à la condition de ne rien abandonner des prescriptions de la loi et de les imposer aux gentils. En conséquence, ils regardaient saint Paul comme un apostat, parce qu'il déclarait que la circoncision n'était plus nécessaire au salut et que la loi de grâce ou de liberté avait remplacé définitivement les prescriptions légales; ils repoussaient ses Épîtres et ne se servaient que d'un Évangile, l'Évangile selon les Hébreux, εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, Philastrius, *Hær.*, 36, *P. L.*, t. XII, col. 1152, dont les tendances judéo-chrétiennes étaient nettement marquées, soit dans la rédaction grecque propre aux ébionites, soit dans la rédaction araméenne en usage chez les nazaréens. Les idées courantes dans ce milieu cérinthien, ébionite et nazaréen ne furent pas étrangères à la rédaction des apocryphes pseudo-clémentins qui, à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe, formèrent toute une littérature, *Reconnaissances*, *Homélies* et *Epitomés*, œuvre de propagande et non d'histoire, véritable roman théologique servant de véhicule aux prétentions ébionites, au syncrétisme judéo-chrétien, dont l'école de Tubingue a cherché à exploiter les données, en leur prêtant un rôle important dans les origines du christianisme, rôle incomplètement justifié. En réalité, les partisans de Cérinthe comme le parti ébionite ou nazaréen furent sans influence marquée. Cantonnés dans quelques centres fermés, ils luttèrent inutilement contre la direction décisive imprimée à l'Église par saint Paul; leurs protestations restèrent sans écho et leur trace se perd au milieu de tant d'autres sectes gnostiques qui pullulèrent au IIe siècle. A la fin du Ve siècle, Gennade signale les cérinthiens parmi ceux qui doivent recevoir le baptême catholique avant d'être admis dans l'Église. *De eccles. dogm.*, 52, *P. L.*, t. LIII, col. 994.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 54-60, 486-487; Kebritz, *De platonismo in cerinthianismo redivivo*, Halle, 1736; Paulus, *Historia Cerinthi*, Iéna, 1795; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1835; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), p. 52-54; articles de la *Realencyklopädie*, Leipzig, 1896, du *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, t. III, col. 19-23, du *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; U. Chevalier, *Répertoire des sciences historiques. Bio-bibliographie*, col. 420, 2503; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 234 sq.; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 220-262; t. II, p. 973-991, 1021-1022; J. Kunze, *De historiæ gnosticismi fontibus novæ questiones criticæ*, Leipzig, 1894; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 173-175.

G. Bareille.

CERTITUDE. — I. Certitudes spontanées et certitudes contrôlées. II. Scepticisme et dogmatisme. III. Le critérium de la certitude. Faut-il le chercher par le doute? IV. Qualités que doit réunir le critérium de la certitude. V. L'évidence est le critérium des vérités d'ordre idéal. VI. L'évidence est le critérium des vérités d'ordre réel. VII. Variétés d'évidence et de certitude. VIII. Certitude et volonté. IX. Définitions ecclésiastiques. X. La certitude et la foi. XI. La certitude et l'espérance. XII. La certitude et la conscience. XIII. La certitude morale.

I. Certitudes spontanées et certitudes contrôlées. — 1° *Premier fait.* — A peine notre intelligence est-elle ouverte, que spontanément elle tend à connaître et à affirmer. Elle hésite peu à l'origine de sa vie, et traduit le plus souvent son activité par des affirmations catégoriques, des assentiments sûrs d'eux-mêmes. Demandez à l'enfant s'il a de bons yeux, s'il est bien sûr que le disque qu'il aperçoit là-bas, rond et rouge, est vraiment là-bas et réellement rond et rouge, comme il le paraît. L'enfant, sans hésiter, vous répondra : « Mais certainement qu'il est ainsi, puisque je le vois. » A l'enfant qui, pour la première fois, voit ce phénomène, montrez un bâton plongé au préalable dans l'eau, et demandez-lui si ce bâton est droit, il vous répondra : « Certainement non, puisque je le vois brisé. » Nous avons tous des certitudes spontanées de cette sorte, qui jaillissent naturellement de la constatation immédiate et simple des choses. On invoque d'ordinaire, pour les affirmer, le sens commun, parce qu'elles se trouvent sans effort ni contrôle, sur les lèvres de tous. Ainsi jadis, au nom du sens commun, pouvait-on affirmer que le soleil tournait autour de la terre. La raison de cette spontanéité d'assentiments et de ces certitudes presque instinctives est dans la nature de notre intelligence qui, étant faite pour le vrai, tend de tout son poids vers la possession la plus complète et la plus paisible du vrai qui est la certitude, et s'y installe volontiers aussitôt que quelque chose lui apparaît sans qu'elle voie aucune raison d'en douter.

2° *Deuxième fait.* — Or il arrive qu'avec la marche des découvertes scientifiques, avec l'aide de l'expérience quotidienne de chacun ou de la réflexion, les affirmations catégoriques de l'origine s'ébranlent ou se confirment; ce que nous attestions comme certain ne nous semble plus tout à fait sûr, ou, au contraire, nous apparaît comme tout à fait fondé, et ainsi, au premier état de certitudes spontanées, en succède un de doutes, de négations, ou de certitudes fortifiées et contrôlées.

3° *Conclusion.* — Il y avait donc, dans les affirmations premières, ou bien des vices, des illogismes qui n'avaient pas apparu et dont la constatation a permis de douter ou de nier; ou bien des fondements réels d'abord ignorés et dont la découverte a renforcé la certitude primitive. Le nœud du problème de la certitude réside précisément entre le premier et le second état que nous venons de signaler. C'est dans le passage de l'un à l'autre que la certitude se justifie ou qu'elle tombe.

II. Scepticisme et dogmatisme. — 1° Les *sceptiques*, ayant constaté que nous avançons primitivement des affirmations que force nous est d'abandonner ensuite, en ont conclu que *toutes* nos affirmations enferment le même vice. Si elles ne nous apparaissent pas toutes maintenant comme contestables, cela viendra peu à peu avec les progrès de l'esprit humain. Dès lors, il est juste de s'en défier *a priori*, et de leur opposer un doute universel. Considérée dans son ensemble et dégagée de la multitude infinie des détails dans lesquels elle s'est trop souvent complue et égarée, l'argumentation sceptique peut se ramener à trois chefs principaux : 1. Elle récuse la connaissance directe ou intuitive de la réalité. L'intuition sensible (personne ne parlant plus de l'intuition intellectuelle à l'époque où le scepticisme s'est constitué) est jugée par elle radicalement impuissante. — 2. Elle récuse la connaissance indirecte de la réalité, soit par le raisonnement proprement dit, soit par le principe de causalité. S'attachant, non plus à l'expérience vulgaire, mais à la science telle que la définissent les philosophes, elle s'efforce de démontrer que cette science est impossible. — 3. Enfin, se plaçant à un point de vue encore plus général, envisageant non plus l'expérience ou la science, mais l'idée même de la vérité telle que le monde la conçoit, elle veut montrer que cette idée n'a pas d'objet. Par définition, la vérité serait ce qui s'impose à l'esprit; or, rien, ni en fait, ni en droit, ne s'impose à l'esprit. Brochard, *Les sceptiques grecs*, conclusion, Paris, 1887, p. 394.

2° Le *dogmatisme*, au contraire, prétend que si quelques-unes de nos affirmations premières ont succombé sous les coups de la réflexion et du contrôle scientifique, toutes ne sont pas dans ce cas et que, pour d'autres, la contre-épreuve a pleinement justifié une

adhésion totale et définitive, sans doute ou hésitation actuels, sans crainte d'erreur pour l'avenir. Et ici apparaît un caractère spécial de la certitude de second état : elle n'est plus seulement une adhésion ferme et sans hésitation, comme dans le premier état, mais elle ajoute à l'absence d'hésitation l'exclusion de toute *crainte* ultérieure. On est sûr, non plus pour l'heure, mais pour maintenant et pour *toujours*. Contre le scepticisme, le dogmatisme fait observer : 1. Que si les sens nous trompent parfois, il est illogique de conclure qu'ils nous trompent toujours; que leurs erreurs viennent du défaut de méthode dans leur interprétation, et que d'un défaut de méthode antérieur, on ne peut conclure à la nécessité de l'erreur d'interprétation. « Un long égarement ne prouve rien contre la possibilité de trouver le chemin. » Brochard, *ibid.* — 2. Que les actes de la raison, *considérés en eux-mêmes*, portent la marque de la vérité, et par conséquent valent pour provoquer la certitude. Le raisonnement serait inefficace s'il se réduisait à la seule application du principe d'identité, ou si le principe de causalité était inadmissible, mais ni le raisonnement ne se réduit à une simple succession de propositions identiques, ni le principe de causalité n'est contestable. — 3. Que la vérité, quand elle se manifeste sous le jour de l'évidence, s'impose réellement à l'esprit. — 4. Que la fameuse suspension de jugement pratiquée par les sceptiques est impossible. En effet, il faut vivre; or « vivre, c'est agir, c'est choisir, préférer, entre plusieurs actions possibles, celle qu'on juge la meilleure. Point d'action sans jugement ». Brochard, *ibid.*, p. 411.

3° Le dogmatisme peut donc à bon droit rejeter l'attitude sceptique. Nous disons l'*attitude*, et non la thèse, parce que le vrai sceptique se garde d'*affirmer* qu'il faut douter de tout, ce qui serait une contradiction flagrante, mais il se tient pratiquement dans l'état persévérant d'abstention de jugement et d'affirmation quelconque. Rejetant l'attitude sceptique, le dogmatisme affirme par là-même la possibilité d'arriver à des certitudes valables et justifiées. Mais aussitôt se pose le problème de la justification de ces certitudes. Comment prouver qu'elles sont légitimes? A quel signe les distinguera-t-on des certitudes précipitées parmi les affirmations primordiales? En un mot, où est le critérium? Comment le chercher? Quel est-il?

III. Le critérium de la certitude. Faut-il le chercher par le doute? — Comment chercher le critérium de la certitude? Faut-il inaugurer cette recherche par le *doute* et par quel doute? le réel ou le méthodique? l'universel ou le limité?

1° Le doute, nous l'avons indiqué tout à l'heure, est la suspension du jugement, l'abstention de l'affirmation, ἐποχή. Il est réel, quand sincèrement l'esprit prend cette attitude, parce qu'il n'en trouve pas d'autre légitime. Il est méthodique, quand l'esprit réellement ne doute pas, mais *provisoirement* fait *comme s'il doutait*. Ainsi doutait Descartes : « Je *voulus supposer* qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle que nos sens nous la font imaginer...; je *résolus de feindre* que toutes choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. » *Discours de la méthode*, IVe partie. On voit la part prépondérante de la *volonté* dans l'usage du doute méthodique. On veut s'abstenir provisoirement de tout jugement, bien qu'au fond l'esprit ait la persuasion qu'il va au vrai, et qu'il en possède même déjà une portion. Dans le doute réel, la volonté est paralysée, parce que l'esprit reste sans persuasion, sans jugement, sans direction.

2° Le doute *universel* et le doute *limité* ou partiel se comprennent d'eux-mêmes et n'ont pas besoin d'être expliqués. Le *doute universel méthodique* est impossible et implique contradiction; car, en qualité d'universel, il douterait de tout; en qualité de méthodique, il enveloppe nécessairement quelque persuasion ou assurance. C'est le doute de Descartes : « Je me résolus de feindre que *toutes* les choses qui m'étaient déjà entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes sens, » dit-il à l'endroit cité plus haut. Et ailleurs : « Je suis contraint d'avouer qu'il n'y a *rien* de tout ce que je croyais autrefois être véritable, dont je ne puisse en quelque façon douter; et cela, non point par inconsidération ou légèreté, mais par des raisons très fortes et mûrement considérées. » *Première méditation*. Nous avons montré l'illogisme du *doute réel universel* ou scepticisme. C'est le doute d'Hermès qui « veut que le doute dont il prend la défense, soit étendu à toutes les connaissances sans exception. Nous devons être et rester indécis ou en suspens, non seulement sur la vérité de la religion chrétienne, l'immortalité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu, mais encore sur la réalité du monde extérieur, et même sur l'existence et les divers états de notre propre âme, tant que nous ne pouvons pas montrer qu'il y a nécessité absolue pour la raison de se déterminer... Que, par ce doute, absolu selon son étendue, Hermès entende le doute réel, c'est ce qui ressort de ce qu'il raconte de lui-même et exige de ses auditeurs ou lecteurs ». Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. par le R. P. Constant Sierp, diss. III, c. I, § 1, n. 224, Paris, 1868, t. I, p. 433, 434. Par un bref du 26 septembre 1835, Grégoire XVI condamna Hermès, et l'un des principaux griefs était précisément le doute positif universel : *utpote qui tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologicæ inquisitionis*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1487. Cf. concile du Vatican, *De fide cath.*, c. III, can. 6. — Il ne reste que le *doute partiel* réel ou méthodique. Le doute *réel* portant sur les affirmations non prouvées est plus que légitime, il est obligatoire. Le doute *méthodique* portant sur des assertions déjà admises comme certaines, mais provisoirement remises en question et considérées comme incertaines, pour en chercher une démonstration, est légitime, pourvu qu'il ne soit pas universel et qu'il suppose comme certains des principes de démonstration. Ce doute a été pratiqué de tout temps dans l'Église. On le trouve enseigné par saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XXXII, col. 1241; cf. Kleutgen, *op. cit.*, t. I, p. 475 sq., et constamment employé par saint Thomas. Lorsque l'angélique docteur se demande, dans la *Somme théologique : Utrum Deus sit, Dieu existe-t-il?* il ne doute pas un seul instant de l'existence de Dieu, il veut pourtant agir pendant un certain temps comme s'il doutait, et sa volonté commande à son esprit, non pas de refuser son assentiment à l'existence de Dieu, et d'en douter positivement, mais de faire un moment abstraction des considérations qui le déterminent à admettre l'existence de Dieu, pour chercher des raisons nouvelles convaincantes ou la confirmation logique des raisons anciennes. L'Ange de l'école a fait plus que pratiquer le doute méthodique, il en a affirmé explicitement la nécessité. « Ceux qui veulent rechercher la vérité sans avoir d'abord considéré les doutes que soulève sa recherche, sont pareils à des voyageurs qui ne savent où ils vont. L'homme qui marche, marche vers un but; l'homme qui cherche la vérité n'a d'autre but que l'exclusion du doute. L'homme qui ne sait pas sa route n'arrivera jamais, sinon par hasard; l'homme qui cherche la vérité n'y arrivera pas, s'il n'a d'abord examiné ses doutes. » *In III Metaph.*, lect. I.

IV. Qualités que doit réunir le critérium de la certitude. — 1° Quand, après avoir émis des affirmations primitives et spontanées, l'esprit commence à *réfléchir* sur elles pour les vérifier, il doit donc mettre le point de départ de sa réflexion et de son contrôle dans un doute partiel et méthodique, c'est-à-dire, puisque ce doute n'est que partiel et qu'il est voulu délibérément,

dans un état mixte composé de certitude et d'abstention ou suspension de jugement. La certitude précède et porte dans la sphère idéale sur quelques principes immédiats ou axiomes, et, dans la sphère réelle, sur quelques faits immédiatement perçus ou aperçus par l'expérience externe ou la conscience. Le doute, c'est-à-dire l'abstention de juger des autres principes ou faits et de leurs conséquences, suit logiquement. Mais on ne peut rester dans cet état, de sa nature, initial. La vie est là qui marche, l'action s'impose, il faut se décider pour ou contre une foule de jugements spéculatifs ou pratiques qui se pressent et sollicitent l'homme. Il importe donc de trouver un signe auquel on reconnaîtra les jugements vrais et qui autorisera la certitude à leur sujet. Ce signe universel doit être *intrinsèque, objectif* et *immédiat*.

2° Il doit être *intrinsèque,* c'est-à-dire entrer dans la constitution intime de toute vérité et en faire partie. Supposez, en effet, un critérium extrinsèque, c'est-à-dire une autorité extérieure qui attesterait le vrai et devant laquelle la raison s'inclinerait. Dans cette hypothèse, on ne *sait* pas la chose, on la *croit,* la *science* fait place à la *foi.* Or ce système, s'il est admissible pour quelques vérités qui dépassent la portée de notre expérience limitée ou de notre raison finie, ne peut pas suffire si on le généralise. Car cette autorité qui nous attestera toute vérité, par quoi sera-t-elle attestée à son tour? Si elle s'affirme elle-même et s'impose ainsi à notre foi, nous nous heurtons à une pétition de principe; si elle se démontre autrement que par l'affirmation et si elle se prouve par l'évidence, nous sortons du critérium extrinsèque et nous devons en admettre un intrinsèque. Il n'y a plus *un seul* critérium de la certitude. Si elle est attestée par une autre autorité, sur quoi s'appuiera celle-ci? Il faudra, ou procéder à l'infini, ce qui est impossible, ou aboutir à un critérium *interne.* La révélation divine, la tradition qui nous la transmet, la raison générale ou consentement universel du genre humain qui nous la traduit, ne peuvent donc être le critérium général de la certitude, et c'est à juste titre que la logique et, avec elle, l'Église rejettent le fidéisme, le traditionalisme et la raison générale de Lamennais. Voir FIDÉISME, TRADITIONALISME, LAMENNAIS.

3° Si le critérium doit être interne, il ne peut pas pour cela être subjectif, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être cherché dans les conditions psychologiques de la connaissance ou du sujet pensant, mais au contraire appartenir à la constitution de l'objet connu, de la vérité perçue. Le critérium doit être *objectif.* Nous n'avons pas à rappeler ici la thèse de philosophie qui distingue, dans la connaissance, deux faces, deux éléments divers : l'objet et le sujet, ce qui est connu et ce qui connaît, ce qui apparaît et ce qui perçoit. La distinction est courante en psychologie. Quand il s'agit de la certitude et de son pourquoi, d'aucuns le cherchent dans le sujet. C'est le dogmatisme subjectiviste. « Toutes les théories subjectivistes présentent ce caractère commun qu'elles placent le *motif dernier* de la certitude ou tout au moins d'une partie des connaissances certaines dans une *disposition affective* du sujet pensant. Pour les uns, cette disposition s'appellera sentiment du devoir, impératif catégorique, pour d'autres une impulsion naturelle (le sens commun des Écossais) ou un sentiment spirituel (*Geistesgefühl* de Jacobi), pour d'autres, enfin, une croyance soit aveugle, irrésistible (Jouffroy), soit volontaire, libre (les néo-criticistes), une foi dictée par la nécessité de trouver un objet aux aspirations les plus nobles de notre nature et un fondement à l'ordre social (Balfour, Brunetière); mais chez les représentants de toutes ces écoles, il y a une préoccupation commune, à savoir, de chercher, non pas dans un *motif d'évidence objective,* mais dans une disposition *affective* de l'âme, le dernier mot de la philosophie critique. » Mercier, *Critériologie générale,* n. 82, Louvain, Paris, 1899, p. 155. Or, d'une façon générale, on ne peut faire reposer la certitude qui est un état d'ordre intellectuel sur un fondement d'ordre affectif; celui-ci est nécessairement une impulsion aveugle, un instinct; il ne peut être une raison; tiré du sujet, il ne saurait être une garantie de l'objet. Un exemple rendra tangible cette vérité. D'instinct, la mère a besoin d'estimer son fils, de le juger innocent, noble et droit; s'il s'adonne au vice, la mère ne voudra pas se rendre aux indices, aux preuves souvent les plus catégoriques qui lui seront apportées ; fût-elle témoin elle-même des déportements de ce fils indigne, elle cherchera à les excuser, à les pallier longtemps avant de se rendre. On dit que l'amour maternel la rend aveugle. Ceci montre l'opposition entre le jugement d'instinct et celui qui est imposé par la réalité objective. Les certitudes d'instinct de la mère sont fort sujettes à caution. Ainsi toujours on pourrait douter des certitudes humaines, si leur unique source était dans une disposition affective de l'âme, comme le prétendent les partisans du critérium subjectif.

4° Enfin, on ne saurait douter que le critérium de la certitude doive être *immédiat,* c'est-à-dire valant par lui-même. En effet, il est, par définition, le signe qui rend toutes vérités certaines, il faut donc qu'il soit certain par lui-même et immédiatement, comme le principe de toute lumière est lumière, de toute force est toute-puissance. Si en effet, ce qui rend toute vérité certaine, devait être lui-même certifié par autre chose, par quoi cette autre chose serait-elle rendue certaine à son tour? Donc, pour éviter le cercle vicieux, le *processus in infinitum,* ou la multiplication des critériums, il faut conclure que le critérium universel de la certitude doit être *immédiat.*

V. L'ÉVIDENCE EST LE CRITÉRIUM DES VÉRITÉS D'ORDRE IDÉAL. — 1° Nous allons voir qu'un seul critérium renferme toujours toutes les conditions requises pour aider au contrôle de la vérité et fonder la certitude, et que ce critérium est l'*évidence.* Et d'abord, la certitude, comme le jugement dont elle est la qualité, peut porter sur deux catégories de vérités : celles d'ordre idéal et celles d'ordre réel. Les vérités ou jugements d'ordre idéal affirment l'union intime et nécessaire du sujet et de l'attribut, indépendamment de leur réalité physique, par exemple « l'être contingent exige une cause »; ce jugement affirme la relation de l'idée d'« être contingent » avec l'idée de « cause »; les vérités ou jugements d'ordre réel affirment que, dans le monde extérieur, se trouve réalisé le contenu du sujet. Nous disons « le contenu du sujet », et cela suffit, parce que le jugement d'ordre idéal ayant affirmé la connexion de l'attribut et du sujet, toute attestation de la réalité du sujet entraîne fatalement l'attestation de la réalité de l'attribut. Or, dans les deux ordres, l'évidence est le signe prédestiné et essentiel qui entraîne la certitude.

2° En effet, je suppose que mon esprit porte avec certitude un jugement de l'ordre idéal, par exemple « deux et deux font quatre ». — 1. Si je consulte ma *conscience,* elle me dira nettement que, quelle que soit ma part dans cette affirmation, je n'y suis pas exclusivement actif, il y a de la passivité dans cette connaissance. Je ne dis pas que « deux et deux font quatre », parce que je suis ainsi construit intellectuellement, disposé subjectivement et provisoirement, ou parce que je le veux, je sens que deux et deux font quatre indépendamment de moi. Cette vérité me domine, s'impose à moi au lieu de jaillir de moi; si je la prononce, c'est vaincu par elle et parce que je la vois; c'est son évidence qui ravit mon assentiment. — 2. Si, au lieu de consulter ma conscience, je raisonne, mon *raisonnement* aboutit à la même conclusion. Soit la vérité

d'ordre idéal : « Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, » ou cette autre : « Tout être contingent exige une cause. » Primitivement, ces propositions ne me disaient rien. Un jour, on a essayé de me les expliquer; j'ai constaté que je commençais à y croire, finalement je les ai acceptées sans hésitation et avec certitude. Quel est le pourquoi de ces états successifs de mon esprit? Je suis resté le même fondamentalement, la nature de mon esprit est demeurée identique; mais il y a eu objectivement quelque chose de changé. On m'a *démontré*, c'est-à-dire *montré* ces vérités, elles me sont apparues en pleine lumière, avec évidence et, à mesure que croissait la lumière, grandissait aussi mon assentiment, jusqu'à ce que sa certitude ait jailli de l'évidence entière. Mon assentiment ne tient donc pas à la seule activité du sujet, et même il n'est donné par celle-ci qu'en proportion avec la clarté de l'objet. — 3. Allons plus loin et tirons de la théorie même du *doute*, de l'ἔποχή des sceptiques, la preuve de notre thèse. Pourquoi les sceptiques, après avoir, comme tout le monde, eu leurs certitudes naturelles et spontanées, revenant ensuite sur elles, croient-ils devoir leur refuser leur consentement primitif, pour se tenir dans l'état de suspension de jugement ou de doute? Qu'y a-t-il de changé en eux, et dans leur nature intellectuelle? Rien. Mais ils *veulent* suspendre leur assentiment, parce qu'ils refusent à l'objet l'*évidence* suffisante. La vérité n'est pas assez *manifeste* à leurs yeux pour qu'ils y adhèrent avec certitude. Du témoignage de la conscience, des preuves de la raison, et de l'aveu du scepticisme, l'évidence est donc le signe intrinsèque, objectif, universel, immédiat qui fonde la certitude; sans elle pas de certitude sage; dès qu'elle apparaît, la certitude est autorisée, elle devient même l'état nécessaire du jugement.

VI. L'ÉVIDENCE EST LE CRITÉRIUM DES VÉRITÉS D'ORDRE RÉEL. — Quant aux vérités d'ordre réel, on les admet également à cause de leur évidence. Elles passent par deux étapes. Une première, d'impression sensible et individuelle sur les sens. Nous n'avons pas, dans ce *Dictionnaire de théologie*, à faire toute la théorie de l'objectivité de nos sensations, mais il est certain, et c'est le témoignage constant de la conscience, que notre certitude relative aux faits concrets est basée sur leur manifestation, sur l'évidence avec laquelle ils se montrent à nos sens et les touchent. L'esprit intervient ensuite et, par l'abstraction, de ces faits concrets, contingents et matériels, tire des notions immatérielles, nécessaires et universelles. On a invoqué l'immatérialité, la nécessité, l'universalité de ces concepts pour creuser un fossé infranchissable entre eux et la réalité. Or, il y a loin d'y avoir irréductibilité entre les uns et les autres. « Les sensations, en effet, ne représentent pas seulement ce qui particularise les essences génériques ou spécifiques, mais bien ces essences elles-mêmes avec, en plus, les traits qui les particularisent. Les caractères déterminateurs de l'individu renferment nécessairement *quelque chose* que ces caractères déterminent, un *sujet* déterminé, un principe *actif* défini, en d'autres mots, les sensations renferment l'objet des concepts d'être, de substance, d'action, et ainsi de suite. » Mercier, *ibid.*, p. 328. D'autre part, l'*abstraction* ne supprime nullement l'identité entre l'objet de la sensation et l'objet de la connaissance intellectuelle. Taine le met bien en relief, quoiqu'il n'admette pas les mêmes conclusions que nous sur la nature des concepts : « L'abstraction est le pouvoir d'isoler les éléments des faits et de les considérer à part... Ce sont ces composants que l'on cherche, lorsqu'on veut pénétrer dans l'intérieur d'un être. Ce sont eux que l'on désigne sous le nom de forces, causes, lois, essences, propriétés primitives. Il ne sont pas un nouveau fait ajouté aux premiers; ils en sont une portion, un extrait : ils sont contenus en eux, ils ne sont autre chose que les faits eux-mêmes. On ne passe pas, en les découvrant, d'une donnée à une donnée différente; mais de la même à la même, du tout à la partie, du composé aux composants. On ne fait que voir la même chose sous deux formes, d'abord entière, puis divisée; on ne fait que traduire la même idée d'un langage en un autre, du langage sensible en langage abstrait, comme on traduit une courbe en équation, comme on exprime un cube par une fraction de son côté. » Taine, *Le positivisme anglais*, Paris, 1864, p. 114-118. Pour ces vérités d'ordre réel, c'est donc encore l'évidence qui est à la base de toute certitude.

VII. VARIÉTÉS D'ÉVIDENCE ET DE CERTITUDE. — Puisque l'évidence est le signe auquel se reconnaît la vérité vraie, il est manifeste qu'aux variétés d'évidence correspondront des variétés pareilles de certitude. Quand l'évidence ne sera pas entière, mais presque entière, ce qui s'appelle la grande probabilité, alors l'esprit donnera un assentiment presque complet qui s'appellera la certitude morale. On verra à l'article PROBABILITÉ la *nature* de cette spéciale manifestation des choses, et de l'assentiment qui lui est donné. Nous dirons tout à l'heure le *pourquoi* de ce nom de certitude morale. — Quand l'évidence est la manifestation même et l'immédiate apparition de l'idée ou du fait affirmé, elle engendre la certitude *absolue* et *immédiate*; quand elle réside seulement dans le *lien* qui rattache une proposition inévidente en soi à des prémisses évidentes, ce qui arrive dans les raisonnements, où les conclusions ne sont admises que par leur connexion évidente avec des principes certains, alors la certitude des propositions nouvelles est *médiate*, puisqu'elle est obtenue *moyennant* l'évidence du lien entre ces propositions et les principes. Ces deux certitudes fondent la *science*. — Quand il est évident qu'un témoin évidemment instruit et véridique affirme une chose ou un fait, et qu'on accepte cette chose ou ce fait sur le témoignage évidemment existant et valable de cet homme, l'assentiment certain donné alors s'appelle la *foi* ou la *croyance*, et sa certitude est *extrinsèque*, parce qu'elle est basée sur l'évidence qui gît, non dans la chose ou le fait non vus ou démontrés, mais dans l'autorité extérieure qui les affirme. Voir FOI.

VIII. CERTITUDE ET VOLONTÉ. — La certitude enveloppe d'ordinaire la coopération de la *volonté*. C'est un assentiment de l'esprit sans doute, mais où intervient la volonté, soit pour préparer, soit pour prescrire, soit pour accompagner ou approuver.

1° La *raison* de cette coopération de la volonté se trouve dans la nature même de la certitude. En effet, celle-ci est le repos de l'esprit dans la possession de la vérité. La vérité est apparue à l'esprit, celui-ci l'a perçue, et comme il a conscience de la détenir, il l'a contrôlée et l'a reconnue exacte; il se repose alors dans la possession du vrai et de sa connaissance. Or la vérité est le *bien* de l'esprit; la connaissance, c'est la possession de ce bien; la conscience de cette possession donne la joie et le repos; et cette conscience, c'est la certitude. Celle-ci est donc le repos dans le bien, ce qui justifie et fonde la compétence de la volonté, faculté du bien. Un même objet, vrai et bien en même temps, peut donc simultanément provoquer l'assentiment de l'esprit et le consentement de la volonté. C'est la distinction entre l'assentiment et le consentement. Cf. S. Thomas, *In III Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 2.

2° Le *mode* de la coopération de la volonté dans l'assentiment de certitude est varié et multiple. Nous l'indiquons d'une façon sommaire. L'intelligence, dans sa marche vers la certitude, parcourt toute une succession d'étapes où elle n'est jamais seule : toujours la volonté l'accompagne pour l'exciter, la fixer, la diriger ou la détourner. — 1. Au commencement de tout travail intellectuel doit se placer le choix de l'objet. En effet,

le champ de la vérité et de la certitude est illimité et de plus l'esprit peut s'attacher indifféremment à l'exploration de n'importe quelle partie du champ de la vérité. Qu'est-ce donc qui déterminera la curiosité scientifique à s'attacher à un sujet plutôt qu'à un autre? Ce ne sera pas l'esprit, qui est indifférent de sa nature. Ce sera la volonté, laquelle, du reste, déterminera l'esprit selon les habitudes morales qu'elle a prises au cours de la vie, et orientera les investigations intellectuelles vers les régions qui sont présumées devoir être d'accord avec les dispositions de l'âme et ses tendances. — 2. Le sujet déterminé, l'intelligence devra *s'appliquer* à son étude. Elle le fera en se tournant vers lui, en se mettant en contact avec lui. De même qu'il ne suffit pas de vouloir voir un objet pour le percevoir, mais qu'il faut se mettre en sa présence, ou l'approcher des yeux, ainsi, qui veut connaître un objet doit se mettre par l'application de l'esprit en rapport avec lui. Or, cette application est œuvre de volonté. L'intelligence est un miroir qui réfléchit, mais c'est la volonté qui place l'objet devant le miroir ou le miroir en face de l'objet. — 3. Cette application permet la première appréhension de l'objet. La science demande plus que cela. Elle exige la persévérance dans l'examen, et l'exclusion des objets étrangers qui viendraient troubler le travail intellectuel. Cette persévérance et cette exclusion s'obtiennent par l'*attention* qui s'attache à l'objet choisi, de préférence aux autres; et l'attention est œuvre d'intelligence et de volonté. La pensée, par elle seule, ne s'attacherait pas avec la force que suppose l'attention, si le vouloir n'intervenait. — 4. La science conquise, possédée avec certitude, est un bien trop élevé, trop noble, pour ne pas attirer fortement l'âme et exciter en elle la passion de la recherche et de la vérité. Il y a donc dans cette recherche plus que l'attention privilégiée accordée à un objet de choix, il y a l'*effort* soutenu, le labeur opiniâtre et constant; l'effort est produit par l'intelligence, certes, comme l'attention, mais sous l'influx d'énergie que lui infuse la volonté. — 5. L'examen attentif, la recherche vigoureuse du vrai le fait découvrir petit à petit. D'abord, dans une demi-clarté, apparaissent des raisons multiples et quelque peu indécises, des arguments variés et divergents : ce ne sont que des probabilités, c'est-à-dire des *hypothèses* provisoires et incertaines. Cependant, entre les diverses hypothèses possibles ou probables, à un moment donné, l'esprit en choisit une à l'exclusion des autres. Elle n'est pas convaincante, les raisons n'apparaissent pas avec l'évidence qui force l'assentiment, et cependant celui-ci est donné. Où en chercher la raison suffisante, si les probabilités objectives sont, elles, des raisons insuffisantes? Dans la volonté qui pèse de tout son poids sur l'esprit, et apporte le complément nécessaire à la détermination du jugement. C'est donc la volonté qui donne à l'opinion ce qu'elle a de fixe, de déterminé et pour ainsi dire déjà de certain. C'est ce côté volontaire, et donc moral, qui a valu à la grande probabilité le nom de « certitude morale ». — 6. Avec le travail scientifique, la lumière grandit, elle devient sur certains points éblouissante, et d'une évidence complète. L'esprit alors est obligé de se rendre, il faut qu'il donne son *assentiment* et qu'il prononce avec certitude les jugements que l'évidence impose. N'y aurait-il ici aucune place pour la volonté? Il y en a une encore. Car cette évidence qui présente la vérité à l'esprit apporte en même temps à celui-ci sa perfection et son bien, et tout ce qui est bien est de la compétence de la volonté. Celle-ci donc, si elle est droite, consentira à ce que la pensée admet, elle ajoutera son suffrage. On a dit à bon droit qu'il faut aller au vrai de toute son âme. Il y faut donc aller avec son esprit, sa volonté et son cœur. La vérité qui ne fait qu'apparaître aux yeux de l'intelligence reste une étrangère, elle n'entre pas dans son intimité, nous ne la vivons pas, elle ne vit pas en nous. Il y a une assimilation plus profonde que celle de la connaissance : elle se fait, en dépassant celle-ci, par l'acceptation et l'amour, dans le sein de la volonté et de la liberté. « Il faut que les vérités *s'incorporent* à nous et nous pénètrent longtemps, comme la teinture s'imbibe peu à peu dans la laine qu'on veut teindre. Il y a une pénétration lente de chaque jour, une intussusception de la vérité qui doit nous conduire dans toute la vie, qui fait que cette vérité devient à notre âme ce que la lumière du soleil est à nos yeux, qu'elle éclaire sans qu'ils la cherchent... Quand nous creusons dans la vérité pour la pénétrer, elle creuse aussi en nous pour entrer dans la substance de notre âme. Alors seulement elle devient pratique et nous est comme une partie de nous-mêmes. » Maine de Biran, *Journal intime*, 17 novembre 1820 et octobre 1823. — 7. Si la vérité, au lieu de se montrer en elle-même, nous est seulement affirmée par l'autorité d'un témoin compétent et sûr, alors quelles que soient l'évidence des qualités de ce témoin et la clarté de ses affirmations, le vrai qui y est contenu ne nous apparaît pas dans sa réalité; il est caché. Le témoignage le voile tout en le révélant. L'assentiment de l'esprit n'est pas contraint, comme dans le cas précédent. Tous les raisonnements qu'on pourra faire aboutiront à montrer que le témoin est sûr, qu'il a parlé, que son attestation est croyable, qu'elle nous oblige; mais le jugement n'est pas pour cela imposé à l'esprit qui reste libre. Qui le déterminera à s'abandonner, à dire : « Je crois? » La volonté. La volonté a donc une part essentielle et constitutive dans l'acte de *foi*, et c'est pour cela que celle-ci est une *vertu*. « Un objet révélé se présente à notre intelligence de la part de Dieu, souvent même de la part de l'Eglise qui le définit, l'interprète ou l'enseigne. Qu'il soit essentiellement mystérieux, ou qu'il soit naturellement connaissable avant que d'être affirmé par Dieu, nous disons qu'il ne saurait nécessiter, comme les vérités intuitivement ou démonstrativement évidentes, l'assentiment de notre esprit. Non, certes, qu'il ne soit pas *évidemment croyable*, que l'autorité divine dont il est revêtu ne soit *évidemment démontrée*, que le devoir d'y adhérer ne nous soit *évidemment imposé*. Bien au contraire, nous admettons que les preuves de la crédibilité, le motif de la croyance, l'obligation de la foi, sont tels dans le christianisme, que sous peine de révoquer témérairement en doute les bases mêmes de la certitude humaine, notre raison *doit* croire tout objet divinement affirmé. Mais ce qu'elle doit faire, elle n'est pas toujours *nécessitée* à le faire; et comme nos autres facultés, elle n'est fatalement entraînée que vers son *objet propre*. Or, l'objet propre de l'intelligence humaine ici-bas est la *vérité évidente*, soit que son évidence apparaisse d'elle-même et que nous la percevions par intuition directe, soit qu'elle apparaisse à l'aide d'autres évidences et que nous ayons besoin de démonstration pour la discerner. Que l'intelligence dispose ou non de grâces surnaturelles dans ses rapports avec l'objet à connaître, son fonctionnement reste essentiellement le même : elle est invinciblement attirée par lui s'il est évident; elle ne l'est pas s'il est seulement certain sans évidence. L'objet révélé n'étant jamais évident comme tel, il ne saurait jamais nécessiter l'adhésion intellectuelle qu'il sollicite et à laquelle il a d'ailleurs un droit incontestable. » Didiot, *Vertus théologales*, n. 217, Paris, Lille, 1897, p. 162. — 8. Ce que nous venons de dire jette quelque lumière sur la part de la volonté et de la vie dans l'assentiment de la certitude, et peut justifier, en ce qu'elle n'a pas de trop obscur, certains points de la « philosophie de l'action ». Déjà les anciens avaient reconnu que nous obéissions souvent, dans nos jugements, aux injonctions du cœur et de la passion, et nous en avons donné un exemple dans la mère qui ne veut pas se rendre à l'évidence sur l'indignité de son fils. Lessius,

De prudentia, c. I, dub. IV, Louvain, 1605, p. 6, dit : *Quisque judicat prout est affectus*. Il y a une infiltration de la volonté, de son influence, et par elle, de tout ce qui agit sur elle, de la vie, de l'activité, des tendances héréditaires ou acquises de chacun, des impressions du moment, des passions sourdes ou violentes, dans l'esprit ou le jugement. Non pas que ceci atteigne la science dans son degré parfait ; quelles que soient les dispositions de l'homme, l'évidence objective reste et s'impose, et c'est ce qui sauve la vérité et la science. Mais la certitude, sans être atteinte dans sa nature, ni dans sa valeur, sera diminuée dans son règne, parce que, lorsqu'elle deviendra gênante, on détournera le cours des préoccupations intellectuelles, on évoquera d'autres objets, on suscitera des sophismes et la certitude cessera de s'affirmer pour un temps ; elle reculera devant les fluctuations du caractère et les passions de l'âme. « Il y a des cas où l'on ne verra ce qui est que si l'on est disposé à vouloir que ce qui est soit. Il y a des assentiments que l'on ne donnera que si l'on a la résolution sincère de donner aussi son consentement. L'évidence morale ne subjugue pas de vive force. Elle laisse quelque place à une résistance possible, tant que la volonté n'est pas consentante. Comment admettre une chose *morale* comme *telle*, si l'on s'obstine à la considérer d'une façon tout intellectuelle, et comment l'esprit la reconnaîtra-t-il en sa forme propre, qui est précisément la forme morale, si la bonne volonté manque? Les raisons les plus fortes, les plus convaincantes, les plus éclairantes ne peuvent produire tout leur effet en matière d'ordre moral, si ce qui en nous est moral, à savoir la volonté, ne fait pas son office. Ici, on ne peut *voir* assez, on ne peut *savoir* vraiment sans *vouloir*. » Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, c. XII, Paris, 1891, p. 262. Saint Thomas n'avait-il pas écrit : « Deux causes peuvent assurer la rectitude de notre jugement. L'une est le parfait usage de notre raison ; l'autre une sympathie et comme un goût de nature pour les réalités dont nous jugeons. Ainsi un homme qui s'est appliqué à l'étude de la morale peut juger de la chasteté par principes rationnels ; mais celui qui a la vertu de chasteté en juge par une sympathie naturelle dont il a l'expérience. » *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, q. XLV, a. 2.

IX. Définitions ecclésiastiques. — L'Église s'est prononcée plus d'une fois sur le problème de la *certitude*.

1° Elle a affirmé la possibilité et la réalité de la *certitude rationnelle*, contre les sceptiques et les traditionalistes, et ceux-ci ont dû souscrire les propositions suivantes : « Le raisonnement peut prouver *avec certitude* l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. » 2ᵉ proposition souscrite par Bonnetty, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1506 ; cf. la 1ʳᵉ proposition souscrite par Bautain, Denzinger, n. 1488. « La raison peut établir *avec certitude* l'authenticité de la révélation faite par Moïse aux Juifs, et par Jésus-Christ aux chrétiens. » 6ᵉ proposition souscrite par Bautain, Denzinger, n. 1493. Voir col. 482-483, 1022-1024. Le concile du Vatican jugea nécessaire de fixer ce point par une définition et de le protéger par un anathème : « La sainte Église notre Mère tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu *avec certitude* par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées. Si quelqu'un dit que le Dieu un et véritable, notre créateur et notre seigneur, ne peut, à l'aide des choses créées, être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison, qu'il soit anathème. » *De fide cath.*, c. II, et can. I.

2° Mais si la raison humaine est capable de quelques certitudes, elle ne peut, par ses propres forces, les *acquérir toutes*. C'est ce que l'Église a maintes fois soutenu, soit dans ses condamnations portées contre Hermès, Gunther, Baltzer et Frohschammer, cf. bref *Ad augendas*, du 26 septembre 1835 de Grégoire XVI, Denzinger, n. 1486 ; brefs de Pie IX à l'archevêque de Cologne, du 25 juillet 1847, du 15 juin 1857, Denzinger, n. 1509 ; à l'évêque de Breslau du 30 mars 1857, Denzinger, n. 1513, du 30 avril 1860, à l'archevêque de Munich, du 11 décembre 1862, Denzinger, n. 1524, et du 21 décembre 1863, Denzinger, n. 1531 ; soit au concile du Vatican quand elle a affirmé « qu'il existe un double ordre de connaissance, distinct non seulement par le principe, mais encore par l'objet : distinct en premier lieu par le principe, parce que, dans l'un, nous connaissons par la raison naturelle et, dans l'autre, par la foi divine ; distinct ensuite par l'objet, parce que, en outre des choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre, il est proposé à notre croyance des mystères cachés en Dieu que nous ne pouvons connaître sans une révélation divine ». *De fide cath.*, c. IV.

3° Bien plus, la raison ne peut parcourir à elle toute seule son domaine, de telle façon que sur tous les points où elle est compétente, elle soit capable de trouver facilement, sans erreurs, des solutions fermes et certaines. C'est même pour cela que la révélation surnaturelle fut d'une souveraine opportunité et d'une morale nécessité. Cf. *De fide cath.*, c. II.

X. La certitude et la foi. — La révélation n'a pas seulement précisé et affermi les certitudes naturelles, on lui doit encore de nouvelles certitudes, celles de la foi et de l'espérance chrétienne. Il est sûr que la foi surnaturelle enveloppe la certitude et que cette certitude enferme quelque évidence. En effet, il y a plusieurs étapes pour arriver à la foi. Il y a les étapes abordables à la raison bien qu'elles soient déjà sanctifiées par la grâce, par cela même qu'elles conduisent à la foi et en sont la préparation indispensable. Il y a les étapes strictement surnaturelles. L'esprit humain doit d'abord se renseigner sur le *témoin*, sur Dieu ; ici nous avons évidence de démonstration et parfaite certitude sur l'existence et la véracité divine ; c'est le jugement *théorique* de *crédibilité*, jugement certain et évident. Vient ensuite la démonstration relative au *témoignage* ; en fait, Dieu a révélé telle chose, soit publiquement au genre humain par la voie des Écritures ou de la tradition conservées dans l'Église, soit d'une façon privée à moi-même. Ici, il y a évidence des preuves de la parole publique ou privée de Dieu, amenant à la conclusion évidente et certaine du jugement *pratique* de *crédibilité*. Tous les hommes (donc moi aussi) doivent croire telle vérité qui leur a été révélée par Dieu et transmise par l'Église. Je dois personnellement croire telle vérité qui m'a été directement communiquée par Dieu. Ici intervient la volonté ordonnant de croire : et l'intelligence alors sans voir ce qu'elle croit, mais voyant évidemment qu'elle doit croire, donc dans l'inévidence de l'*objet* de sa foi, mais dans l'évidence des *motifs*, émet un acte certain et inébranlable de foi. Certitude supérieure parce qu'elle est basée sur l'immutabilité, la science, la sincérité divine, l'infaillibilité de l'Église et accompagnée de la grâce. Voir Foi.

XI. La certitude et l'espérance. — L'espérance, elle aussi, laisse quelque place à la certitude. Non pas que tout soit certain dans les actes de cette vertu qui doit, au contraire, être mêlé de crainte et donc d'incertitude. Deux éléments entrent dans le mécanisme de l'espérance : Dieu et moi. J'espère être sauvé par la grâce de Dieu. Sous l'aspect divin, l'espérance emprunte les certitudes de la foi. Non certes que l'espérance, qui appartient à la volonté, ait pour qualité propre la certitude, qui est d'ordre intellectuel, mais parce qu'elle s'*appuie* sur un assentiment *certain* de foi à des promesses *infaillibles* de Dieu. Sous l'aspect humain l'espérance est incertaine, parce qu'elle a pour objet notre coopération à la grâce, notre fidélité aux préceptes divins et notre persévérance finale. Or ces faits sont toujours contingents et nul ne peut, sauf révélation

spéciale de Dieu, en avoir la certitude avant qu'ils soient réalisés. Voir ESPÉRANCE.

XII. LA CERTITUDE ET LA CONSCIENCE. — Enfin, passant de l'ordre dogmatique à l'ordre moral, la théologie exige que tout homme, pour produire un acte honnête, ait auparavant la certitude morale de la licéité de cet acte, c'est-à-dire une assurance qui exclue toute crainte prudente de mal faire. Il est manifeste, en effet, que si l'on posait un acte que l'on aurait des raisons plausibles de suspecter, on accepterait par là d'une façon au moins implicite le mal qui pourrait y être contenu, et cette acceptation serait un péché.

XIII. LA CERTITUDE MORALE. — Nous sommes ainsi amenés à la certitude morale. Cette dénomination recouvre plusieurs états d'âme; deux en particulier. On entend souvent par certitude morale la grande probabilité dont nous avons parlé plus haut et pour laquelle nous avons renvoyé à l'art. PROBABILITÉ. On entend aussi ce mot de la certitude relative aux choses de l'ordre pratique, aux vérités qui concernent la conduite morale. La première certitude est appelée morale, pour atténuer ce qu'il y a de trop absolu dans le mot « certitude », et montrer qu'elle n'est pas pleinement basée sur l'évidence objective, et qu'elle puise toute la force de son assurance sur la détermination de la volonté, venant compléter ce que les motifs ont d'insuffisant. La seconde certitude peut être une vraie certitude fondée sur l'évidence complète. Elle n'en est pas moins dite « morale », parce qu'elle concerne les mœurs; et cette appellation est légitime, soit à cause de son objet, soit à cause du rôle spécial que la volonté joue auprès des affirmations de cette catégorie. En effet, toute affirmation relative à l'ordre pratique et moral traite du bien, lequel, étant un objet de volonté, sollicite celle-ci, en sorte qu'il ne peut guère y avoir d'affirmation d'ordre moral qui ne soit accompagnée d'un consentement de la volonté. Ceci montre le caractère particulier des preuves d'ordre moral et les conditions qu'elles doivent réunir pour créer la certitude. « Elles doivent *faire voir* la vérité, et *faire vouloir* que la vérité soit. » Ollé-Laprune, *La certitude morale*, c. VII, § 3, 3e édit., Paris, 1898, p. 378. Tandis que les preuves mathématiques ou physiques, par exemple, sont complètes par la seule démonstration, celles-ci, pour produire tout leur effet, doivent joindre à la démonstration la persuasion; elles doivent éclairer l'*esprit*, et ébranler la *volonté*. Si elles éclairent l'esprit sans vaincre la volonté, celle-ci résistera, réagira sur la pensée, détournera l'attention, soulèvera des objections, empêchera l'assentiment, et la certitude créée par l'évidence fera place au doute imposé par la volonté. « C'est une suite de la nature des vérités morales que, la volonté étant rebelle ou insouciante, l'esprit puisse échapper à leurs prises par quelque endroit. Il trouve toujours des difficultés dont il profite, des obscurités dont il tire parti, des apparences de raisons contraires qu'il exploite. » Ollé-Laprune, *ibid.*, p. 389. Ce rôle de la volonté qui, lorsqu'elle est entraînée, complète l'effet de la preuve et mène l'âme à l'action; lorsqu'elle est rebelle, obscurcit la lumière de la preuve et en paralyse l'effet, est particulier à la certitude des choses pratiques, la distingue et donc justifie le nom de « morale » qui lui a été donné.

Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. par le R. P. Constant Sierp, Paris, 1868; H. de Cossoles, *La certitude philosophique*, Paris, 1883; abbé de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8°, Paris, 1881; Vallet, *La tête et le cœur*, Paris, 1891; Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, Paris, 1894; Id., *La certitude morale*, 3e édit., Paris, 1898; Jules Payot, *De la croyance*, Paris, 1896; Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887; R. P. Schwalm, *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit*, Paris, 1899; D. Mercier, *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, Louvain, Paris, 1899; Albert Leclerc, *Essai critique sur le droit d'affirmer*, Paris, 1901; J. Balfour, *Les bases de la croyance*, trad. G. Art, avec la préface de M. Brunetière, Paris, s. d.; les discours de M. Brunetière sur le *Besoin de croire*, et sur les *Raisons actuelles de croire*.

A. CHOLLET.

CERVANTES Gonzalve, théologien espagnol du XVIe siècle. Jésuite d'abord, il sortit de la Compagnie, et s'affilia à la province d'Andalousie de l'ordre de Saint-Augustin. On a de lui : 1° *In librum Sapientiæ commentarii, et theoriæ studiosis sacræ Scripturæ et concionatoribus verbi divini perutiles; prima pars octo priora capita complectens*, Séville, 1614; 2° *Parecer de S. Augustin en favor de la concepcion purissima de la virgen Maria madre de Dios, sin pecado original, en doze insignes lugares y principios theológicos del santo doctor, con respuestas a otros doze, al parecer encontrados en sus obras*, Séville, 1618.

Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Diòs*, 1898, t. XLVI, p. 211-212; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 553; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 185.

A. PALMIERI.

CERVERA Pierre, trinitaire, né à Valence, et mort à Messine en 1590. On a de lui : *Observationes pietatis ac veritatis sacrosanctæ catholicæ et apostolicæ Romanæ Ecclesiæ quibus pravitatis et falsitatis nunc temporis hæreticæ dolus atque assiduum hæreticorum venenum insanabile liquido detegitur ad modum brevis commentarii ut omnium manibus deferri commode valeat*, Bruxelles, 1595.

Figueras Carpi, *Chronicon ordinis sanctissimæ Trinitatis*, Vérone, 1645, p. 251; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. III, p. 45; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 150-151.

A. PALMIERI.

1. CÉSAIRE D'ARLES. — I. Vie. II. Œuvres : 1° Discours; 2° Traités; 3° Actes canoniques. III. Doctrine : 1° Trinité; 2° Incarnation; 3° le Saint-Esprit; 4° anges et démons; 5° la foi; 6° les symboles de Césaire; 7° le péché originel et la grâce actuelle; 8° la grâce sanctifiante et les péchés actuels; 9° suites et remèdes du péché actuel; 10° vertus et vices; 11° les sacrements. IV. Conclusion.

Dans tout cet article, il est renvoyé aux sermons placés par les bénédictins dans l'appendice des sermons de saint Augustin, dans leur édition, t. V *b*, *P. L.*, t. XXXIX. Les renvois sont faits d'après Migne et l'indication col. sans tomaison s'applique à ce t. XXXIX.

I. VIE. — Césaire est né en 470 ou 471, sur le territoire de Chalon-sur-Saône, probablement dans un domaine rural. Ses parents devaient appartenir à une bonne souche gallo-romaine, ainsi que le prouve toute son attitude : il s'oppose au peuple et lui parle comme n'en étant pas sorti. Nous ignorons si sa fortune patrimoniale était grande; en tout cas, ses parents disposaient d'un certain nombre d'esclaves, *Vita*, I, 5, *P. L.*, t. LXVII, col. 1003, et les *affectus pristini*, dont il parle à l'évêque de Chalon, *ibid.*, col. 1003, semblent désigner une vie assez large. A l'insu de ses parents, Césaire s'arrache à cette vie et va se jeter aux pieds de saint Silvestre, évêque de Chalon (484-526), en le conjurant de l'admettre dans son clergé. Césaire avait dix-huit ans et resta deux ans dans le clergé chalonnais. Enfin, il renonce à ses parents et à sa patrie et s'enfuit à Lérins, dont le monastère était alors dirigé par l'abbé Porcaire (Porcarius). Au bout d'un certain temps, il fut choisi comme cellerier. La rigueur de ses jeûnes l'affaiblit si bien que l'abbé dut l'envoyer à Arles pour refaire sa santé et consulter les médecins.

Il avait étudié à Lérins surtout les œuvres de saint Augustin et celles du prédécesseur de Porcaire, Fauste, devenu évêque de Riez en 460. Il put suivre à Arles les leçons d'un rhéteur africain, Pomerius, et compléter sa

formation littéraire qui paraît avoir été jusque-là fort négligée. Mais il était déjà trop tard pour qu'il pût acquérir la culture classique; elle lui a toujours manqué. Il ne dut apprendre à l'école de Pomère qu'à écrire facilement, à composer et à faire tomber les phrases suivant les règles du *cursus*. Il avait sans doute sur la culture convenable à un homme d'Église des idées déjà arrêtées et une répugnance raisonnée pour les exercices de virtuosité qui faisaient la joie d'un Ennodius. Voir le songe raconté, *Vita*, I, I, 9, *P. L.*, t. LXVI, col. 1005.

L'évêque d'Arles, Éone, découvrit que Césaire était son parent. Il demanda à l'abbé de Lérins de le lui céder et conféra à son nouveau clerc le diaconat, puis la prêtrise. Il lui confia enfin la direction d'une abbaye située dans une île du Rhône. Césaire exerçait depuis plus de trois ans ces fonctions quand l'évêque d'Arles le désigna pour son successeur; peu de temps après, il recueillait l'héritage d'Éone (503).

L'épiscopat de Césaire s'est exercé sous trois régimes politiques : le régime wisigothique sous Alaric II jusqu'en 507; le régime ostrogothique sous Théodoric, de 508 à 536; le régime franc, depuis 536. Les deux premiers étaient ariens. Catholique et d'origine burgonde, Césaire leur fut suspect et dut aller se justifier, à Bordeaux, en 505, à Ravenne, en 513. Mais il tourna ses deux voyages au profit des intérêts ecclésiastiques. En 506, il avait licence de réunir un grand concile, à Agde; en 513, comblé d'honneurs par Théodoric, il poussait jusqu'à Rome, obtenait immédiatement contre saint Avit une décrétale de Symmaque favorable à ses prétentions de métropolitain (6 novembre), et après son retour, la restauration ou la confirmation de la primatie arlésienne. Sur la primatie, voir L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 84 sq.; Babut, *Le concile de Turin*, Paris, 1904. La primatie consistait surtout dans une surveillance générale des affaires ecclésiastiques en Gaule et en Espagne, la convocation des conciles et le privilège de délivrer les lettres formées aux clercs ou évêques se rendant de ces pays auprès du pape. Voir la lettre de Symmaque et la supplique de Césaire, *P. L.*, t. LXII, col. 66, 65.

En même temps, Théodoric rétablissait à Arles la préfecture des Gaules, une institution qui avait déjà prêté à celle de la primatie un appui politique. Le préfet, Libère, fut pour Césaire un soutien énergique. Cette période de la vie du saint est le point culminant de sa carrière. Il exerce sur toute la région, et par delà sur la Gaule, une influence prépondérante que précisent les décisions de cinq conciles successifs, Arles (524), Carpentras (527), Orange et Vaison (529), Marseille (533). Le concile d'Orange, sur lequel nous allons revenir, statua sur une question dogmatique. Les autres traitèrent de l'organisation et du gouvernement des Églises et de la vie des clercs.

Le concile de Marseille eut à juger d'un cas particulier. Contumeliosus, évêque de Riez, y fut condamné pour fautes contre les mœurs. Mais il ne tint pas compte de la sentence. Césaire la fit confirmer par le pape Jean II. A son tour, Contumeliosus en appela au pape. Césaire voulut passer outre à l'appel. Le pape Agapit lui renvoya une dure leçon de droit canon. *P. L.*, t. LXVI, col. 47.

Presque aussitôt les Francs annexaient Arles au royaume de Childebert. La situation politique dont avait bénéficié la primatie était une fois de plus modifiée. Les temps mérovingiens commençaient. Mais l'influence de Césaire avait été trop profonde pour ne pas se prolonger et marquer de son empreinte la période suivante. De son vivant, Césaire n'assiste plus aux conciles tenus à Orléans (IIe, 533), en Auvergne (533), à Orléans encore, à deux reprises (IIIe, 538, et IVe, 541). Mais sa législation y fut adoptée et promulguée à nouveau, surtout dans les trois derniers. Quand il mourut, le 27 août 543, il laissait derrière lui une œuvre durable qui peut le faire considérer comme un des fondateurs de l'Église de France.

II. Œuvres. — Cette œuvre de Césaire est principalement canonique; nous n'avons pas à la décrire ici en détail. Cependant, quoique n'étant à aucun degré un auteur de profession, il a beaucoup écrit. On peut répartir tout ce qui est sorti de sa plume en trois groupes : discours, opuscules, actes canoniques et lettres.

1° *Discours*. — Jusqu'à ces dernières années, il planait quelque incertitude sur l'authenticité des discours de Césaire. Les éditeurs successifs de saint Augustin avaient attribué au maître une masse de sermons qui ne lui appartenaient pas. Les bénédictins les ont séparés et en ont formé un appendice. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1735-2354. Dans cet appendice, ils en ont indiqué un grand nombre comme appartenant à Césaire, voir la liste, *P. L.*, t. LXVII, col. 1041; une autre liste est indiquée par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 200 sq. Voici une liste un peu différente, où je n'admets que des sermons où il est sûr que Césaire a mis la main : IV-VI, VIII, X-XIII, XV, XVII-XIX, XXII, XXIV, XXVIII, XXXII, XXXV, XL-XLII, XLIV, XLV, LII, LIII, LVI, LVIII, LXIII, LXVI-LXIX, LXXV-LXXVIII, LXXXIII (?), LXXXIX, XCI, CI, CIV, CV, CVII, CX-CXII, CXV, CXVI, CXXIX, CXXX, CXL-CXLII, CXLVI, CXLIX, CLXVIII (depuis le n. 3), CLXXIII, CCX (depuis le n. 4), CCXXIV, CCXXVIII, CCXXIX, CCXLIV, CCXLIX, CCL, CCLII, CCLIII, CCLVI-CCLXVII, CCLXIX-CCLXXIX, CCLXXXI-CCLXXXVI, CCLXXXVIII, CCLXXXIX, CCXCII-CCXCVI, CCXCVIII, CCCI, CCCIII, CCCV, CCCVII-CCCIX, CCCXIII, CCCXV. A cette liste, on devra joindre un certain nombre de sermons publiés ailleurs, sermons adressés aux moines, *P. L.*, t. LXVII, col. 1069; homélies insérées au t. III, de S. Augustin (homil. X, XI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2135); sermons publiés par M. Engelbrecht, dans l'édition viennoise de Fauste de Riez (notamment, en tout ou en partie, les sermons I, XI, XII, XV-XVII, XXIV, identique au sermon indiqué plus haut dans *P. L.*, t. LXVII, XXV, XXIX-XXXI); admonition aux évêques publiée par M. Malnory, *Césaire*, p. 294; et surtout les sermons inédits publiés par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 97; t. XVI (1899), p. 241, 289, 337.

Les sermons de Césaire sont écrits avec une grande simplicité et ont un caractère pratique très marqué. Le style est composé de formules qui reviennent à satiété et qui permettent de lui attribuer sans difficulté les pièces anonymes ou mises sous de faux noms (liste de ces expressions : Morin, *Revue bénédictine*, t. X (1893), p. 62; t. XVIII (1901), p. 347; *Mélanges de Cabrières*, p. 117-121; Lejay, dans la *Revue biblique* (1895), t. IV, p. 593-605). Mais il emprunte fréquemment à d'autres auteurs le corps de ses développements, surtout à saint Augustin. Pour se rendre compte de ce procédé d'adaptation, on peut étudier les sermons de l'appendice XIII (saint Ambroise), XXIV (Origène), LIII, CV, CXI (saint Augustin), ou les sermons I et VI (saint Augustin), tirés par dom Morin de l'Homiliaire de Burchard de Wurzbourg. *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 97.

2° *Traités*. — On ne possède que deux opuscules dogmatiques de Césaire :

1. Un traité sur la Trinité : *Epistula* ou *Collectio de mysterio sanctæ Trinitatis*. Publié incomplètement par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. I, p. 410; complété, d'après un ms. de la Minerve, du IXe siècle, par dom Morin, dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier* (Paris, 1899), t. I, p. 109; la fin doit être cherchée dans Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum italica*, t. I, p. 174, note 5.

2. Un traité sur la grâce, *Quid dominus Cæsarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam,*

aliis non det, découvert par dom Morin et publié en 1896. *Revue bénédictine,* t. XIII, p. 433.

3° *Actes canoniques.* — Il faut ranger dans cette catégorie d'abord les décisions des conciles auxquels Césaire a pris part : Agde, Arles, Carpentras, Orange, Vaison, Marseille. Cf. Sirmond, *Concilia Galliæ,* t. I, p. 161 sq.; Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum,* t. II, p. 145 sq.; Maassen, *Concilia ævi merovingici,* p. 35 sq., dans les *Mon. Germaniæ historica, Legum,* sect. III, *Concilia,* t. I : édition critique fondamentale qui n'a malheureusement pas le concile d'Agde; le concile d'Orange se trouve aussi, *P. L.,* t. LVII, col. 1141.

On doit aussi attribuer à Césaire les *Statuta Ecclesiæ antiqua,* vulgairement IVe concile de Carthage. Les Ballerini en ont restitué le texte intégral dans le t. III, de leur édition de saint Léon, *P. L.,* t. LVI, col. 879; Maassen a démontré que ce recueil était gaulois et spécialement arlésien, et M. Malnory l'a attribué avec certitude à Césaire, p. 50 sq. Voir col. 1806-1807.

Aux conciles, il faut rattacher la documentation qui les concerne, lettres et préliminaires : une lettre à Ruricius, relative au concile d'Agde, *P. L.,* t. LVI, col. 866; nouvelle édition dans le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 448, 14; les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa* (première rédaction dans Labbe, *Concilia,* t. IV, p. 1676; deuxième augmentée, dans Pitra, *Analecta sacra,* t. V, p. 161 sq.); enfin, les *Capitula sanctorum Patrum,* publiés pour la première fois par dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XXI (1904), p. 226.

Une dernière catégorie de documents est relative aux deux monastères fondés par Césaire. Ce sont d'abord les deux règles, aux moines et aux religieuses; puis diverses pièces, exhortations et lettres qui s'y rattachent, enfin le testament de Césaire, complément des dispositions prises à l'égard des religieuses. Tous ces textes sont réunis, *P. L.,* t. LXVII, col. 1099 sq., qu'il faut cependant compléter par les bollandistes, *Acta sanctorum,* t. I januarii (ancienne édit.), ou t. II (nouv. édit.). Le testament a été défendu contre les attaques inconsidérées de M. B. Krusch et publié à nouveau par dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XVI (1899), p. 97.

III. Doctrine. — La doctrine de Césaire n'offre pas d'originalité, si l'on en considère seulement le contenu. Elle reflète les idées et les systèmes des devanciers et des contemporains, Origène (connu par la traduction latine de Rufin), saint Ambroise, saint Augustin, Fauste, (surtout le *De Spiritu Sancto*), Fulgence de Ruspe et quelques autres. Mais le choix des sujets et leur mise en œuvre ne sont pas sans offrir quelque intérêt.

1° *Trinité.* — C'est le sujet du traité mentionné plus haut. Les arguments fournis ne sont pas nouveaux, raisonnements ou combinaisons de textes de l'Écriture. Césaire s'attache à prouver l'exactitude de la formule : *Et Deus et Dominus,* pour les trois personnes. Il développe un argument dont il est très satisfait, puisqu'il le reprend encore dans un sermon en le recommandant comme irrésistible : *Deus Pater, si potuit filium sibi similem gignere et noluit, non est bonus; si voluit et non potuit, non est omnipotens. Certi estote, fratres mei, quia huic sententiæ nullus unquam arrianorum poterit respondere. Serm.,* XXXIX, 1, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1822. Il explique que le Christ est *minor Patri* par l'incarnation, *Serm.,* CCLIV, col. 2194, qu'il n'y a pas d'âge en Dieu, homélie publiée par Caspari, 19, que les formules *Pater a quo omnia* et *Filius per quem omnia* sont équivalentes.

2° *Incarnation.* — Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* et une homélie publiée par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota,* t. I (Christiania, 1883), p. 213, insistent particulièrement sur la dualité de nature et l'unité de personne dans le Christ, sur la réalité de la chair du Christ, de son humanité, de ses souffrances. En même temps que le nestorianisme, ces assertions visaient l'eutychianisme, souvent réduit à une sorte de docétisme, et aussi le priscillianisme, qui supprimait l'âme humaine du Christ.

A la notion de la conception virginale, Césaire ajoute, après saint Ambroise et saint Augustin, celle de l'absence de péché dans Marie : *Natum ex Maria virgine, quæ virgo ante partum et virgo post partum semper fuit et absque contagione vel macula peccati perduravit. Serm.,* CCXLIV, 1, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2195. Les derniers mots pourraient faire penser à l'exemption du péché originel; cependant il serait un peu hasardeux de les presser, à défaut d'énoncés plus explicites. Les manichéens rejetaient la conception virginale. Voir par exemple le sermon suivant, CCXLV, 4, col. 2197, qui n'est pas de Césaire. Il est possible que l'évêque d'Arles n'ait pas eu d'autre but que de répondre à ces hérétiques.

Outre la réalité de la passion, Césaire affirme que le Christ a bien souffert pour nous : *pro nostris peccatis passum, Serm.,* CCXLIV, 2, col. 2195, *pro salute nostra... per se ipse descendit et pro nobis flagella et opprobria et reliquas quas leginus iniurias patienter excepit. Serm.,* XLIV, 6, col. 1834, etc. Il décrit longuement les humiliations du Christ, reprenant dans saint Augustin cette idée du Dieu de pitié qui deviendra au moyen âge une des sources les plus abondantes de la dévotion. *Serm.,* CCXLIV, 2, col. 2195; CCXLIX, 4, col. 2207.

La descente aux enfers était entrée à peine depuis un siècle dans certaines rédactions latines du symbole apostolique. Elle a un relief spécial dans Césaire. Voir la description dans un sermon publié par M. Engelbrecht dans son édition de Fauste, p. 312, l. 12 sq.; cf. *Serm.,* CCXLIV, 1, col. 2195. Ce mystère ne s'est pas seulement accompli au bénéfice des âmes des justes morts avant le Christ, mais pour nous arracher à la gueule du plus cruel dragon : *Ad inferna descendit ut nos de faucibus crudelissimi draconis eriperet. Serm.,* XLIV, 6, col. 1834.

Césaire a trouvé dans saint Ambroise ou dans Origène la tradition que la croix a été plantée dans le lieu où fut enterré Adam et il reproduit l'étymologie qui paraît avoir été le point de départ de cette légende. *Serm.,* VI, 5, col. 1751.

Parmi les œuvres attribuées au Fils, il faut mentionner la création de l'homme. C'est à lui que se rapporte *illi qui vos creavit. Serm.,* CCXLIV, 3, col. 2195. Le Christ dit, *Serm.,* CCXLIX, 4, col. 2207 : *Ego te, o homo, de limo manibus meis feci.* Les *Statuta* appliquent au Christ la qualification *creatorem cæli et terræ.* Cette attribution pourrait bien viser les manichéens, qui opposaient au dieu bon le dieu mauvais de la création. La participation du Père et du Fils à la même œuvre supprimait la possibilité de les opposer l'un à l'autre.

3° *Le Saint-Esprit.* — La doctrine du Saint-Esprit est, vers le temps de Césaire, une des occupations des théologiens gaulois : le traité *De Spiritu Sancto,* restitué à Fauste par M. Engelbrecht, est peu antérieur. Césaire lui fait de notables emprunts dans trois sermons publiés par M. Engelbrecht (dans son édition de Fauste, p. 337, l. 15 sq.). Il est assez curieux de voir l'un de ces sermons consacré tout entier aux dons extraordinaires (charismes, *virtutes*). Le prédicateur pratique, qui ici doit peu de chose à Fauste, dissuade les fidèles de la demande et de la pensée de ces merveilles et les tourne vers les vertus morales, dont un chrétien a l'obligation et la constante occasion. Les charismes dont il parle ne sont qu'au nombre de deux : l'expulsion des démons et la guérison des maladies.

4° *Anges et démons.* — Les anges tiennent peu de place dans la prédication de Césaire. Il ne distingue que des anges et des archanges. C'est un archange qui sonnera de la trompette au dernier jugement. Le diable était aussi un archange. Les *Statuta* définissent qu'il n'était pas mauvais par nature, *condicione,* mais qu'il a

péché par orgueil : c'est une doctrine dirigée contre le manichéisme.

5° *La foi.* — Il y a une foi orthodoxe, une foi droite, une foi intègre. Césaire insiste beaucoup sur ce point. *Serm.*, XLI, 3, col. 1827; LVIII, 5, col. 1855; CCLXIV, 2, col. 2234; CCCXV, 3, col. 2350. Cette foi est en même temps catholique; l'épithète paraît avoir eu dans la bouche de Césaire le même sens qu'orthodoxe. *Serm.*, CCXLIV, 1, col. 2194; CCLXXIX, 4, col. 2275, CCLXXXIX, 3, col. 2292. C'est cette foi qu'il faut garder, *tenere*, avec fidélité et fermeté, *fideliter et firmiter*. *Serm.*, XXII, 2, col. 1786. Les mots *fidelis, fideliter*, reviennent à satiété dans l'œuvre de Césaire et désignent le loyalisme du chrétien soumis. Voir dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XVIII (1901), p. 354, 360. Personne d'ailleurs ne peut être sauvé hors de cette foi et de l'Église qui la professe. *Statuta;* homélie publiée par Caspari. Le devoir pressant de la foi est marqué par la répétition de *credite... credite...* dans diverses pièces, notamment dans le *Serm.*, CCXLIV, de l'appendice augustinien.

Les sources de la foi sont l'Écriture et les Pères. L'Écriture ne doit pas être entendue au sens littéral, car la lettre peut conduire au blasphème, comme on le voit par les objections des païens et des manichéens; mais tout dans l'Ancien Testament est figuré du Nouveau. *Serm.*, XIII, 1, col. 1765; XXVIII, 1, col. 1799; XL, 1, col. 1823; LVIII, 1, col. 1854; CCLXXII, 5, col. 2254, etc. Les anciens Pères, les saints Pères, *sancti Patres, antiqui Patres*, sont les véritables interprètes de l'Écriture, *Serm.*, XXXIV, 1, col. 1811, et la source de la foi. *Serm.*, XIX, 4, col. 1779; XXXIX, 1, col. 1822; CXXIX, 4, col. 2002; CCLXXII, 5, col. 2254. Cependant Césaire n'abuse pas des subtilités exégétiques. « L'exactitude et la sobriété de son esprit reprennent l'avantage par la manière dont il accommode ses emprunts à l'intelligence de ses auditeurs, laissant de côté les traits de symbolisme trop cherchés et trop éloignés, choisissant de préférence ceux qui ont les analogies les plus simples et les plus claires avec la chose symbolisée... Aussi, de tout ce qu'a produit l'exégèse gallicane, est-ce la part de Césaire qui est restée la plus intacte et qui a le plus captivé la postérité; ce qui... tient... à la structure facile, agréable et à la tendance pratique. » Malnory, *Césaire*, p. 175. Dans ses homélies sur l'Ancien Testament, Césaire demande aux Pères des explications allégoriques; dans les controverses dogmatiques, il extrait de leurs œuvres les *capitula* destinés à appuyer sa doctrine de la Trinité ou de la grâce; dans ses admonitions morales, il abrite ses exhortations derrière leurs décisions. *Serm.*, CCXXIX, 4, col. 2002.

A l'Église orthodoxe s'opposent les hérétiques. Césaire énumère partois les ariens, les photiniens, les donatistes, les manichéens. *Serm.*, XIX, 3, col. 1780. Mais ces énumérations sont de style et le plus souvent empruntées. *Serm.*, LVIII, 4, col. 1855 : d'après Augustin. Il s'attaque directement, et comme à des adversaires qui comptent réellement pour lui, aux manichéens et aux ariens.

Les manichéens, toujours qualifiés par lui d'*immundissimi*, attaquaient l'Ancien Testament et « blasphémaient » en exploitant contre le Dieu d'Israël les histoires sacrées entendues au sens littéral. Césaire leur répond et donne des récits bibliques une interprétation symbolique ou morale. *Serm.*, XXII, 1, col. 1786; XXXIV, 1, col. 1811; XLI, 1, col. 1826. Quand l'auteur d'où il tire ces développements, suivant sa coutume, se trouve avoir désigné d'autres hérétiques ou les païens, il remplace ces désignations par celle des manichéens. *Serm.*, V, 7, col. 1749. Un autre point de la doctrine manichéenne qu'il contredit est l'influence des astres : le péché est le fait de l'homme, non des étoiles. *Serm.*, CCLIII, 2, col. 2213. Nous avons vu que d'autres affirmations de Césaire, sur le Christ créateur, sur la nature du démon, peuvent avoir été dirigées contre les mêmes hérétiques. Ils disaient aussi que l'homme ne péchait pas, mais que l'agent de ténèbres pèchant dans l'homme. *Serm.*, CCLIII, 2, 5, col. 2213, 2214. Enfin, les *Statuta* paraissent prendre des précautions contre une secte rigoriste qui condamnait et les secondes noces et le mariage lui-même, qui prescrivait certaines abstinences, refusait d'admettre les pénitents à la communion et niait que tous les péchés, le péché originel et les péchés actuels, étaient remis par le baptême. Cette secte obligeait-elle les adultes admis au baptême à une pénitence ultérieure? Nous ne savons. En tout cas, les autres traits conviennent au manichéisme. De tous ceux que nous avons rassemblés, quelques-uns peuvent aussi s'appliquer aux débris du priscillianisme. Ces sectes, qui menaient une vie obscure et persécutée, avaient une tendance à se confondre et on pouvait aussi être tenté de les confondre.

Les ariens sont les adversaires que l'évêque d'Arles combat dans ses expositions dogmatiques et dans son traité de la Trinité. Il les nomme quelquefois, mais presque toujours le mot fait partie d'un emprunt à un autre auteur. Il appelle d'ordinaire l'arianisme « l'autre religion », *altera religio*. C'est la religion des maîtres, Wisigoths ou Ostrogoths. Le début du traité sur la Trinité décrit d'une manière vivante les colloques et les discussions que provoquait dans Arles la cohabitation des deux cultes.

6° *Les symboles de Césaire.* — Nous avons de l'évêque d'Arles plusieurs documents de teneur symbolique. La précision et la brièveté qui sont les lois du genre plaisaient beaucoup à Césaire qui a toujours aimé les formules fixes et faciles à retenir. Son esprit pratique et ses obligations de « précepteur religieux » devaient lui faire désirer un texte plus développé que le symbole apostolique et moins spécial que les symboles conciliaires.

Le premier document de cette espèce auquel il ait mis la main est le questionnaire des *Statuta Ecclesiæ antiqua*. En tête de cette compilation canonique, on détermine les conditions que doit remplir l'évêque. On devra lui faire subir un interrogatoire pour savoir s'il est *in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus*. Nous avons là moins un *Credo* que son schéma. De plus, le but est de s'assurer de l'orthodoxie de l'élu. Tous les points de la doctrine chrétienne ne sont donc pas traités. Les principaux paraissent répondre au nestorianisme, à l'eutychianisme, au manichéisme ou au priscillianisme. L'œuvre n'est pas cependant sans importance pour la dogmatique. Elle nous montre quelles étaient les préoccupations en cette matière au début de l'épiscopat de Césaire; elle nous fait connaître les formules qui avaient ses préférences ou celles qu'il acceptait de ses devanciers.

[1] Qui episcopus ordinandus est, antea examinetur... [2] si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus et ante omnia... si fidei documenta verbis simplicibus asserat, id est, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coeternam et coomnipotentem praedicans; [3] si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum; [4] si incarnationem divinam non in Patre neque in Spiritu Sancto factam, sed in Filio tantum credat, ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius ipse fieret in homine hominis matris filius, Deus verus ex Patre et homo verus ex matre, carnem ex matris visceribus habens et animam humanam rationabilem, simul in eo ambae naturae, id est homo et deus, una persona unus Filius, unus Christus, unus Dominus. [5] creator omnium quae sunt, et auctor et Dominus et rector cum Patre et Spiritu Sancto omnium creaturarum; [6] qui passus est vera carnis passione, mortuus vera corporis sui morte, resurrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae resumptione in qua veniet judicare vivos et mortuos. [7] Quaerendum est etiam ab eo si Novi et Veteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eumdemque credat auctorem et Deum; [8] si diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus. [9] Quaerendum etiam ab eo si credat hujus quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem; [10] si credat judicium futurum et

recepturos singulos pro his quæ in hac carne gesserunt vel pœnas vel gloriam; [11] si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet; [12] si carnium perceptionem non culpet; [13] si pœnitentibus reconciliatis communicet; [14] si in baptismo omnia peccata, id est tam illud originale contractum quam illa quæ voluntarie admissa sunt, dimittantur; [15] si extra Ecclesiam catholicam nullus salvetur. *Statuta Ecclesiæ antiqua, P. L.*, t. LVI, col. 879-880.

Un deuxième document qui a d'assez nombreux points de contact avec les *Statuta*, est une homélie publiée d'après deux manuscrits de Paris par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota* (Christiania, 1883), t. I, p. 213. Cette homélie comprend deux parties : dogmatique, morale. La deuxième est identique à la deuxième partie (n. 2 sq.) du sermon CCXLIV de l'appendice. La première n'a que quelques phrases communes avec le même sermon. On y est très préoccupé de la Trinité, de la réalité des souffrances du Christ, de la descente aux enfers, de la réalité et de la propriété des corps humains ressuscités, de la composition de la personne de Jésus-Christ en deux natures. Il semble que, comme dans les *Statuta*, on songe au nestorianisme, à l'eutychianisme, au manichéisme. Mais la doctrine trinitaire est amplement développée, non seulement par des formules précises, quelques-unes identiques aux articles du symbole dit de saint Athanase, mais aussi par une très longue comparaison des trois personnes divines à un cierge, flamme, lumière et chaleur. C'est la vieille comparaison du soleil, assez gauchement diversifiée. Littérairement, cette comparaison et toute cette amplification ont pour effet de gâter complètement les proportions de l'homélie. Mais elles sont la preuve que l'auteur a surtout en vue les ariens.

HOMÈLIE PUBLIÉE PAR CASPARI. — [1] Rogo vos et ammoneo, fr. car., quicumque vult salvus esse, fidem rectam catholicam firmiter teneat inviolatamque conservet. [2] Quam si quis digne non habuerit, regnum Dei non possidebit. [3] Credite in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, visibilium et invisibilium omnium rerum conditorem, hoc est, qui omnia creavit simul verbo potentiæ suæ. [4] Credite et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum, [5] conceptum de Spiritu Sancto, natum ex Maria virgine, hoc est sine matre de Patre deus ante sæcula et homo de matre sine patre carnali in fine sæculorum, [6] crucifixum sub Pontio Pilato præside et sepultum, [7] tertia die resurgentem ex mortuis, hoc est in vera sua carne quam accepit ex Maria semper virgine. [8] Per veram resurrectionem resurrexit, postquam diabolum ligavit et animas sanctorum de inferno liberavit. [9] Victor ascendit ad cælos, sedit in dexteram Dei Patris. [10] Inde credite venturum judicare vivos ac mortuos, hoc est sanctos et peccatores, aut mortuos de sepulcris et vivos quos dies judicii inveniet viventes. [11] Credite et in Spiritum Sanctum, Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio. [12] Sed tamen intimare debemus quod Pater deus est, et Filius deus est, et Spiritus Sanctus deus est, et non sunt tres dii, sed unus est Deus, sicut ignis et calor et flamma una res est. [13-15] (*Suit le développement de la comparaison.*) [16] Ita ergo, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confitemur, non tres deos, sed unum, ut dixi, unius, inquam, omnipotentiæ, unius divinitatis, unius potestatis. [17] Et tamen Pater non est Filius, et Filius non est Pater, nec Spiritus Sanctus aut Pater aut Filius, sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una æternitas, una substantia, una potestas inseparabilis. [18] Ecce duo vocabula dixi, ignem et lumen. (*La comparaison est longuement développée.*) [19] Pater non senior de Filio secundum divinitatem, nec Filius junior est de Patre, sed una ætas, una substantia, una virtus, una majestas, una divinitas, una potentia Patris et Filii et Spiritus Sancti. [20] Credite Ecclesiam catholicam, hoc est universalem in universo mundo, ubi unus Deus in trinitate personarum et in unitate divinitatis colitur, unum baptisma habetur, una fides servatur; [21] et qui non est in unitate Ecclesiæ, aut clericus aut laicus, aut masculus aut femina, aut ingenuus aut servus, partem in regno Dei non habebit. [22] Credite remissionem peccatorum aut per baptismum, si observatis legem ejus, hoc est abrenuntiationem diaboli et angelis ejus et pompis sæculi, aut per pœnitentiam veram, id est commissa deflere et pœnitenda non committere, aut per martyrium ubi sanguis pro baptismo computatur. [23] Credite communem omnium corporum resurrectionem post mortem... [24] Non in altera carne surgent, sed in ea ipsa quam habuerunt. [25] Sed tamen resurgent homines juvenes quasi XXX annorum, licet senes aut infantes transierint, et pulchriora corpora et tenuiora habebunt. [26] Ut peccatores æternas sustineant pœnas, et justi et sancti præmia cælestia in iisdem corporibus possideant.

Ce défaut de proportion a-t-il inquiété l'auteur? En tout cas, il a repris son travail, en a un peu élagué la partie antiarienne et a fait une place plus grande au Saint-Esprit, qui avait été réduit jusque-là à la portion congrue : il est vrai qu'il était simplement omis dans les *Statuta*. Cette nouvelle rédaction de l'homélie, avec un début légèrement différent et amputée de sa partie parénétique, a été retrouvée par M. Burn dans trois manuscrits (Oxford, Wolfenbüttel et Munich) et publiée dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1898, t. XIX, p. 179.

Enfin le sermon CCXLIV paraît nous présenter le dernier essai de Césaire. Il contient la partie morale, qui dès le début s'est trouvée réussie et a échappé aux tâtonnements. La partie dogmatique présente une ordonnance équilibrée et un mouvement oratoire qui n'est pas sans énergie : *Credite... credite... credite...* Le thème fondamental est la nécessité de la foi; sur ce thème, se détachent les vérités diverses qu'il faut croire. Les formules trinitaires, la procession du Saint-Esprit, la descente aux enfers, la réalité de la chair du Christ, ont passé des deux essais précédents dans celui-ci. Il y ajoute l'affirmation de la pureté de Marie et l'article de la communion des saints. Ce dernier article fait partie de la finale, empruntée au symbole apostolique, où sont intervertis les deux articles suivants, résurrection de la chair, rémission des péchés.

Incipit de fide catholica excarpsum.

[1] Rogo et admoneo vos, fratres carissimi, ut quicumque vult salvus esse, fidem rectam et catholicam firmiter teneat inviolatamque conservet. [2] Ita ergo oportet unicuique observare ut credat Patrem, credat Filium, credat Spiritum Sanctum. [3] Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus Sanctus; sed tamen non tres dii, sed unus Deus. [4] Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus Sanctus. [5] Attamen credat unusquisque fidelis quod Filius æqualis est Patri secundum divinitatem, et minor est Patre secundum humanitatem carnis quam de nostro assumpsit; [6] Spiritus vero Sanctus ab utroque procedens. [7] Credite ergo, carissimi, in Deum Patrem omnipotentem; [8] credite et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum. [9] Credite eum conceptum esse de Spiritu Sancto et natum ex Maria virgine, quæ virgo ante partum et virgo post partum semper fuit, et absque contagione vel macula peccati perduravit. [10] Credite eum pro nostris peccatis passum sub Pontio Pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum. [11] Credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse et animas sanctorum quæ sub custodia detinebantur liberasse secumque ad cælestem patriam perduxisse. [12] Credite eum tertia die a mortuis resurrexisse et nobis exemplum resurrectionis ostendisse. [13] Credite eum in cælis cum carne quam de nostro assumpsit ascendisse. [14] Credite quod in dextera sedet Patris. [15] Credite quod venturus sit judicare vivos et mortuos. [16] Credite in Spiritum Sanctum, credite sanctam Ecclesiam catholicam, credite communionem sanctorum, credite resurrectionem carnis, credite remissionem peccatorum, credite et vitam æternam. *Serm.*, CCXLIV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2194.

On a considéré ces trois documents, les homélies publiées par Caspari et M. Burn, et le sermon CCXLIV, comme les explications d'un symbole. Il n'est pas douteux que Césaire n'ait utilisé pour les rédiger les formules symboliques connues de lui, au moins le symbole apostolique et peut-être le symbole de Nicée (dans les homélies de Caspari et de M. Burn : *creatorem visibilium et invisibilium*). L'état du symbole apostolique que supposent ces documents diffère un peu de l'un à l'autre, plutôt par le choix de Césaire que par la teneur de la formule elle-même; le texte paraît intermédiaire entre la vieille rédaction et le texte reçu. Mais là se

bornent, je crois, les rapports des œuvres de Césaire avec des formules définies. Le document de Caspari peut encore passer pour un commentaire, mais c'est surtout un développement de *Credo*. Celui de M. Burn a un peu moins l'aspect d'une explication. Le sermon CCXLIV n'est plus qu'un précis sommaire sans explication. Les trois documents représentent les ébauches successives d'un résumé du christianisme.

Le sermon CCXLIV est-il la dernière étape de Césaire en marche vers un symbole? Je ne le crois pas. Dom Morin, dans la *Revue bénédictine*, t. XVIII (1901), p. 347 sq., a établi une série de concordances verbales entre le symbole dit de saint Athanase et les œuvres de Césaire. Jamais on n'a réuni pour une homélie ou un traité une telle quantité d'expressions caractéristiques appuyées sur un si grand nombre de références. De plus, il a montré le *Quicumque* conservé parmi les œuvres de Césaire dans des recueils d'origine arlésienne. Il semble qu'on ne puisse plus hésiter à mettre le nom de Césaire sur la célèbre profession de foi. « Le *Quicumque* est une sorte de catéchisme élémentaire, destiné à mettre à la portée des esprits même les moins cultivés les formules dogmatiques élaborées à la suite des grandes hérésies des IVe et Ve siècles touchant la Trinité et l'Incarnation : le tout avec un certain accent pratique qui ne s'accuse pas au même degré dans la plupart des anciennes professions de foi. » Morin, *ibid.*, p. 339. Ces caractères concordent bien avec les préoccupations et le but de Césaire. Si l'on compare enfin la doctrine du *Quicumque* et celle des autres documents, on sera frappé des rapports de sens et de forme qu'ils présentent. Je considère le symbole de saint Athanase comme le fruit dernier des efforts que Césaire fit pour créer cette formule sobre et complète, précise et énergique, ébauchée dans des essais successifs. L'attribution à saint Athanase par Césaire lui-même est vraisemblable; dom Morin en a cité d'autres exemples et on peut renvoyer à une autre liste dressée par lui, *Mélanges de Cabrières*, t. I, p. 116-117, d'attributions à saint Augustin. « Césaire, dit-il, avait l'habitude de mettre en tête de ses compilations le nom du Père, de l'écrivain ecclésiastique, dont les ouvrages authentiques ou supposés lui avaient fourni, ne fût-ce que quelques lignes, une sentence, quelques mots même. » Voir t. I, col. 2184-2186.

7° *Le péché originel et la grâce actuelle.* — Césaire adopte sur ce point toutes les idées de saint Augustin.

Qu'il n'ait aucun doute sur la réalité du péché originel, c'est ce qu'on n'a pas besoin d'indiquer. A peine peut-on mentionner un texte où, peut-être, il exempte Marie de la faute originelle. Voir col. 2172. Mais cela même n'est pas sûr.

Le péché du premier homme nous a expulsés du séjour heureux du paradis et nous avons été jetés comme en exil. *Serm.*, CCXXIV, 3, col. 2160. Mais le Christ est venu et a réparé l'œuvre d'Adam. *Serm.*, XXXII, 1, col. 1803. Avant sa venue, les nations n'ont pas obtenu le don de la grâce, et, semblables aux vases vides que la veuve de l'Écriture emprunte à ses voisins, elles n'avaient ni foi, ni charité, ni bonnes œuvres. *Serm.*, XLII, 2, col. 1828; opuscule publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 435, l. 25 sq. Après sa venue, ce fut le tour des Juifs d'être privés de la justice et de la grâce, tandis que les nations étaient favorisées. Opuscule cité. Aussi, le Christ, nouveau Samson, a-t-il subjugué plus d'hommes par sa mort que par sa vie. Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 304, l. 104.

Chacun de nous, dans l'état actuel, ne peut renaître que par l'eau et l'huile du baptême. *Serm.*, XLII, 2, col. 1828. La nécessité du baptême est absolue. Les enfants qui meurent avant de le recevoir sont damnés. Opuscule sur la grâce, *loc. cit.*, l. 87 sq.; *Serm.*, CCXCVIII, 2, col. 2316, tiré d'un sermon publié par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. I, p. 279. Cf. dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 257. Que l'on ne rejette pas la faute sur la négligence des parents : la faute des parents ne sauve pas les enfants; souvent l'enfant meurt quand on court le porter à l'église (opuscule, *loc. cit.*), ou les non-baptisés sont mis à mort dans un massacre ou un siège comme celui d'Arles. *Serm.*, CCXCVIII, 2, col. 2316.

Pour Césaire, la grâce est un pur don gratuit, que n'a précédé aucun mérite de l'homme. La formule augustinienne, *nullis præcedentibus meritis*, revient deux fois dans le court opuscule sur la grâce, l. 22, 92, et se retrouve souvent dans les sermons XLII, 8, col. 1830; XLV, 2, col. 1835; XCIII, 4, col. 1925; CCXXIX, 1, col. 2166, etc. La grâce du Christ est, en effet, appelée grâce parce qu'elle est gratuitement donnée, *ideo gratia dicitur quia gratis datur. Serm.*, XLIV, 6, col. 1834. A aucun moment de l'œuvre du salut, l'homme ne peut se passer du concours de Dieu. Naaman voulait purifier sa lèpre aux fleuves de son pays : *Hoc indicabat quod genus humanum de libero arbitrio et de propriis meritis præsumebat; sed propria merita sine gratia Christi lepram habere possunt, sanitatem habere non possunt. Serm.*, XLIV, 4, col. 1833. Nos œuvres sont les bienfaits de Dieu. *Serm.*, XCI, 10, col. 1922. Nous devons le supplier pour que, de même qu'il nous a donné le commencement, il daigne nous accorder aussi l'achèvement : *Domino supplicemus ut, quomodo dedit initium, etiam consummationem dare dignetur. Serm.*, CCLXXXIV, 1, col. 2282.

Le problème du salut et de la damnation est résolu de la même manière que dans saint Augustin. Si la méchanceté des pécheurs les conduit à l'endurcissement, c'est que Dieu leur a soustrait sa grâce : *Quid autem quod dixit Deus :« Ego indurabo cor ejus, » nisi : Cum ab illo ablata fuerit gratia mea obdurabit illum nequitia sua? Serm.*, XXII, 4, col. 1787. Si l'on demande pourquoi Dieu donne aux uns la grâce, la refuse aux autres, *quare aliis det Deus gratiam, aliis non det* (titre de l'opuscule sur la grâce), Césaire répond comme Augustin : *Judicia Dei, quæ sunt inscrutabilia et immensa, plerumque sunt occulta, nunquam tamen injusta.* Opuscule, l. 112-114; *Serm.*, XV, 3, col. 1771; XXII, 5, col. 1788; CCLXXV, 1, col. 2262; sur Augustin, voir O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, Munich, 1895, p. 18, n. 3. Et il oppose, comme saint Augustin, les textes connus : *O altitudo! O homo, tu quis es qui respondeas Deo!* Opuscule, *ibid.*

Césaire est donc un augustinien de la stricte observance. Cela se voit surtout dans l'opuscule. On peut aussi comparer le sermon XXII de l'appendice avec Fauste, *De gratia Dei*, l. I. Cependant, les nécessités de la prédication et les susceptibilités d'un auditoire populaire lui font admettre dans ce sermon, parallèlement à la doctrine augustinienne, une explication plus voisine du mode ordinaire de raisonner : le Pharaon est endurci par la soustraction de la grâce, mais aussi à cause de sa méchanceté. Dans Origène, modèle commun de Fauste et de Césaire, il n'est question que de la méchanceté de Pharaon.

Il restait à faire passer la doctrine de la grâce dans le courant de l'enseignement ecclésiastique. Césaire s'y appliqua et réclama pour cette œuvre le concours du pape. Il envoya d'abord à Rome une série de *capitula*, extraits des Pères, principalement de saint Augustin : ce sont les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa*. Ils ont été publiés par Labbe et par Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 722-728, d'après des manuscrits de Saint-Maximin de Trèves et de Lucques. Ces *capitula*, au nombre de dix-neuf, avaient, sauf le dernier, la forme de canons. Rome supprima les deux premiers, sur la rectitude d'Adam avant le péché et sur l'ori-

gine de la mort, retint les huit qui suivaient, et remplaça les neuf autres par dix-sept sentences, tirées du *Liber sententiarum* de Prosper. C'est ce document, appelé par Césaire *Capitula ab apostolica nobis sede transmissa,* qu'en 529 il fit signer par ses suffragants, par le préfet des Gaules, Libère, et par sept clarissimes. La réunion avait lieu à Orange, pour la dédicace d'une église construite par Libère. Au document romain, Césaire avait ajouté un préambule historique et une longue finale dogmatique. Dans la finale reparaît la formule déjà signalée : *Nullis præcedentibus bonis meritis.* Voir ORANGE (*Concile d'*).

C'est un trait du caractère de Césaire de ne rien perdre de ce qu'il a une fois rédigé. Le protocole du concile ayant été confirmé par le pape Boniface II, décrétale *Per filium nostrum, P. L.,* t. LXV, col. 31, il réunit le tout, mit en tête la lettre du pape, la fit suivre des actes et enfin y ajouta les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa.* Mais alors il ne put se tenir de les revoir et de les compléter. Il y ajouta sept articles empruntés au *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XIV-XX, *P. L.,* t. LVIII, col. 984 sq. Ce traité, qui est de Gennadius, passait alors pour l'œuvre de saint Augustin. Enfin, deux autres articles étaient extraits de l'*Enrichidion,* c. XCVI et CI. De dix-neuf, les *capitula* passaient au chiffre de vingt-neuf; le vingt-neuvième paraît être la suite du vingt-huitième (n. 19 dans la première rédaction) : ni l'un ni l'autre n'ont la forme de canons, et cet article 29e est tiré de Gennadius, c. CXXVII, *P. L.,* t. LVIII, col. 998, comme les autres additions. On peut se demander s'ils n'appartiennent pas tous deux à la seconde rédaction. Le texte des vingt-neuf *capitula* a été retrouvé dans un manuscrit de Namur et mal publié par Pitra, *Analecta sacra,* t. V, p. 161 sq.

Césaire n'en est pas resté là. Les textes groupés en faveur du concile d'Orange provenaient de Prosper ou d'Augustin, l'attribution à Gennadius n'étant pas connue. Il importait de l'appuyer sur des auteurs plus anciens, étrangers aux controverses gallicanes. C'est ce que fit l'évêque d'Arles dans une nouvelle collection de *Capitula sanctorum Patrum* au nombre de dix-sept. Ils sont tirés du pape Innocent Ier, de saint Ambroise et de saint Jérôme. Mais les textes d'Innocent et d'Ambroise sont tout simplement pris dans l'ouvrage de saint Augustin, *Contra duas epistulas pelagianorum.* On reconnaît la méthode de Césaire qui revient sans cesse pour remanier, compléter, préciser, tout en gardant ses premiers essais. Il n'a pas procédé autrement pour la grâce que pour le symbole.

La dernière collection de *Capitula* fut ajoutée à la fin du recueil des actes d'Orange. Elle est annoncée dans une note initiale, conservée par la collection de Saint-Maur (B. N., lat. 1451), et publiée par Maassen, *Concilia ævi merovingici,* dans *Monumenta Germaniæ, Legum,* sect. III, t. I, p. 45-46. Il faut lire la dernière phrase : *Continentur etiam in hoc codice sanctorum antiquorum* (ms. : *sacramenti quorum*) *patrum* (ms. : *utrum*) *sententiæ.*

Toute cette histoire a été refaite par dom Morin, qui a publié les derniers *capitula,* d'après l'écriture supérieure du ms. 16 de Vienne (VIIIe-IXe siècle), dans la *Revue bénédictine,* t. XXI (1904), p. 226 sq. Nous pouvons mieux apprécier le rôle de Césaire, qui a été surtout régulateur, administratif, législatif. Tandis que le pape simplifie son schéma, il trouve le moyen de le réintroduire dans le dossier et même de le refondre et d'y ajouter. Dans une appréciation des résultats, ce n'est plus Césaire qu'il faudra appeler l'homme des compromis, un éclectique et un esprit de juste milieu. Ces qualifications conviendront beaucoup mieux au pape.

8° *La grâce sanctifiante et les péchés actuels.* — Par le baptême, le chrétien est devenu le temple du Saint-Esprit; par le péché, il détruit le temple de Dieu et fait une insulte à celui qui habite en lui. *Serm.,* XLV, 3, col. 1835.

Césaire distingue deux espèces de péchés : les péchés capitaux, *capitalia,* et les péchés menus, *minuta.* Les péchés capitaux sont les suivants : *Sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia; et, si longo tempore teneatur, iracundia; et ebrietas, si assidua sit. Serm.,* CIV, 2, col. 1946; cf. CCXCIV, 6, col. 2305; CCXCV, 4, col. 2308. Une autre liste ajoute : *odium in corde reservantes, malum pro malo reddentes, spectacula vel cruenta et furiosa vel turpia diligentes. Serm.,* CLXXXIII, col. 1876; cf. XIII, 5, col. 1767.

Nous avons deux listes de *peccata minuta* dans les sermons. Les voici :

I. Quæ autem sint minuta peccata, licet omnibus nota sint, tamen, quia longum est ut omnia replicentur, opus est ut ex eis vel aliqua nominemus. Quoties aliquis aut in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata noverit pertinere; quoties plus loquitur quam oportet aut plus tacet quam expedit; quoties pauperem importune petentem exasperat; quoties, cum corpore sit sanus, aliis jejunantibus prandere voluerit; aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit (il s'agit de la vigile, par exemple pendant le carême; cf. *Serm.,* X, 5, col. 1760; CXLI, 5, col. 2022); quoties excepto desiderio filiorum uxorem suam cognoverit; quoties in carcere clausos et in vinculis positos tardius requisierit; quoties infirmos tardius visitaverit. Si discordes ad concordiam revocare neglexerit; si plus aut proximum aut uxorem aut filium aut servum exasperaverit quam oportet; si amplius fuerit blanditus quam expedit; si cuicumque majori personæ aut ex voluntate aut ex necessitate adulari voluerit; si pauperibus esurientibus cibum non dederit; aut nimium deliciosa aut sumptuosa sibi convivio præparaverit; si se in ecclesia aut extra ecclesiam fabulis otiosis, de quibus in die judicii ratio reddenda est, occupaverit; si dum incaute juramus et cum hoc per aliquam necessitatem implere non poterimus utique perjuramus. Et cum omni facilitate vel temeritate maledicimus; ... et cum aliquid suspicamur temere, quod tamen plerumque non ita, ut credimus, comprobatur, sine ulla dubitatione delinquimus. *Serm.,* CIV, 3, col. 1946.

II. Cogitemus ex quo sapere cœpimus quid pro juramentis, quid pro perjuriis, quid pro maledictis, quid pro detractionibus, quid pro otiosis sermonibus, quid pro odio, quid pro ira, quid pro invidia, quid pro conscientia mala, quid pro gula, quid pro somnolentia, quid pro sordidis cogitationibus, quid pro concupiscentia oculorum, quid pro voluptuosa delectatione aurium, quid pro exasperatione pauperum, quid pro eo quod aut tarde aut difficile Christum in carcere visitavimus, quod peregrinos negligenter excepimus, quod secundum promissionem nostram in baptismo hospitibus pedes lavare neglexîmus, quod infirmos tardius quam oportuit visitavimus, quod discordes ad concordiam non toto et integro animo revocavimus, quod Ecclesia jejunante prandere voluimus; quod in ipsa ecclesia stantes, dum sanctæ lectiones legerentur, otiosis fabulis occupati fuimus; quod aut psallendo aut orando aliquoties aliud quam oportuit cogitavimus; quod in conviviis non semper quæ sancta, sed aliquoties quæ sunt luxuriosa locuti sumus. *Serm.,* CCLVII, 2, col. 2220.

On pourrait douter que cette seconde liste soit une liste de *peccata minuta;* mais elle est précédée et suivie de phrases qui ne laissent aucun doute. Césaire admettait donc des degrés dans les premiers péchés énumérés, haine, colère, envie. On remarquera qu'il ne mentionne, comme pouvant comporter des atténuations, ni le vol, ni l'orgueil, ni l'avarice.

Les péchés « menus » sont ceux que tous les chrétiens contractent, car personne ne peut s'y soustraire, ni saint Jean l'Évangéliste, ni le saint homme Job, ni aucun saint. *Serm.,* LII, 1, col. 1844; XV, 4, col. 1771; CIV, 3, col. 1947.

Une question particulière, qui paraît difficile à résoudre, est de savoir si, d'après Césaire, l'accumulation des péchés menus équivaut à un péché capital. Il considère cette accumulation comme dangereuse pour la persévérance. L'habitude du péché léger conduit au péché grave, soit par l'endurcissement, soit par le désespoir. *Serm.,* XXII, 2, col. 1787; CCLVII, 2, col. 2220; CCLIX, 1, col. 2224. Plusieurs textes cependant semblent aller plus loin :

Non solum majora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt. Serm., CIV, 1, col. 1946; cf. 4, col. 1947. Ailleurs il compare ces péchés à des taches ou à des déchirures : chacune est petite, mais, réunies, elles souillent complètement la tunique spirituelle et celui qui s'approche de l'eucharistie en cet état est sacrilège. *Serm.*, CCXCII, 6, col. 2299-2300.

Une autre question spéciale se pose à propos du devoir des époux. L'expression *cognoscere uxorem excepto filiorum desiderio* revient souvent pour désigner une espèce de péché « menu ». *Serm.*, CCLXXXVIII, 4, col. 2290, etc. La plupart du temps la mention est trop rapide pour qu'on puisse démêler le sens précis. D'après quelques textes, on voit que Césaire condamne non pas le désir de n'avoir pas d'enfants, mais la conduite extérieure de certains époux. D'abord, il met à peu près sur le même rang les femmes qui prennent des boissons pour se faire avorter et celles qui en prennent pour se rendre stériles : *quæ aut jam conceptos aut jam natos occidunt, vel certe unde non concipiant potiones sacrilegas accipiendo damnant in se naturam quam Deus voluit esse fecundam.* Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 202, l. 70. *Quod si adhuc infantulus qui possit occidi intra sinum materni corporis non invenitur, non minus est quod ipsa intra hominem natura damnatur.* Autre sermon, *ibid.*, p. 208, l. 50. La faute en question est commise aussi quand on ne sait pas observer les temps : *Cum enim cuncta animalia tempus suum custodiant et nullum genus animalium post conceptum misceri videamus, sine dubio amplius hoc homines ad Dei imaginem facti custodire deberent.* Sermon publié par dom Morin, *ibid.*, t. XVI (1899), p. 247, l. 97; cf. *Serm.*, CCXCII, 7, col. 2300. Un autre cas est mentionné dans une comparaison : *Velim scire, ille qui uxore sua incontinenter utitur, si quoties eam luxuria victus agnoverit, toties suum agrum in uno anno araverit vel seruerit, qualem messem colligere possit*, etc. *Serm.*, CCXCII, 3, col. 2298. C'est le cas indiqué plus loin, *qui aliquoties nec prægnantibus uxoribus parcunt. Ibid.*, 7, col. 2300. D'accord avec le droit romain, Césaire proclame : *Uxor non propter libidinem, sed propter filiorum procreationem accipitur. Ibid.*, 3, col. 2298. Il ne paraît donc pas songer à d'autres abstinences que celles de certaines époques; il ajoute, en se fondant sur l'ancienne loi, *quoties fluxum sanguinis mulieres patiuntur*, et il confirme cette interdiction sur une théorie physiologique de l'origine des lépreux, épileptiques et démoniaques. *Ibid.*, 7, col. 2300.

D'une manière générale, il est très sévère pour les mouvements de la nature, même quand ils sont involontaires : *Illa inlusio quæ in somnis etiam nolentibus subripit, sine peccato esse non potest.* Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 247, l. 89. La faute ainsi définie écarte de la communion et doit être expiée par la contrition, l'aumône, et, s'il est possible, le jeûne : *Post pollutionem quæ nobis nolentibus fieri solet, nobis communicare non licet, nisi prius præcedat compunctio et eleemosyna et, si infirmitas non prohibet, etiam jejunium. Serm.*, CCXCII, 5, col. 2299. Il n'est pas inutile de rapprocher de cette phrase la suivante : *Mulieres, quando maritos accipiunt, per triginta dies intrare in ecclesiam non præsumant. Ibid.*

Ces observances, que la première rigidité du christianisme et les souvenirs de l'ancienne Loi avaient introduites et maintenues, recevaient une nouvelle force de la théorie du péché originel. L'acte du mariage était vicié en lui-même. Dans un des sermons que nous venons de citer, Césaire aggrave la pensée de saint Augustin : *Fragilitas carnis compellit excedere modum peccati quod per luxuriam committitur.* Sermon, dans la *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 247, l. 101; cf. S. Augustin, *Serm.*, CLI, *P. L.*, t. XXXVIII col. 819. Ici ce n'est plus l'excès qui est *peccatum*, puisqu'il s'agit de l'excès du péché. Saint Augustin n'a pas cette phrase. Mais ailleurs la présence des manichéens oblige Césaire à tempérer son zèle. De même que, dans les *Statuta*, il a réprouvé ceux qui condamnent et mariage et secondes noces, il écarte toute malédiction des femmes enceintes : *Quid enim mali fecit mulier quæ de proprio marito concepit. Serm.*, LXXV, 3, col. 1891.

Ajoutons que le péché discuté ici est toujours qualifié de *minutum*, de *parvum*. Voir surtout *Serm.*, XCII, 6, col. 2299. Outre les abstinences fondées sur la nature, Césaire en prescrit d'autres : plusieurs jours avant les fêtes, pendant tout le carême *et usque ad finem paschæ, Serm.*, X, 5, col. 1760; CXVI, 3, col. 1976; CXLI, 3, col. 2021; CXLII, 7, col. 2024; les violations de ces prescriptions sont assimilées aux autres abus du mariage au point de vue de l'appréciation de la faute.

9° *Suites et remèdes des péchés.* — Les péchés « capitaux » conduisent à la mort éternelle. *Serm.*, CIV, 8, col. 1949; CXVI, 1, col. 1975; CCXCIV, 6, col. 2305, etc.; personne n'y échappera, laïc ou évêque, clerc ou moine, nonne ou veuve. *Serm.*, LXXVII, 4, col. 1826. Le seul remède à ces fautes est la pénitence, *lacrimæ, rugitus et gemitus, Serm.*, CIV, 7, col. 1948, pénitence secrète, *Serm.*, CCXLIX, 6, col. 2208 = homil. XI de Durlach, dans le *Fauste* de M. Engelbrecht, p. 279, l. 7; *Serm.*, CCLVIII, 2, col. 2222; CCLXI, 1, col. 2227, ou publique. *Serm.*, CCLXI, 1, col. 2227. La pénitence est précédée d'un aveu : *Confessionem quæramus puro corde et pænitentiam donatam a sacerdotibus. Serm.*, CCI, 2, col. 2209; cf. CCLVIII, 1, col. 2222. La pénitence est efficace et remet sûrement les péchés. *Serm.*, CCLVII, 4, col. 2221; CCLVIII, 1, 2, col. 2222.

Les péchés « menus » ne pourraient perdre l'âme que si on les accumulait. Voir col. 2180. Mais ils doivent être expiés, dans cette vie par les bonnes œuvres, ou dans l'autre par le purgatoire.

A la tête des bonnes œuvres qui enlèvent les péchés « menus », *Serm.*, XV, 4, col. 1771, Césaire place l'aumône : *Bonum est jejunare, sed melius est eleemosynam dare;... jejunium sine eleemosyna nullum bonum est. Serm.*, CXLII, 2, col. 2023. Puis vient le jeûne, mais Césaire le mentionne rarement sans ajouter qu'on doit le régler d'après sa santé. *Ibid.*, 1, col. 2022. Enfin, il y a toutes les œuvres de miséricorde. Il en donne une énumération assez complète :

> Quoties infirmos visitamus; in carcere clausos et positos in vinculis requirimus, discordes ad concordiam revocamus, indicto in Ecclesia jejunio jejunamus, pedes hospitibus abluimus, ad vigilias frequenter convenimus, eleemosynam ante estium pratereuntibus pauperibus damus, inimicis nostris quoties petierint veniam indulgemus : istis operibus et his similibus minuta peccata redimuntur cottidie. *Serm.*, CIV, 6, col. 1948; c., CCLVI, col. 2219.

Aux œuvres de miséricorde, s'ajoutent les tribulations de la vie chrétiennement supportées, mort des proches, perte des biens, séparation finale opérée par la mort. *Serm.*, XV, 4, col. 1771; CIV, 4, col. 1947.

L'expiation des fautes légères a lieu après la mort dans le purgatoire. On trouve en effet dans Césaire le mot et la description précise : *Illo transitorio igne, de quo dixit apostolus* (1 Cor., III, 15)..., *non capitalia sed minuta peccata purgantur. Serm.*, CIV, 1, col. 1946. *Ille purgatorius ignis durior erit quam quicquid potest in hoc sæculo punarum aut cogitari aut videri aut sentiri. Ibid.*, 5, col. 1948. Ce feu ne pourra effacer les péchés graves, *sed æterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit. Ibid.*, 2, col. 1946.

Ainsi l'enseignement des fins dernières est étroitement lié à la prédication morale dans Césaire. Que de fois n'a-t-il pas fait appel, sur la fin de ses exhortations, à

l'image du dernier jugement, si bien que l'expression *ante tribunal Christi,* empruntée à saint Paul, II Cor., v, 10, est devenue une marque de son style dans les péroraisons. *Serm.,* XIII, 5, col. 1767; LIII, 3, col. 1846, etc.

10° *Vertus et vices.* — Ce qui vient d'être dit nous renseigne sur les théories de Césaire en matière morale. Il suffit d'ajouter qu'on ne trouve pas en général chez lui de classification. Il décrit la charité, la justice, la miséricorde et la chasteté comme un quadrige spirituel qui nous enlève à la patrie céleste. *Serm.,* CCLXXXVIII, 1, col. 2288. Ailleurs, il mentionne *castitatem, sobrietatem, disciplinam, caritatem.* Sermon publié dans le *Fauste* de M. Engelbrecht, p. 339, l. 26. Dans une homélie où il a mis la main, il énumère les *octo vitia* de la tradition ascétique. *Homilia sacra,* publiée par Elmenhorst, dans son édition de Gennadius, Hambourg, 1614. Ces indications sont subordonnées au but du prédicateur et varient avec les auteurs qu'il décalque. Le plus souvent il oppose dans des listes plus ou moins longues les vices et les vertus. *Serm.,* XVII, 3, col. 1776; XXXIV, 3, col. 1812; CCXLIV, 3, col. 2195, etc.

Ordinairement, Césaire n'envisage les bonnes œuvres que par leur côté négatif, comme les moyens de racheter les fautes légères ou comme l'opposé de vices condamnables. Cependant il fait au chrétien une obligation du progrès dans la vertu. Mourir dans la pureté baptismale ne suffit pas; il ne suffit pas de s'abstenir des fautes : *Grave malum est si profectum non habuerit in operibus bonis. Serm.,* CCLXIII, 3, col. 2232.

11° *Les sacrements.* — Nous avons déjà parlé du baptême et de la pénitence. Dans le baptême, Césaire comprend en général sous le même nom le baptême d'eau et la chrismation: *Omnes qui ad salutare baptismum consequendum Ecclesiæ offeruntur, et chrisma et oleum benedictionis accipiunt, ut jam non vasa vacua, sed Deo plena et templum Dei esse mereantur, Serm.,* XLII, 2, col. 1828: ce texte paraît attribuer au baptême d'eau l'ablution des péchés, à la chrismation et aux onctions l'infusion du Saint-Esprit. Les autres détails que l'on pourrait relever sur le baptême et la pénitence concernent l'histoire des rits ou de la discipline.

L'eucharistie est un sacrement que l'on ne peut recevoir si l'on a sur la conscience un des *peccata capitalia.* Les sermons CXV, CXVI, semblent prouver qu'on osait le faire du temps de Césaire ; l'évêque proteste avec la dernière énergie contre cet abus. L'usage était de ne communier qu'aux grandes fêtes : il fallait s'y préparer. *Serm.,* X, 5, col. 1760; CXVI, 3, col. 1976; CXLI, 3, col. 2021. Le corps du Christ contient la vie: *In Christi corpore vita nostra consistit, Serm.,* CXV, 1, col. 1973; c'est le pain des anges et une nourriture céleste. *Serm.,* CXVI, 2, col. 1976; CXLIX, 2, col. 2035; CCLXXXII, 2, col. 2279. En somme, l'eucharistie n'a pas un relief bien grand dans ce qui nous reste de Césaire. Il s'est approprié, dans un de ses recueils, une homélie sur le sujet écrite en Gaule au Ve siècle. Morin, *Revue bénédictine,* t. XVI (1899), p. 341.

Il a au contraire trois textes intéressants sur l'onction des infirmes: *Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui ægrotat accipiat; et inde corpusculum* (synonyme exact de *corpus* dans Césaire) *suum ungat ; ut illud quod scriptum est impleatur in eo* (Jac., v, 14-15): « *Infirmatur aliquis... et si in peccatis sit, dimittentur ei.* » *Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam cucurrerit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possint in ecclesia inveniri, quare per præcantatores,* etc. *Serm.,* CCLXV, 3, col. 2238-2239. Césaire oppose l'action de l'eucharistie et de l'huile sainte aux sortilèges et aux formules magiques; même opposition dans les autres passages. Dans ce premier texte, nous voyons très clairement les points suivants: 1° une interprétation des deux versets de saint Jacques dans le sens d'un rit concret; 2° l'union de l'eucharistie et de l'huile sainte dans ce rit; 3° l'application du rit à toute maladie. Légère ou grave, puisque le malade est supposé aller lui-même à l'église, puisque le rit est opposé à la médecine magique en général; 4° l'accomplissement du rit dans l'église. Ce dernier point est aussi sûr que les précédents. Ce texte fait partie d'une série d'exhortations de Césaire à venir à l'église et à s'y tenir convenablement et qui débute par les mots : *Omni die dominico ad ecclesiam convenite.*

Dans les deux autres passages, en parlant de diverses superstitions, l'évêque vient à mentionner les pratiques des mères qui cherchent à rendre la santé à leurs enfants: *Quantum rectius et salubrius erat ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent, et secundum quod Jacobus apostolus dicit, non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum. Serm.,* CCLXXIX, 5, col. 2273. Césaire cite ensuite saint Jacques. Ici, le malade n'est plus transportable. Mais les parents doivent cependant aller à l'église, y recevoir l'eucharistie, s'oindre eux-mêmes d'huile sacrée et en frotter « les leurs ». *Suos* ne peut désigner que la famille et spécialement sans doute l'enfant malade. On remarquera que si l'huile est bénite par les prêtres, ce sont les fidèles qui se l'administrent eux-mêmes, comme nous le voyons faire à sainte Geneviève quelques années plus tôt (dans la Vie, § 49, publiée par Kohler, *Étude critique sur le texte de la Vie latine de sainte Geneviève de Paris,* Paris, 1881, dans la *Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques,* fasc. 48, p. 44).

Ce dernier détail est confirmé par un passage d'un sermon que dom Morin a publié pour la première fois: *Sicut scriptum est* (le texte de saint Jacques n'est pas cité), *oleo benedicto a presbiteris deberent perunguere et omnem spem suam in Deo ponere : contrario faciunt, et dum salutem requirunt corporum, mortem inveniunt animarum.* Homiliaire de Burchard de Wurzbourg ; sermon VI, publié par dom Morin, dans la *Revue bénédictine,* t. XIII (1896), p. 209.

Des deux premiers textes, il résulte que l'effet de l'onction est double : la santé du corps et la rémission des péchés. M. Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition,* Londres, 1904, p. 69, s'est demandé si la rémission des péchés était attribuée à la réception de l'eucharistie ou à l'onction, si les péchés remis étaient *capitalia* ou *minuta;* dans le cas où les péchés *capitalia* seraient remis par l'onction, comment Césaire peut-il supposer qu'on ira communier d'abord dans cet état ? Il semble que Césaire suit les paroles de saint Jacques d'une manière tout à fait stricte : la rémission des péchés est attribuée par saint Jacques à l'onction, Césaire l'affirme ; de quels péchés ? saint Jacques ne précise pas, Césaire non plus. Manifestement, l'évêque d'Arles ne voulait pas en savoir plus long que son auteur.

Les trois phrases citées placent Césaire troisième interprète des paroles de saint Jacques, après Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate,* l. VI, *P. G.,* t. LXVIII, col. 471, entre 412 et 426, et le pape Innocent Ier, lettre à Decentius d'Eugubium, 19 mars 416. *Epist.,* XXV, 8, *P. L.,* t. XX, col. 560.

IV. Conclusion. — La théologie de Césaire n'est pas originale. Elle procède de ses devanciers, souvent par simple transcription d'œuvres antérieures. Sur les questions de la grâce, Césaire est un augustinien strict. Cependant son témoignage a un intérêt historique ou dogmatique pour quelques points : la réalité de la chair et des souffrances du Christ, l'idée du Dieu de pitié, la pureté absolue de Marie, la descente aux enfers, la procession du Saint-Esprit, la valeur des deux Testaments, la distinction et la classification des péchés, la nécessité

des œuvres, la liste des œuvres de miséricorde, les effets respectifs de la chrismation et du baptême, la pratique et les effets de l'onction des malades. L'œuvre de Césaire est surtout importante pour l'histoire de la morale. C'est aussi essentiellement une œuvre d'enseignement élémentaire, et, comme l'évêque est par ailleurs très préoccupé de discipline et de règles ecclésiastiques, il éprouve plus que d'autres le besoin de codifier et de fixer. De là la tendance à réduire les vérités et les préceptes en formules, l'effort pour constituer un précis général du christianisme dans le cadre d'un symbole, le zèle à définir le système de la grâce. Pour atteindre ce but, Césaire, en homme pratique, sacrifie, s'il est nécessaire, ses préférences personnelles, sauf à reprendre ensuite par son enseignement ce qu'il a dû élaguer ou atténuer. Mais il veut d'abord aboutir. Ces qualités lui ont assuré une grande influence. Il avait fait subir aux idées et aux œuvres de ses devanciers une ventilation, dont il a transmis le résidu à ses successeurs. Au début d'une époque de barbarie, il est devenu un maître, un de ceux qui ont donné à l'Église mérovingienne une doctrine, une prédication, une discipline et une culture.

Les deux ouvrages principaux sont: A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894; 103e fasc. de la *Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences historiques et philologiques*, œuvre pénétrante et sûre; et C. F. Arnold, *Cæsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894, livre développé, non sans digressions qui n'ont pas toutes une égale importance. Les deux auteurs ont une critique judicieuse, M. Malnory plus encore que M. Arnold. Ils n'ont pas complètement rendu inutile la notice de l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 190-234, 730-759. Depuis 1894, dom Morin est le seul auteur que l'on doive citer sur Césaire, devenu son fief. Ses mémoires ont été indiqués à mesure, le plus important pour le théologien a pour titre: *Le symbole d'Athanase et son premier témoin, Césaire d'Arles*, dans la *Revue bénédictine*, t. XVIII (1901), p. 337-363. Nous avons résumé notre étude sur *Le rôle théologique de Cesaire d'Arles*, parue dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. X (1905), p. 145 sq. Cette étude, ne peut avoir qu'une valeur provisoire, en attendant l'édition que dom Morin prépare. Cf. *Revue bénédictine*, 1906, p. 26-44.

P. Lejay.

2. CÉSAIRE de Nazianze (Saint), frère cadet de saint Grégoire le Théologien, naquit au bourg d'Arianze, vers l'an 330, et fut élevé avec le plus grand soin dans la maison paternelle. Un goût prononcé pour les sciences le conduisit aux célèbres écoles d'Alexandrie, où il étudia la géométrie, l'astronomie, surtout la médecine, en laquelle il éclipsa bientôt tous ses rivaux. Il refusa d'abord un poste aussi avantageux qu'honorable qui lui était offert à Constantinople, et retourna avec son frère dans sa patrie (360). Mais la ville impériale le revit bientôt en qualité de médecin de la cour, sous les règnes de Constance († 361) et de Julien l'Apostat († 363), qui s'efforça en vain de le ramener au paganisme. Sous Valens, en octobre 368, comme il exerçait en Bithynie un emploi considérable dans les finances, il échappa comme par miracle au terrible tremblement de terre qui ravagea Nicée. Retiré vivant de dessous les ruines de sa maison, se rendant aux instances de son frère et de saint Basile, il reçut le baptême et résolut de quitter le monde, lorsque, tombant malade, il mourut au bout de peu de jours, en exprimant le désir d'avoir les pauvres pour héritiers. Il avait vécu dans le célibat. Jacques Godefroy, dans ses notes sur le code théodosien, Lyon, 1665, t. VI, p. 354, identifie Césaire le médecin avec un Césaire mentionné dans ce code, X, 1, 8, qui fut préfet de Constantinople en 365 et jeté en prison par Procope la même année. Ammien Marcellin, XXVI, 7; Sozomène, *H. E.*, IX, 2, *P. G.*, t. LVII, col. 1597 sq. Bien que ce personnage paraisse dans la correspondance de saint Grégoire, comme destinataire de la lettre XXIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 57, il est plus que douteux que ce soit son frère. Les Πόστεις ou *Dialogi IV seu quæstiones et responsiones*, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 851-1190, attribuées à Cesaire, sont sans doute d'un homonyme plus jeune.

S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VII, *P. G.*, t. XXXV, col. 775; *Epist.*, XIV, XX, XXIX, *P. G.*, t. XXXVII, col. 45, 53, 63; S. Basile, *Epist.*, XXVI, XXXII, *P. G.*, t. XXXII, col. 301, 315; Photius, *Biblioth.*, cod. 210, *P. G.*, t. CIII, col. 689; Galland, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 847-852.

C. Vellschaffell.

CÉSALPINI André, célèbre naturaliste italien, également versé dans les sciences expérimentales et dans la philosophie d'Aristote, naquit vers 1519, à Arezzo, en Toscane, professa la médecine à Pise, avec un très grand éclat, et devint, dans la suite, premier médecin du pape Clément VIII. La plupart de ses ouvrages ont trait aux sciences naturelles. En philosophie, Césalpini se laissa aller à des subtilités métaphysiques et à des hardiesses de langage qui le firent accuser d'irréligion. On lui prêta des opinions matérialistes, entachées d'athéisme, fort voisines, paraît-il, du système de Spinoza. Samuel Parker, archidiacre de Cantorbéry, se fit l'écho de ces accusations redoutables. *Disputatio de Deo et providentia divina*. Nicolas Taurel, médecin de Montbéliard, renouvela les mêmes attaques. *Alpes cæsæ, hoc est Andreæ Cæsalpini monstruosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8°, Francfort, 1597. L'Inquisition, à laquelle ces écrivains avaient fait appel, ne condamna pas Césalpini pour des opinions qu'elle regardait plutôt comme un jeu d'esprit que comme des conclusions mûrement arrêtées. Clément VIII appela à Rome le savant naturaliste, lui donna une chaire au collège de la Sapience et en fit son premier médecin. Le traité où Césalpini combat les folies de la magie et de la sorcellerie, *Dæmonum investigatio peripatetica, in qua explicatur locus Hippocrat., si quid divinum in morbis habeatur*, in-4°, Florence, 1580, fut composé, sur la demande de l'archevêque de Pise, à propos d'un cas de possession diabolique. Après un résumé historique très substantiel sur les faits de cette nature, il conclut que la possession étant surnaturelle, les secours de la médecine sont inefficaces et qu'il faut recourir à ceux de l'Église.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. VII, p. 354; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. IX, p. 435; Fuchs, *Andreas Cesalp., de ejus ingenio*, Marbourg, 1798; Bayle, *Dict. hist.*; Boccone, *Museo di piante rare*, p. 125-132.

C. Toussaint.

CESARE (Bonaventure-Amédée de), né à Castrovilari dans les Calabres, appartenait à l'ordre des mineurs conventuels dans lequel il se rendit célèbre par son érudition. Docteur et maître en théologie, il fut consulteur de l'Index et obtint le titre honorifique de définiteur perpétuel dans sa famille religieuse. La liste complète de ses ouvrages ne peut figurer ici; voici seulement ceux qui ont trait à la théologie: *Due dissertazioni contro l'ateismo, provando esservi Dio, e l'anima ragionevole immortale*, in-12; *Ecclesia vindicata, sive hæreseologia, in qua omnes errores, hæresesque a mundi primordio ad huc usque tempora historice, chronologice, juxta optimas epochas, critice, dogmatice, referuntur et refutantur*, 3 in-fol., Rome, 1736-1737; l'ouvrage complètement préparé pour l'impression, devait former 8 vol.; *De critices, in re præsertim sacra, recto pravoque usu*, in-12, Naples, 1741; *Lezioni catechistiche sulle virtu teologali, confessione sagramentale e santissima communione*, in-12; *De Deiparæ Virginis sanctissimæ conceptus mysterio*, in-12, Naples, 1751. Vers cette date, il tenait dans ses cartons un *Manuale polemicum*, in-fol., et des *Animadversiones in censuras D. Erasmi, Ludovici Vives, Joh. Phereponi alias J. Clerici in opera S. Augustini*. En 1753, il écrivait toujours au témoignage de Zavarroni.

Ange Zavarroni, *Bibliotheca Calabra*, Naples, 1753.

P. Édouard d'Alençon.

CÉSARIENNE (OPÉRATION). On appelle opération césarienne ou hystérotomie l'extraction d'un fœtus viable par voie d'incision abdominale du sein maternel. Elle se pratique sur la fin de la gestation, soit du vivant de la mère, pour la sauver ainsi que son enfant dans des cas d'impossibilité de l'accouchement normal, soit après la mort de la mère pour amener son enfant au jour. De là deux sortes de circonstances à examiner séparément. — I. Opération césarienne *vivente matre*. II. Opération césarienne *post mortem*.

I. Opération césarienne *vivente matre*. — 1° *Conditions de licéité de l'opération cesarienne et des opérations analogues*. — 1. Même dans les cas où une mère en état de gestation courrait de ce fait un danger mortel et ne pourrait être sauvée que par la suppression de la grossesse, les règles de la saine morale interdisent absolument toute intervention ou opération nécessairement fœticide, telle que la provocation de l'avortement, voir t. I, col. 2644-2652, l'embryotomie, voir ce mot, etc. (S. C. du Saint-Office, 31 mai 1884, 19 août 1889, 24 juillet 1895); mais il est légitime, en ces circonstances, de recourir à tous autres moyens médicaux ou chirurgicaux nécessaires pour sauver la mère, quand même ils pourraient entraîner accidentellement la mort du fœtus. Par conséquent, l'opération césarienne ainsi que les autres interventions chirurgicales (symphyséotomie, accouchement prématuré artificiel) qui permettent de sauver à la fois la mère et le fœtus, sont licites, quand elles sont imposées par les circonstances. Les risques qu'elles comportent sont du reste bien diminués de nos jours, là du moins où elles sont faites par des praticiens exercés, entourés de toutes les ressources de l'art; ainsi, d'après les statistiques, sur 100 cas, l'opération césarienne sauverait environ 90 mères et autant d'enfants. Les résultats de la symphyséotomie sont les mêmes; quant à l'accouchement prématuré artificiel, il ne présente pas notablement plus de dangers pour la mère, mais il assure moins facilement la survie du fœtus, attendu qu'il se pratique d'ordinaire beaucoup plus tôt que les deux opérations précédentes.

2. Il n'est pas besoin de dire que l'extraction du fœtus ne peut jamais être tentée avant qu'il soit viable, car autrement elle équivaudrait à un véritable fœticide. Cette remarque serait sans objet en ce qui concerne l'opération césarienne si, dans le cas de grossesse extra-utérine, une opération tout à fait analogue, la laparotomie, n'était indiquée pour libérer la mère. Or, consultée à ce sujet, Rome répondait, le 4 mai 1898: « En cas de nécessité urgente, on peut pratiquer la laparotomie pour extraire du sein maternel le fœtus ectopique, pourvu que l'on pourvoie autant que possible et par tous les moyens indiqués dans la circonstance, à la vie du fœtus et à celle de la mère. » Il résulte de là tout au moins que la laparotomie ne serait pas permise s'il n'existait aucune chance sérieuse que l'enfant puisse vivre en dehors de sa mère. La même doctrine trouve plus fréquemment son application dans les circonstances où le salut de la mère exige le recours à l'accouchement prématuré artificiel. Le décret romain précité dit, en effet, que l'accouchement prématuré artificiel n'est pas illicite en soi, pourvu qu'il soit justifié et qu'on le pratique à une époque et d'une façon qui le rendent habituellement inoffensif pour la vie de la mère et pour celle de l'enfant. La justification requise consiste dans l'existence d'une véritable nécessité, et même d'une nécessité extrême s'il s'agissait d'intervenir à la limite de la viabilité du fœtus. Longtemps on a considéré comme non viables les fœtus âgés de moins de sept mois, mais de nos jours, grâce il est vrai à de particulières précautions, on réussit à élever ceux qui ont dépassé le sixième mois. Toutefois, comme il vient d'être dit, à cette latitude extrême, il faut que l'état de la mère réclame une intervention immédiate.

3. Une dernière question se pose au sujet de l'opération dite de Porro (ablation de l'utérus et de ses annexes): Est-il permis de la faire comme complément d'une opération césarienne sans autre motif que celui d'éviter à la mère le retour de grossesses dangereuses? La plupart des théologiens répondent négativement en s'appuyant sur le principe énoncé par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXV, a. 1, ad 2um, où il dit que l'on ne peut retrancher un membre à moins qu'il soit une cause de mort pour l'individu, comme, par exemple, dans le cas de gangrène. Il suit de là en effet que la mutilation en question est permise, non pas dans tous les cas d'opération césarienne, mais seulement quand elle contribuera efficacement au salut de la mère en assurant mieux le succès de ladite opération, c'est-à-dire dans des circonstances spéciales dont l'appréciation est nécessairement laissée à la conscience du chirurgien.

2° *Cas pratiques concernant l'opération césarienne*. — 1. Le devoir du médecin est entièrement tracé par les considérations précédentes. Le praticien s'abstiendra donc de toute opération fœticide et même, s'il a le choix du moment, il préfèrera retarder plutôt que de précipiter son intervention, pourvu que ce délai ne nuise en aucune façon à la mère. Au terme de la gestation, il n'aura plus que le choix entre l'opération césarienne et la symphyséotomie; entre ces deux moyens d'action, qui s'équivalent, il lui est loisible, à ne considérer que le point de vue moral, d'adopter l'un ou l'autre. Enfin, surtout s'il est chrétien, il songera à baptiser ou à faire baptiser immédiatement tout fœtus dont la vie lui paraîtra être en danger.

2. De son côté, la mère a l'obligation grave et de se refuser à toute opération fœticide et de se prêter dans l'intérêt de sa propre conservation, de celle du fœtus et du salut éternel de celui-ci à toute opération conservatrice jugée nécessaire par le médecin. Le danger qui résulte pour elle de l'intervention chirurgicale lui crée naturellement le devoir de mettre ordre à sa conscience en recevant les sacrements.

3. Quelle ligne de conduite le prêtre suivra-t-il en sa qualité de confesseur de la mère, si elle accepte ou demande la suppression du fœtus? Très certainement, il devra présumer que la mère est de bonne foi; par conséquent, il évitera de lui opposer une obligation rigoureuse, toutes les fois qu'il sera fondé à craindre de la trouver rebelle à cet avertissement, de peur de la mettre sans nécessité dans l'impossibilité d'être absoute.

II. Opération césarienne *post mortem*. — 1° Le fœtus ne meurt pas nécessairement en même temps que la mère; sa survivance pendant un temps plus ou moins long, mais toujours fort réduit, dépend surtout de la nature de la maladie de la mère, de l'époque plus ou moins avancée de la grossesse et des précautions prises aussitôt après le décès de la mère pour empêcher la mort d'achever son œuvre sur le fœtus. Dès lors, quand il y a probabilité de vie du fœtus, il y a, en soi, obligation, au double point de vue de l'humanité et de la religion, de tenter de sauver l'enfant ou tout au moins de lui assurer le bienfait du baptême. Saint-Office, 15 février 1760. Toutefois le médecin ne peut agir que du consentement, au moins présumé, de la famille: il insistera donc auprès d'elle pour qu'il lui soit permis de procéder sans délai à l'extraction de l'enfant. La crainte qui pourrait le retenir d'opérer avant que la mère soit réellement décédée n'est pas sérieuse: du reste, dans les cas douteux, il devrait attendre. Reste le défaut de constatation légale de la mort, mais de ce chef le médecin qui aurait opéré dans ces conditions ne serait passible d'aucune poursuite. Si l'enfant mis au jour est en danger imminent de mort, les prescriptions indiquées ci-dessus relativement au baptême devront être suivies.

2° Une décision de Rome (13 décembre 1899) a définitivement déterminé le rôle à tenir par le prêtre dans

la circonstance : engager les parents à faire pratiquer l'opération et s'abstenir pour tout le reste.

Ballerini, *Opus theologicum morale*, t. II, sect. V ; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, disp. II, Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I ; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I ; Berardi, *Praxis confessariorum*, t. I ; Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien*, part. II.

H. MOUREAU.

CHACON Alphonse (Ciacconius ou Ciaconii), d'origine espagnole, naquit vers 1542, prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Thomas, à Séville. Régent des études, puis maître en théologie, de bonne heure Chacon s'adonna aux études historiques. Ses recherches l'ayant conduit à Rome, Grégoire XIII le prit en grande affection et le nomma pénitencier de Sainte-Marie-Majeure. Chacon employa utilement à des travaux d'érudition les loisirs que lui laissait sa charge. En 1591, il avait déjà composé 20 volumes. D'après certains auteurs dont les sources ne nous sont pas indiquées, il aurait été élu et sacré patriarche d'Alexandrie par Clément VIII, mais Fontana, *Theatrum dominicanum*, n'en parle pas. Chacon mourut à Rome, à l'âge de 59 ans, vers 1601. — Outre un certain nombre d'ouvrages d'érudition profane, il a laissé : 1° *De Hieronymi cardinalitia dignitate quæstio*, in-4°, Rome, 1591 ; Venise, 1593 ; 2° *De signis SS. Crucis, quæ, diversis orbis regionibus, et nuper anno MDXCI in Gallia et Anglia divinitus ostensa sunt, et eorum explicatione tractatus*, in-8°, Rome, 1591 ; 3° *De jejuniis et varia eorum apud antiquos observantia tractatus*, in-4°, Rome, 1599 ; 4° l'ouvrage par lequel Chacon est surtout connu : *Vitæ et res gestæ summorum pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium ab initio nascentis Ecclesiæ ad Clementem VIII*, 2 in-fol., Rome, 1601 ; *ad Urbanum VIII*, 2 tom. in-fol., Rome, 1630 ; *ad Clementem IX*, 4 in-fol., Rome, 1677 ; *ad Clementem XII* (Guarnacci), 6 in-fol., Rome, 1751 ; 7 in-fol., Rome, 1787 ; 5° *Bibliotheca libros et scriptores ferme cunctos ab initio mundi ad annum MDLXXXIII ordine alphabetico complectens* (jusqu'à la lettre EPI), in-fol., Paris, 1729 ; Amsterdam, 1744.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 344 ; A. Ciacconius, *Bibliotheca*, col. 97.

R. COULON.

CHADUC Blaise, fils du savant antiquaire français de même nom, naquit, en 1608, à Riom (Auvergne), entra à l'Oratoire, le 28 janvier 1629, y professa, tour à tour, les belles-lettres, la philosophie, la théologie, et se livra ensuite, avec beaucoup de succès, au ministère de la prédication. Il a laissé, outre divers recueils de poésie latine : *Lettre d'un théologien à un sien ami sur l'usure*, in-fol., 1672, où il soutient que le prêt à intérêt n'est contraire qu'à la charité et qu'il n'est défendu de tirer l'intérêt de son capital qu'à l'égard des pauvres, et non à l'égard des riches et des commerçants. Un de ses confrères, le P. Thorentier, sous le pseudonyme de sieur du Tertre, ayant contesté ses doctrines : *L'usure expliquée et condamnée par les saintes Écritures*, Chaduc lui répondit : *Traité de la nature de l'usure, selon la loi de Dieu et la doctrine des saints Pères*, in-16, Avignon, 1675. On a encore de lui un recueil de douze sermons : *Dieu enfant*, in-12, Lyon, 1682, d'autres sermons pour l'octave du saint-sacrement et pour celle des morts, enfin un *Panégyrique de saint Amable*, patron de son pays natal. En général, ses discours sont assez bien écrits, mais ils manquent presque totalement d'onction. Il eut, pourtant, de la vogue dans les chaires de Paris, où il mourut le 18 janvier 1694.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, sous le généralat du P. Senault, édit. Ingold et Bonnardet, Paris, 1904, p. 454-459.

C. TOUSSAINT.

CHAIGNON Pierre, jésuite français, né à Saint-Pierre-la-Cour, aujourd'hui Saint-Pierre-sur-Ourhe (Mayenne), le 8 octobre 1791, entra au noviciat le 14 août 1819, et mourut à Angers le 20 septembre 1883. Il consacra sa longue vie au ministère des missions paroissiales et des retraites, particulièrement des retraites sacerdotales, dont il donna plus de 300 dans presque tous les diocèses de France. Il a reproduit la substance de sa prédication dans des ouvrages qui, au jugement de Mgr Freppel, sont « un monument remarquable d'éloquence et de piété, et assurent à leur auteur une place distinguée parmi les maîtres les plus éminents de la vie spirituelle ». Ses œuvres principales sont : *Le prêtre à l'autel ou le saint sacrifice de la messe dignement célébré*, Angers, 1853 ; *Nouveau cours de méditations sacerdotales, ou le prêtre sanctifié par la pratique de l'oraison*, 3 vol., *ibid.*, 1858 ; 3e édit., 5 vol., 1861. Ces deux ouvrages ont eu, du vivant même du P. Chaignon, 11 éditions françaises et des traductions en plusieurs langues. L'auteur lui-même a adapté le second à l'usage de tous les fidèles et des religieux sous les titres de : *La méditation ou le fidèle sanctifié par la pratique de l'oraison mentale*, 2 ou 3 vol., *ibid.*, 1863 ; *Méditations religieuses ou la perfection de l'état religieux, fruit de la parfaite oraison*, 4 in-12, *ibid.*, 1869 ; 3 in-18.

Mgr Freppel, *Éloge du P. Chaignon*, dans *Œuvres pastorales et oratoires*, t. VI, p. 13 ; Séjourné, S. J., *Vie du P. Chaignon*, Paris, 1888 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jesus*, t. II, col. 1031 ; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1491.

H. DUTOUQUET.

CHALCÉDOINE (Concile de). — I. Préliminaires. II. Histoire du concile. III. Texte. IV. Histoire. V. Explication du formulaire dogmatique de foi.

I. PRÉLIMINAIRES. — Ce concile, IVe œcuménique, tient une place importante dans l'histoire de l'Église, aussi bien par le nombre des évêques qui y prirent part que par la gravité des questions qui y furent débattues. En portant contre le monophysisme une sentence de condamnation irrévocable, il compléta l'œuvre doctrinale du IIIe concile œcuménique et fixa définitivement la doctrine et la terminologie catholique sur la question de la christologie. Sans entrer ici dans des développements qui trouveront leur place à l'article EUTYCHÈS, rappelons cependant comment la condamnation de Nestorius, loin de mettre un terme aux controverses christologiques, avait au contraire soulevé un nouveau débat et provoqué une nouvelle hérésie, celle d'Eutychès. La pensée chrétienne était, semble-t-il, fatalement condamnée à se débattre entre deux théories opposées et extrêmes, le dualisme personnel de Nestorius et le monophysisme d'Eutychès, avant d'arriver à la formule définitive qui devait exprimer les rapports réels établis par le mystère de l'Incarnation entre la nature humaine du Christ et sa nature divine. Nestorius avait nié l'unité de personne en Jésus-Christ et soutenu que sa divinité et son humanité, conservant l'une et l'autre leur personnalité propre, ne s'étaient trouvées unies que par des liens moraux et purement accidentels. Eutychès, lui, exagéra cette unité personnelle et, par un excès contraire, la transforma en une unité de nature. L'un ayant distingué, jusqu'à les séparer, l'humanité et la divinité du Christ, l'autre les unit au point de les confondre. C'est alors que l'Église, qui était déjà intervenue au concile d'Éphèse (431) pour sauvegarder l'unité réelle et personnelle du Christ, éleva de nouveau la voix au concile de Chalcédoine, pour maintenir dans cette unité personnelle la distinction réelle des natures et définir solennellement que Jésus-Christ, fils de Dieu incarné, n'était qu'une seule personne en deux natures distinctes. Cette définition mit un terme au débat, sans toutefois réconcilier pleinement avec l'Église les deux partis opposés, qui réussirent, on le sait, à se perpétuer en Orient, l'un dans les Églises monophysites d'Arménie, de Syrie et d'Égypte, l'autre dans l'Église nestorienne de Perse.

Au fait de la convocation et de la tenue du concile de

Chalcédoine se rattachent comme préliminaires un certain nombre d'autres faits et de documents dont il faut parler sommairement, sous peine de n'avoir qu'une idée insuffisante de la manière dont le débat fut engagé et la question résolue par les Pères de ce concile. Eutychès avait été, en 448, condamné une première fois et déposé de sa charge d'archimandrite par le synode ἐνδημοῦσα de Constantinople, réuni sous la présidence de l'archevêque Flavien. Il protesta publiquement contre cette condamnation et, en même temps qu'il en appelait au saint-siège, *Epist. Eutych. ad Leon.*, XXI, *P. L.*, t. LIV, col. 714-718, il invoqua l'appui de la cour, où il avait un protecteur puissant dans la personne de l'eunuque Chrysaphius. Sollicité à la fois par Eutychès et par Théodose II de casser la sentence de condamnation, le pape saint Léon différa son jugement jusqu'à la réception des actes synodaux expédiés par Flavien. Lorsqu'il les eut reçus et qu'il en eut pris connaissance il se hâta d'approuver la condamnation portée contre « l'erreur téméraire et insensée » d'Eutychès. *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. LIV, col. 752. Il annonçait en même temps une instruction dogmatique plus développée, qu'il expédia, en effet, le 13 juin 449, à l'adresse de Flavien. *Epist.*, XXVIII, col. 755-782.

Pendant ce temps, Théodose II, circonvenu par Eutychès et par Dioscore, patriarche d'Alexandrie, qui avait pris fait et cause pour ce dernier, avait convoqué à Éphèse, pour le mois d'août, un concile destiné à reviser le procès d'Eutychès. Le pape y fut invité; et bien qu'il le jugeât, avec Flavien, inopportun, dangereux même dans les circonstances actuelles, il s'y fit représenter par trois légats, parmi lesquels le diacre Hilaire. Le concile s'ouvrit le 8 août 449 et dégénéra bientôt, comme on le sait, sous la conduite de Dioscore d'Alexandrie et de Juvénal de Jérusalem, en un conciliabule où les menaces et la violence même arrachèrent à près de 135 évêques une sentence d'acquittement pour Eutychès et de condamnation pour Flavien. Voyant ses adversaires résolus à le condamner, Flavien en avait préalablement appelé à de nouveaux juges, Mansi, *Concil.*, t. VI, p. 907; sans que l'on puisse toutefois décider quelle fut la portée de cet appel, et s'il s'adressait à un nouveau concile général, ou au pape, ou aux deux à la fois. Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. II, p. 360. Quoi qu'il en soit, dans le trouble et la confusion qui suivirent ces tristes événements, les regards se tournèrent de toutes parts vers Rome. C'est de là que devait, en effet, venir pour l'Orient la lumière et le salut. Saint Léon commença par faire annuler, dans un concile tenu à Rome sous sa présidence (6 octobre 449), tout ce qui avait été décidé à Éphèse. *Epist.*, XLVI, *P. L.*, t. LIV, col. 838. Puis il écrivit à Théodose II pour l'engager à désavouer ce conciliabule, qu'il qualifiait d'*Ephesinum non judicium sed latrocinium*, et à consentir à la réunion en Italie d'un nouveau concile. *Epist.*, XLIII-XLIV, *P. L.*, t. LIV, col. 821-832. Théodose II hésitait; le pape renouvelant ses instances, il affirma que tout s'était passé régulièrement à Éphèse, *Epist.*, LXII-LXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 875-878, et sollicita la reconnaissance d'Anatole, le nouvel élu que l'influence de Dioscore venait de faire élever sur le siège de Constantinople, en remplacement de Flavien déposé. *Epist.*, LXIX, col. 890-892. Saint Léon exigea au préalable qu'Anatole souscrivît à la condamnation de Nestorius et d'Eutychès et donnât une approbation pleine et entière à sa lettre dogmatique. Puis, revenant sur le projet de concile en Italie, il déclarait qu'il n'en estimait maintenant la tenue nécessaire qu'au cas où les évêques dissidents se refuseraient à accepter son exposé dogmatique de la foi. Survinrent sur ces entrefaites (28 juillet 450) la mort de Théodose et l'élévation au trône de sa sœur Pulchérie et de Marcien. Les nouveaux maîtres de l'empire étaient aussi sincèrement attachés à la foi orthodoxe que dévoués au saint-siège. Dans la lettre par laquelle il annonçait au pape son élévation au trône, Marcien lui déclara son dessein de réunir le concile projeté, mais en Orient. *Epist.*, LXXVI, col. 904. Saint Léon, lui, préférait remettre à plus tard la réalisation de ce projet. En novembre 450, Anatole avait, dans un synode à Constantinople, accepté la lettre du pape et condamné en présence de ses légats Nestorius et Eutychès. La lettre avait été envoyée aussi aux autres métropolitains d'Orient : tout annonçait qu'elle serait souscrite et qu'un certain nombre d'évêques, jusque-là partisans d'Eutychès et de Dioscore, s'y rallieraient. Saint Léon, informé de ces symptômes d'apaisement, *Epist.*, LXXVII, col. 905-907, et persuadé qu'un nouveau débat sur ces questions irritantes serait plus dangereux qu'utile, conseilla de différer (juin 451). *Epist.*, LXXXIII, col. 919-920.

Mais la lettre du pape n'était pas encore parvenue à Constantinople que déjà l'ordre de convocation se trouvait lancé, et l'ouverture du concile fixée, pour le 1er septembre, à Nicée en Bythinie. Mansi, t. VI, col. 551-553. Saint Léon, informé de ce qu'il considérait comme un fâcheux contre-temps, ne refusa pas cependant son assentiment au synode qui allait s'ouvrir, *Epist.*, LXXXIX, *P. L.*, t. LIV, col. 930, et désigna, pour l'y représenter et y présider en son nom, des légats qu'il munit d'instructions très précises. *Epist.*, LXXXVIII, col. 927-930. Cf. *Concil. chalc. acta*, sess. I, Mansi, t. VI, col. 581; sess. XVI, t. VII, col. 443. C'étaient, outre l'évêque Lucentius et le prêtre Basile déjà envoyés en mission à Constantinople, Paschasinus, évêque de Lylibée, le prêtre Boniface et Julien, évêque de Cos. Toutefois ce dernier ne prit pas place au concile parmi les légats du pape, mais occupa son rang parmi les évêques.

II. Histoire du concile. — Déjà les évêques se trouvaient, en assez grand nombre, réunis à Nicée et occupés à préparer l'ouverture des sessions conciliaires, lorsque l'empereur, qui désirait, sinon être présent aux débats, du moins se tenir à proximité du lieu où ils se poursuivraient, afin sans doute d'être en mesure d'intervenir, le cas échéant, les invita à se transporter plus près de Constantinople, à Chalcédoine, sur la rive d'Asie. Mansi, t. VI, col. 557. C'est là, dans l'église de la martyre Euphémie, que s'ouvrit, le 8 octobre 451, la plus imposante réunion d'évêques que l'Orient eût jamais vue. Ils s'y trouvaient rassemblés au nombre de 600 environ. Les différents témoignages ne sont pas d'accord sur le chiffre exact. Les actes conciliaires ne nous livrent que des listes incomplètes, Mansi, t. VI, col. 565 sq.; t. VII, col. 429 sq.; dans une lettre au pape le synode parle de 520 évêques présents, *Epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 952; saint Léon donne le chiffre approximatif de 600, *Epist.*, CII, col. 983; Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 641, admet, tout compte fait, le chiffre de 630 membres présents, y compris les représentants des évêques empêchés de venir en personne. Presque tous les Pères du concile appartenaient à l'Église d'Orient; l'Occident n'y était guère représenté, en dehors des légats pontificaux, que par deux Africains, Aurélius d'Adrumète et Rusticianus. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 404.

Un autre point sur lequel ne s'accordent guère non plus ni les exemplaires connus des actes synodaux, ni les témoignages des historiens, est celui relatif au nombre exact et au partage des sessions conciliaires. Certains manuscrits ne renferment que les six premières sessions, les seules où l'on ait traité la question dogmatique; d'autres, incomplets eux aussi, groupent dans une VIIe session toutes les questions traitées et les décisions prises dans les nombreuses sessions qui suivirent. Cf. Hefele, *loc. cit.*, p. 393. Évagre, *H. E.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2590, n'en énumère que quinze; il est manifestement incomplet. Le diacre romain Rusticus, dans sa collection officielle des actes synodaux, répartit les travaux des Pères entre 16 sessions différentes. C'est

le partage communément adopté par les éditeurs des Actes. Cependant les Ballérini établissent qu'il y eut en réalité 21 sessions distinctes, à distribuer entre 14 journées; et Hefele, *loc. cit.*, p. 394, dresse un tableau de concordance entre ces différentes données. De ces multiples sessions, les six premières seules furent consacrées, en tout ou en partie, à la question dogmatique, la seule qui nous intéresse ici. On s'occupa uniquement dans les autres des accusations et des contestations diverses provoquées par les démêlés religieux des dernières années. C'est au cours de la XVe session que furent rédigés et souscrits les 30 canons qui portent le nom de ce concile. La XVIe et dernière, suivant l'ordre communément adopté, entendit la protestation des légats du pape contre le 28e de ces canons, celui qui reconnaissait à l'archevêque de Constantinople une prééminence d'honneur et de dignité sur les autres sièges d'Orient.

Les actes de ce concile, qui occupent dans Mansi une partie des t. VI, col. 539-1102, et VII, col. 1-627, comprennent, conformément au partage adopté par les auteurs de l'édition romaine de 1608, trois parties distinctes : 1° les documents qui concernent les négociations préliminaires au concile, en particulier les lettres du pape et des empereurs Théodose et Marcien; 2° les protocoles même des sessions conciliaires, dans lesquels sont insérés, à leur place respective, les différents documents lus ou mentionnés au cours de ces sessions; on y trouve, entre autres, les actes complets du synode ἐνδημοῦσα tenu en 448 sous la présidence de Flavien contre Eutychès, et ceux du brigandage d'Éphèse; 3° les pièces postérieures au concile, dont la plupart sont relatives à l'approbation par le pape des décisions conciliaires. Mansi a inséré parmi ces dernières le *Codex encyclicus* ou collection, faite sur l'ordre de Léon, successeur de Marcien, des lettres adressées à cet empereur vers 458 par les synodes provinciaux, pour défendre le concile de Chalcédoine contre les attaques des monophysites.

Peut-on attribuer à l'ensemble des protocoles qui nous ont conservé le détail des discussions et des délibérations conciliaires la valeur d'une collection officielle proprement dite? Les avis sont partagés sur ce point. Les uns pensent que nous n'avons là que des comptes rendus privés dus à la plume des sténographes particuliers attachés à la personne des évêques de l'assemblée. D'autres admettent qu'il y eut de ces actes une rédaction officielle, celle précisément que nous ont conservée les manuscrits, avec des divergences secondaires attribuables aux copistes et sensibles surtout dans le partage des sessions et la répartition de la matière entre elles. Hefele qui se range à cette seconde opinion, *Concil.*, t. II, p. 396, l'appuie sur la concordance fondamentale des différents textes transmis par les manuscrits et l'étaie de l'affirmation contenue dans la lettre synodale adressée au pape par le concile. Mansi, t. VI, col. 155. Il y est dit que l'on communique au pape, en vue d'une confirmation, πᾶσαν τῶν δύναμιν τὴν πεπραγμένων. Cette collection était sans doute incomplète, puisque, en mars 453, saint Léon charge son nonce à Constantinople, Julien de Cos, d'en constituer une complète et d'y joindre une traduction latine. *Epist.*, CXIII, *P. L.*, t. LIV, col. 1028.

Saint Léon avait revendiqué pour ses légats la préséance dans le concile et la direction des débats. *Epist.*, LXXXIX-XCV, col. 930-944. C'est bien, en effet, comme présidents du concile au nom du pape que ceux-ci se posent; et ils sont reconnus comme tels. Ils occupent parmi les évêques la place d'honneur; au cours des débats, ils insistent sur la nullité des décisions prises sans leur assentiment; le synode lui-même, dans sa lettre au pape, s'exprime en termes qui caractérisent bien leur rôle de représentants de l'autorité suprême, *Epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 952; enfin le pape répondant au synode, qui avait sollicité de lui la confirmation des décisions prises, parle encore des légats, *qui vice mea orientali synodo præsederunt. Epist.*, CIII, col. 988. Aucun concile d'Orient ne donna lieu, de part et d'autre, à une affirmation aussi nette de la primauté pontificale.

A côté des légats pontificaux, nous voyons apparaître les commissaires impériaux qui jouent, eux aussi, un rôle prépondérant dans la direction des débats. Ils y interviennent constamment; parfois même ils semblent effacer les représentants du pape et les laisser au second plan. Ce ne sont pas ceux-ci, mais les commissaires, qui déterminent l'ordre du jour de l'assemblée et règlent la marche des débats. Ils prennent part à la discussion, la dirigent même, s'abstenant au reste, lorsqu'il s'agit d'arrêter des décisions dogmatiques ou canoniques, et laissant toute liberté aux Pères du concile pour en délibérer et en décider sous la présidence des légats. La présence et l'intervention de ces représentants de l'empereur ne furent pas sans exercer une très heureuse influence sur la marche des débats et sur la solution des questions pendantes; car ils surent ne pas abuser de leur situation et de l'autorité qu'elle leur conférait, et rester toujours parfaitement d'accord avec les représentants du pape.

Après ces préliminaires nécessaires, il nous reste à étudier le contenu même des actes synodaux. Le plan de notre travail ne comportant que l'examen de la question dogmatique, nous nous bornerons aux six premières sessions conciliaires, celles où s'élabora la définition qui nous intéresse. C'est dans la Ve session, qui se tint le 22 octobre, que les termes en furent définitivement arrêtés. Mais il résulte des discussions qui la préparèrent que les Pères s'étaient d'abord refusés à rédiger un nouvel exposé de la foi chrétienne sur l'incarnation. Ils estimaient suffisants les symboles de Nicée et de Constantinople, éclairés par les déclarations des conciles postérieurs et par les écrits ou les lettres des Pères et des docteurs. Revenant dans la suite sur leur première décision, ils donnèrent leur approbation à un projet de décret rédigé par une commission constituée au cours de la Ve session. C'était moins un symbole précis et complet qu'un exposé assez développé, sous forme de discours, des croyances de l'Église sur la question controversée.

III. Texte du formulaire dogmatique. — Voici la partie la plus importante de ce décret dogmatique. Cf. Mansi, t. VII, col. 107-118; Denzinger, *Enchiridion*, Wurzbourg, 1865, n. 134, p. 44-46.

Τοῖς τε γὰρ εἰς υἱῶν δυάδα τὸ τῆς οἰκονομίας διασπᾶν ἐπιχειροῦσι μυστήριον παρατάττεται, καὶ τοὺς παθητὴν τοῦ μονογενοῦς λέγειν τολμῶντας τὴν θεότητα, τοῦ τῶν ἱερῶν ἀπωθεῖται συλλόγου, καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ χρᾶσιν ἢ σύγχυσιν ἐπινοοῦσιν ἀνθίσταται· καὶ τοὺς οὐρανίου ἢ ἑτέρας τινὸς ὑπάρχειν οὐσίας τὴν ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσαν αὐτῷ τοῦ δούλου μορφὴν παραπαίοντας ἐξελαύνει· καὶ τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ Κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες

Il s'oppose (le synode) à ceux qui cherchent à diviser le mystère de l'incarnation en une dualité de Fils, exclut de la participation aux sacrés mystères ceux qui osent déclarer passible la divinité du Fils unique et contredit à ceux qui imaginent un mélange ou une confusion des deux natures dans le Christ; il rejette ceux qui déraisonnent jusqu'à dire que la forme d'esclave que le Fils nous a empruntée est d'une nature céleste ou de toute autre nature que la nôtre; il anathématise ceux qui ont inventé cette fable qu'avant l'union il y avait deux natures dans le Seigneur, mais qu'après l'union il n'y en a plus qu'une seule. A la suite des saints Pères, nous enseignons tous à l'unanimité, un seul et

ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καί τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν [ἐκ δύο φύσεων] ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, Θεὸν λόγον· κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ' ἡμῶν διατυποθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἑτέραν πίστιν μηδένι ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι ἢ φρονεῖν ἢ διδάσκειν ἑτέρους· Τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἢ γοῦν προκομίζειν ἢ διδάσκειν ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθελοῦσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ αἱρέσεως οἱασδηποτοῦν, τούτους, εἰ μὲν εἶεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοὶ, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου : εἰ δὲ μονάζοντες ἢ λαϊκοὶ εἶεν, ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς.

même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à sa divinité, complet aussi quant à son humanité, vrai Dieu et en même temps vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père par sa divinité, consubstantiel à nous par son humanité, en tout semblable à nous, sauf pour ce qui est du péché; engendré du Père, avant tous les siècles, quant à sa divinité; quant à son humanité, né pour nous, dans les derniers temps, de Marie, la Vierge, et la Mère de Dieu; nous confessons un seul et même Christ Jésus, fils unique, que nous reconnaissons être en deux natures, sans qu'il y ait ni confusion, ni transformation, ni division, ni séparation entre elles : car la différence des deux natures n'est nullement supprimée par leur union; tout au contraire, les attributs de chaque nature sont sauvegardés, et subsistent en une seule personne et en une seule hypostase; et nous confessons, non pas (un fils) partagé ou divisé en deux personnes, mais bien un seul et même fils, fils unique et Dieu Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ; tel qu'il a été prédit jadis par les prophètes, tel que, lui-même, il s'est révélé à nous et tel que le symbole des Pères nous l'a fait connaître. Ces différents points de doctrine une fois déterminés et formulés avec toute l'attention et toute la précision possible, le saint et œcuménique synode déclare qu'il n'est loisible à personne de proposer une autre croyance ou de l'enseigner aux autres. Quant à ceux qui oseraient soit constituer une autre doctrine, soit présenter, ou enseigner, ou livrer un autre symbole à ceux qui désirent revenir de l'hellénisme, ou du judaïsme, ou de toute autre hérésie, à la connaissance de la vérité, s'ils sont évêques ou clercs, qu'ils soient exclus, les évêques de l'épiscopat, les clercs de la cléricature; s'ils sont moines ou laïques, qu'ils soient anathème.

IV. Histoire du formulaire. — Avant d'aborder l'explication du texte dogmatique en question, il importe de savoir comment, et à la suite de quelles circonstances, les Pères furent amenés, après s'y être d'abord refusés, à rédiger le formulaire dont il fait partie intégrante. Nous n'avons pour cela qu'à consulter les actes du concile.

Déjà, vers la fin de la Ie session, laquelle avait été consacrée presque tout entière à la revision du procès de Flavien et de ses partisans tranché d'une manière si inique au conciliabule d'Éphèse, les commissaires impériaux avaient invité les évêques à exposer, chacun par écrit, son sentiment sur le dogme en discussion. Ils avaient ajouté que l'on devait d'ailleurs s'en tenir aux règles de foi contenues dans les symboles de Nicée et de Constantinople, tout en s'inspirant des écrits des Pères qui avaient été lus et approuvés au concile d'Éphèse, en particulier des lettres de saint Cyrille, ainsi que de la récente lettre dogmatique du pape à Flavien. Mansi, t. VI, col. 935. La discussion qui venait de se dérouler à l'occasion de la lecture des actes synodaux du conciliabule d'Éphèse avait déjà pu, grâce aux révélations piquantes et aux remarques intéressantes qu'elle avait provoquées sur les théories d'Eutychès et sur les agissements de Dioscore, éclairer suffisamment les Pères du concile sur la gravité de la question et sur la portée des déclarations qui leur étaient demandées. Cette discussion avait permis, entre autres choses, de fixer certains points de la théorie monophysite d'Eutychès restés jusque-là obscurs pour beaucoup de ses adversaires, peut-être même pour plusieurs de ses plus ardents partisans. A propos de la comparution d'Eutychès devant le conciliabule d'Éphèse et de la profession de foi écrite qu'il y avait remise à ses juges, Diogène de Cyzique fit observer que l'hérésiarque s'était bien gardé, tout en reproduisant le symbole de Nicée, de le reproduire avec l'addition qu'y avaient introduite les Pères du concile de Constantinople : τὸν σαρκοθέντα (Nicée), ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου (Constantinople), Mansi, t. VI, col. 631, trahissant par cette omission sa négation de la consubstantialité du Verbe incarné avec Marie, et par conséquent, avec la nature humaine. Plus loin, à propos du passage dans lequel Eutychès anathématise « Manès... et ceux qui disent que la chair de Jésus-Christ est descendue du ciel, » Eusèbe de Dorylée fit remarquer à son tour qu'Eutychès avait bien consenti à reconnaître que la chair du Christ ne venait pas du ciel, mais que, malgré les instances les plus pressantes, il n'avait jamais voulu dire d'où elle sortait, ni s'expliquer sur la manière dont, selon lui, l'incarnation avait eu lieu. *Ibid.*, col. 634. Basile de Séleucie fit, lui aussi, une déclaration intéressante et qui avait le mérite de poser nettement la question. Accusé par Dioscore d'avoir varié dans ses opinions, il rappela les termes de la profession de foi qu'il avait formulée au synode de Constantinople contre Eutychès : il adorait un seul Seigneur Jésus-Christ, qu'il reconnaissait être, après l'incarnation, en deux natures complètes, la nature humaine et la nature divine unies hypostatiquement (καθ' ὑπόστασιν); et à Eutychès, qui admettait bien deux natures avant l'incarnation, mais ne voulait plus parler que d'une seule nature après l'incarnation, il reprochait d'introduire dans le Christ un mélange et une confusion des natures. Plus tard, à Éphèse, troublé par les menaces des partisans d'Eutychès, il avait eu la faiblesse d'atténuer cette première déclaration si franchement orthodoxe et de concéder aux monophysites que, s'ils acceptaient de parler avec saint Cyrille d'une σεσαρκωμένη καὶ ἐνανθρωπήσασα φύσις, il se tiendrait pour satisfait. Mansi, t. VI, col. 634-639.

Dans la IIe session (10 octobre), les Pères abordèrent directement la question dogmatique. Les commissaires impériaux leur avaient rappelé, dès le début, l'invitation qu'ils leur avaient adressée la veille d'exprimer leur sentiment sur le point de foi, objet de la controverse. Ils avaient ajouté qu'on ne leur demandait pas un nouvel exposé de la foi (ἔκθεσις), mais une simple confirmation des décisions conciliaires antérieures et des déclarations des Pères y relatives. Mansi, t. VI, col. 953. Cécropius de Sébastopolis fit alors observer que lui et nombre de ses collègues avaient déjà souscrit à la

règle de foi (τύπος) donnée par l'archevêque de Rome sur la question eutychienne. Les commissaires trouvèrent cela insuffisant et insistèrent pour que chacun des métropolitains supérieurs se réunît avec un ou deux des évêques de sa juridiction et, après avoir délibéré sur la foi, formulât le résultat de cette délibération. Ce serait, ajoutèrent-ils, le moyen de lever tous les doutes, en démasquant les dissidents, s'il s'en trouvait encore. Les évêques se retranchèrent derrière les prescriptions du troisième concile œcuménique pour se refuser à constituer un nouvel exposé de la foi chrétienne. Florentius de Sardes ajouta que l'on devait en tout cas, si une nouvelle formule de foi était nécessaire, la préparer à loisir; mais que, pour lui, il considérait la lettre du pape comme bien suffisante. Mansi, t. VI, col. 953. On donna alors lecture, sur la proposition de Cécropius de Sébastopolis, des documents qui pouvaient éclairer la foi des Pères : c'étaient le symbole de Nicée avec les anathèmes contre l'hérésie arienne, celui de Constantinople auquel on adjoignit deux lettres de saint Cyrille, l'une adressée à Nestorius et qui avait été approuvée à Éphèse, en 431, l'autre postérieure à ce concile et envoyée à Jean d'Antioche, en 433, comme signe et gage de l'accord que l'on venait de conclure entre Orientaux (Antiochiens) et Égyptiens; on y ajouta enfin la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien. Mansi, t. VI, col. 955-959. La lecture de cette dernière lettre souleva quelques remarques et provoqua même des réserves de la part des évêques d'Illyrie et de Palestine. Ils signalèrent trois passages différents dans lesquels les expressions employées par le pape leur paraissaient accentuer trop fortement la séparation entre l'élément humain et l'élément divin dans le Christ et favoriser par là même le nestorianisme. C'étaient, au c. 3 : *Et ad persolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero;* au c. 4 : *Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alius succumbit injuriis;* et à la fin du même chapitre : *Quamvis in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit; aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas, de Patre illi est æqualis cum Patre divinitas.* Mansi, t. VI, col. 971-974.

On essaya de résoudre ces doutes et de lever ces scrupules en signalant aux évêques qui les manifestaient des passages de saint Cyrille analogues, quant au sens, quelquefois même identiques par l'expression. Néanmoins ils n'étaient pas encore pleinement rassurés et réclamèrent, par l'entremise d'Atticus de Nicopolis, en Épire, quelques jours de réflexion et d'examen. Ils demandèrent aussi qu'on leur remît, afin de l'étudier plus à loisir, une copie de la lettre de saint Cyrille à Nestorius à laquelle se trouvaient joints les douze anathématismes. D'autres évêques firent alors observer que si l'on devait délibérer sur la question dogmatique, il valait mieux que l'on en délibérât en commun. Entre des exigences contraires, les commissaires impériaux adoptèrent un moyen terme et décidèrent une suspension de séances pour une durée de cinq jours. Pendant ce temps, les membres du concile pourraient se réunir chez Anatole, archevêque de Constantinople, discuter en commun et ainsi s'éclairer mutuellement et dissiper les derniers scrupules de ceux qui hésitaient encore. Et comme à cette proposition beaucoup s'exclamaient disant qu'il ne subsistait plus pour eux aucun doute et qu'ils avaient déjà pleinement souscrit à la lettre du pape, les commissaires ajoutèrent qu'en ce cas, il n'était pas nécessaire que tous prissent part à ces réunions, qu'Anatole pourrait choisir parmi les évêques qui avaient adhéré à la lettre dogmatique ceux qui lui paraîtraient les plus aptes à éclairer et à convaincre les hésitants. Mansi, t. VI, col. 974-975.

On se sépara là-dessus, non toutefois sans s'être pris assez vivement à partie, entre Orientaux et Égyptiens, à propos d'un projet d'amnistie en faveur des chefs et des inspirateurs du conciliabule d'Éphèse condamnés précédemment, au cours de la première session, et menacés de déposition.

Avant l'expiration du délai de cinq jours qui leur avait été imparti par les commissaires, les Pères tinrent, le 13 octobre, une IIe session générale où fut instruite à fond l'affaire de Dioscore, le principal meneur du parti monophysite. Les commissaires n'y assistèrent pas, soit qu'ils n'eussent pas été informés, soit qu'ils se fussent volontairement abstenus, afin de laisser aux Pères toute liberté de se prononcer. Mansi, t. VI, col. 975-1102.

La IVe session s'ouvrit le 17 octobre, deux jours après la date primitivement fixée. On y lut d'abord quelques extraits des actes des deux premières sessions; puis les commissaires demandèrent aux Pères ce qu'ils avaient décidé entre eux touchant la foi. Le légat du pape, Paschasinus, prit la parole et déclara que le synode conservait intacte la règle de foi tracée par le concile de Nicée, confirmée, après avoir été complétée sur certains points, par les Pères du concile de Constantinople; il approuve, ajouta-t-il, l'explication de ce symbole développée à Éphèse par saint Cyrille; enfin, comme le saint pape Léon, archevêque de toutes les Églises (πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν ἀρχιεπίσκοπος), a dans sa lettre contre Eutychès parfaitement exposé la vraie foi sur ce point, le saint synode y adhère pleinement, sans en rien retrancher et sans y rien ajouter. Mansi, t. VII, col. 7 sq. Des acclamations unanimes soulignèrent cette déclaration du légat pontifical. Les commissaires demandèrent alors aux Pères de confirmer par un serment sur l'Évangile la déclaration qu'ils venaient d'approuver. Anatole prêta le premier le serment demandé; puis vinrent les légats du pape et, à leur suite, les autres membres de l'assemblée. Lorsque arriva le tour des Illyriens, l'un d'eux, Sozon de Philippes, se leva et lut au nom de ses confrères un factum rédigé à l'avance, dans lequel ils déclaraient tous leurs doutes résolus à la suite des explications qui leur avaient été données par les légats du pape et des anathèmes lancés par eux contre tous ceux qui diviseraient le Christ ou qui mettraient en doute que les propriétés divines ne soient unies en lui ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως. Mansi, t. VII, col. 27-31. Ses dernières expressions méritent d'être remarquées, car elles figureront dans le formulaire dogmatique du concile. Ananie de Capitolias lut ensuite, au nom des évêques de Palestine, une déclaration analogue. *Ibid.*, col. 34. Il ajouta seulement qu'il y aurait quelque utilité à ce que les légats du pape renouvelassent en public les déclarations faites par eux dans les réunions privées sur les points en question. *Ibid.*, col. 31. On ne dit pas dans les actes quel fut le sort de cette motion. Cent soixante et un évêques exprimèrent ainsi leur avis et le confirmèrent par un serment; les autres, sur le désir des commissaires, et pour abréger, votèrent tous ensemble et par acclamation.

On réintégra ensuite dans l'assemblée conciliaire, mais seulement après en avoir référé à l'empereur, les cinq évêques qui en avaient été exclus dès la Ire session : Juvénal de Jérusalem, Thalassius de Césarée, Eusèbe d'Ancyre, Eustathe de Béryte et Basile de Séleucie. Ils avaient reconnu leur erreur et souscrit à la lettre du pape. Quant à Dioscore, il resta définitivement exclu du concile et déposé de son siège patriarcal. Mansi, t. VII, col. 47.

Il ne restait donc, en fait de dissidents, que Dioscore et son groupe d'évêques égyptiens. Ceux-ci, au nombre de treize, avaient remis la veille à l'empereur une profession de foi que celui-ci transmit à l'assemblée, pour qu'elle en prît connaissance et décidât de son orthodoxie. Les signataires de ce document déclaraient adhérer à la vraie foi et anathématiser Arius, Eunomius, les manichéens et les nestoriens, ainsi que ceux qui soutiennent que la chair du Christ est descendue du ciel et n'a pas été prise de la vierge Marie. Ces dernières paroles pouvaient être considérées à la rigueur comme visant Eutychés; mais le nom de l'hérésiarque ne s'y trouvant pas mentionné expressément, les Pères déclarèrent insuffisante la profession de foi en question. Mansi, t. VII, col. 51. Là-dessus, les légats du pape exigèrent des Égyptiens une réponse nette et précise sur les deux points suivants : adhéraient-ils sans restriction à la lettre du pape et consentaient-ils à anathématiser Eutychés? *Ibid.*, col. 53. Le deuxième point ne souffrit pas difficulté; Iliéracus d'Aphneum prononça au nom de tous l'anathème contre Eutychès. Quant au premier, il en alla autrement. Les dissidents prétendirent ne pouvoir se prononcer encore; il leur fallait, disaient-ils, réserver toute décision sur ce point jusqu'à la nomination du nouveau patriarche d'Alexandrie, attendu qu'ils devaient en tout se conformer à l'avis de leur primat. Une décision prise sans ce dernier n'aurait aucune valeur et ne serait pas acceptée par le peuple. On eut beau insister, les presser de toutes les façons; on ne put venir à bout de leur obstination, et l'on décida finalement qu'ils ne quitteraient pas Constantinople avant la nomination de leur patriarche et la solution de la question. Mansi, t. VII, col. 54-62.

Les Pères firent comparaître ensuite devant eux, Mansi, t. VII, col. 51 sq., un certain nombre de prêtres et d'archimandrites eutychiens qui avaient, eux aussi, mais avant l'ouverture du concile, fait parvenir à l'empereur une supplique rédigée dans un sens nettement monophysite. Pressés de désavouer leurs erreurs, ils se retranchèrent derrière des formules vagues et d'une orthodoxie plus que douteuse. Parmi eux se trouvait le fameux Barsumas, l'un des agents les plus actifs du conciliabule d'Éphèse et du monophysisme parmi les moines de Syrie. Voir col. 434-435. L'un de leurs chefs, l'archimandrite Dorothée, tenta l'apologie d'Eutychès. Comme on voulait savoir de lui s'il admettait cette théorie de l'hérésiarque « que la chair du Christ n'est pas de même substance que la nôtre », il se contenta de réciter ce passage du symbole de Constantinople : σαρκωθέντα ἐκ τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα et refusa de s'expliquer plus clairement. On remit à plus tard le prononcé du jugement sur son cas et sur celui de ses compagnons, mais finalement l'affaire en resta là.

C'est dans la Ve session (22 octobre) que devait être définitivement tranchée la question restée jusqu'ici en suspens de l'opportunité d'une décision dogmatique. A plusieurs reprises, dans les sessions du 10 et du 17 octobre, les Pères avaient témoigné assez clairement ne pas vouloir en publier de nouvelle. Ils revinrent ensuite sur cette première résolution et se décidèrent finalement à constituer un nouvel exposé de la foi, au moins sur les points controversés, sans que l'on puisse savoir au reste quels motifs déterminèrent chez eux ce changement de résolution. Le 20 octobre, ils avaient tenu deux fois séance pour examiner l'affaire des archimandrites égyptiens Carosus et Dorothée, ainsi que celle de Photius de Tyr. Les actes de cette double session ont été fondus par les compilateurs et les éditeurs avec ceux de la IVe, de sorte que la VIIe session est devenue pour ceux-ci la Ve. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 394. Il est probable qu'au moment où se tint cette double session il était déjà décidé en principe que l'on rédigerait un nouveau formulaire dogmatique. Nous y voyons, en effet, Eustathe de Béryte demander que l'on sursoie au jugement de son différend avec Photius de Tyr jusqu'après l'acceptation de ce formulaire. Mansi, t. VI, col. 859.

De fait, dès le début de la session qui est dans les actes actuels la Ve, il est donné lecture aux Pères d'une formule de foi que l'on soumet à leur approbation. Les actes ne nous disent ni quand, ni par qui elle avait été rédigée. Léonce de Byzance, *De sectis*, act. IV, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1236, nous a heureusement conservé ce détail intéressant que le texte en avait été arrêté la veille, dimanche 21 octobre, par une commission réunie chez Anatole. Tillemont pense, avec Baronius, qu'à en juger par l'ardeur qu'il apporta à la défendre, Anatole devait être le principal inspirateur de cette formule. *Mémoires*, t. XV, p. 677. Elle n'a pas été insérée dans les actes; il est donc malaisé d'en déterminer la valeur et la portée; mais les appréciations dont elle fut l'objet nous permettent de supposer que, tout en étant orthodoxe dans le fond, elle péchait par défaut de clarté ou de précision dans les termes. C'était, vu la nature du débat, un défaut grave et de conséquence. A peine la lecture en fut-elle achevée que des objections et des protestations furent formulées par divers membres de l'assemblée. A Jean de Germanicie qui réclamait des modifications, Anatole fit observer que le texte en avait été unanimement approuvé la veille. Il ajouta qu'elle était parfaitement orthodoxe et, en particulier, que l'expression de θεοτόκος devait y trouver place. Mansi, t. VII, col. 99-102. Cette dernière remarque, renouvelée peu après, laisse supposer qu'il y avait quelque divergence de vue sur ce point, sans doute entre Égyptiens et Orientaux. Les légats du pape intervinrent alors dans la discussion pour déclarer, eux aussi, que la formule en question leur semblait insuffisante. Il est donc vraisemblable qu'ils n'avaient pas pris part à la réunion préparatoire tenue la veille chez Anatole, ou, s'ils s'y étaient trouvés présents, qu'ils avaient préféré attendre, pour formuler leurs réserves, la séance générale où ils se croyaient sans doute plus assurés d'être écoutés et soutenus. Ils allèrent jusqu'à menacer, si l'on ne s'en tenait pas à la lettre du pape, de réclamer leurs papiers et de reprendre la route de l'Occident, où l'on ne manquerait pas, disaient-ils, de tenir un nouveau concile. En demandant que l'on s'en tînt à la lettre du pape, les légats voulaient-ils exclure absolument toute nouvelle formule de foi, ou simplement obtenir que l'on ne s'écartât pas, dans la rédaction de cette formule, du sens et, si possible, des termes mêmes du document pontifical? Cette seconde alternative serait plutôt la vraie, puisqu'il semble résulter de la discusion qui suivit que le désaccord portait sur une question de termes et d'expressions. Mansi, t. VII, col. 102-106. Les commissaires impériaux crurent mettre tout le monde d'accord en proposant de confier à une commission mixte, qui serait composée de représentants du patriarcat d'Antioche, au nombre de six, de représentants de l'exarchat d'Éphèse, des provinces d'Illyrie, de Thrace et de Pont, au nombre de trois pour chacune de ces subdivisions ecclésiastiques, et présidée par Anatole et les légats du pape, le soin de rédiger, séance tenante et en leur présence, une nouvelle formule qui serait ensuite soumise à l'approbation des Pères. La majorité était d'avis de n'accepter aucune modification et de s'en tenir à la formule proposée. Elle traita même Jean de Germanicie de nestorien, pour avoir proposé certains changements. L'objet de tout ce pénible débat était une simple formule de trois mots à peine, mais pleine de sens et d'une importance capitale dans la question. Il s'agissait de savoir si l'on adopterait pour exprimer l'union des deux natures dans le Christ, la formule : ἐκ δύο φύσεων, ou si l'on dirait qu'il y a en lui deux natures : δύο φύσεις εἶναι. Cette dernière expression, déjà adoptée par Flavien pour combattre le monophysisme, *Acta concil. Constantinop.*, Mansi, t. VI,

col. 734-738, 742-743, 746, avait l'avantage d'exprimer clairement la persistance des deux natures dans le Christ après l'union; c'est celle que défendaient les légats. L'autre, bien que susceptible d'une interprétation orthodoxe, restait justement suspecte à cause des réserves et des sous-entendus qu'elle pouvait dissimuler. Dire que le Christ était *de deux natures*, ἐκ δύο φύσεων, n'impliquait pas nécessairement qu'il fût encore *en deux natures*, l'union une fois réalisée. La formule avait donc un arrière-goût monophysite très prononcé, et les plus acharnés partisans d'Eutychès, tels que Dioscore, pouvaient parfaitement l'admettre, sans compromettre en rien leur théorie. Ce dernier s'étant même vanté d'avoir fait condamner Flavien parce qu'il avait soutenu qu'il y avait deux natures dans le Christ : δύο φύσεις εἶπεν εἶναι, il importait aux Pères du concile de ne laisser subsister aucun doute sur leur pensée et d'exclure toute expression équivoque et dont les hérétiques pussent abuser. C'est ce que firent remarquer avec beaucoup de bon sens et de loyauté les commissaires impériaux, inspirés peut-être par les légats du pape. Anatole, l'inspirateur et le défenseur de la formule incriminée, n'en avait-il pas remarqué le caractère louche et équivoque, ou bien dissimulait-il derrière elle une arrière-pensée qui eût été rien moins qu'orthodoxe? L'insistance avec laquelle il s'empressa de justifier Dioscore de tout soupçon d'hétérodoxie, en affirmant que, s'il avait été condamné, ce n'était point à cause d'erreurs sur la foi, mais pour avoir osé excommunier le pape et résister au concile, laisse planer quelque doute sur la pureté et la franchise de ses intentions. Il semble avoir parfaitement saisi le caractère équivoque de la formule, qu'il défendait et contre les commissaires impériaux et contre les légats du pape. Mansi, t. VII, col. 102-104.

Les commissaires insistèrent et firent remarquer que le synode, ayant approuvé unanimement la lettre de Léon, ne pouvait moins faire que d'accepter la doctrine qui y était contenue. Mansi, t. VII, col. 104. Mais la majorité des évêques ne voulait pas entendre parler d'une autre formule que de celle d'Anatole. Il fallut pour vaincre leur obstination recourir à l'autorité de l'empereur. Celui-ci, informé de l'incident, fit parvenir au synode un décret dont la teneur était la suivante : ou bien les Pères consentiraient à constituer la commission proposée par les commissaires et à lui confier la solution du différend, ou bien chaque métropolitain ferait en son nom et au nom de ses suffragants une déclaration de foi explicite et nette; au cas où l'une et l'autre de ces deux alternatives seraient rejetées, le concile serait dissous et il en serait convoqué un nouveau en Occident pour résoudre la question laissée en suspens. Mansi, t. VII, col. 105.

Loin de céder, les opposants ne s'en montrèrent que plus obstinés. « Qui ne veut pas souscrire à la formule proposée, disaient les Illyriens, celui-là est nestorien, qu'il parte pour Rome, si cela lui plaît. » Évidemment, pour eux, la formule de la lettre dogmatique *in duabus naturis*, avait l'inconvénient de trop faire ressortir la distinction des deux natures; en dépit des explications fournies par les légats du pape, elle restait à leurs yeux suspecte de nestorianisme. Mansi, t. VII, col. 106. Les commissaires, une dernière fois, posèrent la question en termes aussi précis que possible. « Dioscore, dirent-ils, ne veut pas reconnaître qu'il y a deux natures dans le Christ, τὸ ἐκ δύο φύσεων δέχομαι, τὸ δὲ δύο οὐ δέχομαι; tandis que Léon affirme qu'il y a dans le Christ deux natures unies entre elles, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως. Qui voulez-vous suivre, Léon ou Dioscore? » Tous de s'écrier : « Nous croyons comme Léon et non comme Dioscore. — Acceptez donc dans votre déclaration de foi, reprirent les commissaires, l'enseignement de Léon. » Mansi, t. VII, col. 106. Les actes, tronqués sans doute à cet endroit, ne nous disent pas quelle réponse la majorité opposa à cette sommation. Il est peu vraisemblable que la discussion ait immédiatement pris fin et que l'assemblée se soit ralliée à l'unanimité, et sans résister plus longtemps, au projet de constituer une commission. C'est cependant ce qui finit par être accepté. La commission, composée en tout de vingt-trois membres, se réunit immédiatement dans la chapelle de Sainte-Euphémie et n'en sortit qu'avec une nouvelle formule de foi, dont Aétius, diacre de l'Église de Constantinople, donna, séance tenante, lecture aux Pères assemblés. Elle fut accueillie par les acclamations unanimes du concile et remise aux commissaires pour être présentée à l'empereur. Mansi, t. VII, col. 118.

Il est probable que l'*Allocutio* adressée à l'empereur Marcien au nom du synode, Mansi, t. VII, col. 455, fut rédigée dans la même séance et transmise en même temps que le décret de foi. Comme elle porte presque exclusivement sur la lettre dogmatique de saint Léon, dont elle fait l'apologie et qu'elle défend de tout reproche d'innovation en matière de foi, on peut, semble-t-il, admettre avec Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 713, qu'elle fut composée en entier par les seuls légats du pape. Cela est d'autant plus vraisemblable que le texte de cette allocution porte moins le cachet d'une traduction que celui d'une rédaction originale.

Le 25 octobre, eut lieu, en présence de l'empereur et de l'impératrice, une séance solennelle dans laquelle, après une brève allocution de l'empereur, Aétius donna lecture du décret dogmatique.

Puis tous les évêques présents y apposèrent leur signature; après quoi ils saluèrent l'empereur et l'impératrice des acclamations d'usage. Le concile avait terminé la partie dogmatique de sa tâche, il ne lui restait plus qu'à régler des questions de discipline.

V. Explication du décret dogmatique. — Le décret dogmatique auquel le concile de Chalcédoine a attaché son nom, Mansi, t. VII, col. 108-118, ne revêt point, comme ceux des deux premiers conciles œcuméniques, la forme d'un symbole court et précis; c'est plutôt un exposé assez développé de la foi chrétienne sur l'incarnation. Après un préambule d'une quinzaine de lignes sur les hérésies en général, les Pères mentionnent, pour les approuver, les trois premiers synodes œcuméniques; puis ils insèrent en entier comme règles invariables de la foi, les symboles de Nicée et de Constantinople. Mansi, t. VII, col. 110-112. Ils opposent ensuite aux hérésies de Nestorius et d'Eutychès, résumées en une formule courte mais très précise, les deux lettres de saint Cyrille déjà mentionnées, l'une à Nestorius, *Epist.*, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 43-50, l'autre à Jean d'Antioche, *Epist.*, XXXIX, col. 173-182, ainsi que la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755-782; enfin, ils donnent à leur tour un abrégé des croyances catholiques sur le mystère de l'incarnation, abrégé dirigé spécialement contre les erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Remarquons, en passant, que le concile ne fait aucune mention expresse de la célèbre lettre de saint Cyrille à Nestorius qui se termine par les XII anathématismes. *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 106-122. Atticus de Nicopolis avait cependant attiré l'attention des Pères sur cette pièce importante de la controverse christologique. Mansi, t. VII, col. 973. Il avait demandé qu'on la communiquât aux membres de l'assemblée, soit comme règle de foi à l'égal des deux autres lettres, soit à titre de simple document. Nous ne voyons nulle part dans les actes du concile que l'on ait donné suite à cette proposition. Les Pères de Chalcédoine se contentèrent d'englober cette lettre dans l'approbation générale qu'ils accordèrent aux décisions du concile d'Éphèse et, par suite, à la doctrine christologique de saint Cyrille. Ils ne jugèrent pas à propos de la mentionner expressément et de lui donner la consécration de leur autorité. C'est sans doute que cette lettre, avec les anathé-

matismes qui la terminent, étant dirigée contre l'hérésie de Nestorius, renfermait certaines expressions qu'ils ne trouvèrent pas conformes à celles qu'ils avaient cru devoir adopter contre l'erreur d'Eutychès. On aurait pu les accuser de favoriser le monophysisme tout en condamnant Eutychès, et le parti des Orientaux très puissant au concile ne l'eût pas toléré. Notons aussi que le concile laisse de côté, et à dessein, l'expression « d'une nature dans le Christ », en dépit de l'autorité de saint Cyrille qui avait cru pouvoir s'en servir sous cette forme : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Il la rejette, non évidemment pour condamner, même tacitement, ce saint docteur, mais pour éviter un terme qui eût pu prêter à équivoque.

Pour expliquer, même brièvement, les termes principaux de ce décret, force nous est de donner un rapide aperçu de la théorie monophysite d'Eutychès qui y est spécialement visée. Cette théorie portait sur trois points distincts. Eutychès niait, en premier lieu, que la chair du Christ eût été tirée de celle de la Vierge, et par conséquent qu'elle nous fût consubstantielle, ὁμοούσιος ἡμῖν. C'est ce qu'avait soutenu l'hérésiarque devant les mandataires du synode venus pour l'interroger, à l'époque où Flavien instruisit son premier procès. Mansi, t. VI, col. 700. Il leur avait déclaré en même temps admettre μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ σαρκωθέντος, et croire cependant que Jésus-Christ est τέλειος Θεός et τέλειος ἄνθρωπος. Lorsque, après plusieurs sommations, il se décida à comparaître en personne devant le synode, dans la session du 22 novembre, Mansi, t. VI, col. 732, ce fut pour y confirmer en ces termes sa première déclaration : ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν. *Ibid.*, col. 741. Flavien témoigne aussi de ce point de la doctrine d'Eutychès dans sa lettre à saint Léon. *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. LIV, col. 728. Si la chair du Christ n'était pas tirée de celle de la Vierge, d'où venait-elle, d'après l'hérésiarque? Théodoret de Cyr, *De hær.*, IV, 13, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 437, et Anastase le Sinaïte, Ὁδήγος, c. V, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 99, affirment que pour lui la chair du Christ avait une origine céleste et n'avait fait que passer, comme à travers un canal, par le sein de la Vierge; c'est pourquoi, tout en étant une chair humaine, elle ne nous était pas consubstantielle. Ajoutons, pour être complet, qu'accusé sur ce point, Eutychès avait repoussé comme une calomnie l'imputation d'une pareille doctrine. Synode du 13 avril 449, Mansi, t. VI, col. 778. Il est fort possible qu'après l'avoir lancée et soutenue, il y ait ensuite renoncé, laissant d'ailleurs mutilée et incomplète sa théorie sur l'origine de l'humanité du Christ. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 488.

Le point principal de l'hérésie d'Eutychès était la négation de la dualité de nature dans le Christ. Comme on lui demandait s'il reconnaissait deux natures en Jésus-Christ, il répondit : ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. Mansi, t. VI, col. 474. Ainsi donc, deux natures avant l'union, une seule nature après l'union, telle était la formule du dogme eutychien. Son auteur prétendait s'en tenir sur ce point à la plus pure doctrine des Pères, en particulier de saint Athanase et de saint Cyrille; il visait évidemment, en parlant ainsi, la fameuse formule de saint Cyrille : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Pressé de se rétracter, il refusa et fut condamné.

Quelle était au juste la pensée d'Eutychès, lorsqu'il parlait de deux natures avant l'union? Saint Léon dans sa lettre à Julien de Cos, *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. LIV, col. 808, cherche à s'expliquer et à expliquer à son correspondant la formule de l'hérésiarque, en attribuant à celui-ci l'opinion origéniste de la préexistence des âmes. Eutychès, dit-il, aura cru peut-être que l'âme du Christ avait préexisté dans le ciel, avant d'entrer en contact dans le sein de la Vierge avec la divinité du Verbe. Cette explication est sans doute trop favorable et suppose dans le moine ignorant et têtu qu'était au fond Eutychès beaucoup plus de philosophie et de logique que n'en pouvait contenir son étroit cerveau. C'est du moins l'impression que laissent son système de défense et ses procédés d'argumentation en face de ses juges. Il se contente d'affirmer, sans jamais rien justifier, ni surtout rien expliquer. Il n'avait pas évidemment de système arrêté sur ce point de sa théorie; et il est permis de voir avec Petau, *De incarnat.*, I, 14, Anvers, 1700, t. V, p. 35, dans son affirmation de deux natures avant l'union, moins une opinion raisonnée qu'une impasse où il fut poussé par l'ignorance et l'irréflexion. Il tenait essentiellement, c'était le point fondamental de son système, à ce qu'il n'y eût dans le Christ qu'une seule nature formée par l'union de la divinité avec l'humanité. La formule : « une seule nature après l'union, » l'amena naturellement à cette autre formule : « deux natures avant l'union, » par laquelle il croyait traduire cette expression des Pères que le Christ est de deux natures, ἐκ δύο φύσεων. Il ne songeait même pas à compléter, par une hypothèse quelconque sur la préexistence à l'union de l'humanité du Christ, la théorie hybride qui naissait de l'expression ainsi travestie des Pères. Les monophysites imaginèrent dans la suite de combler cette lacune, en distinguant entre l'incarnation σάρκωσιν et l'unition ἕνωσιν, qu'ils définissaient, celle-ci : τὴν τῶν διεστώτων συνάφειαν, celle-là : τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάληψιν. Théodoret, *Eranistes*, dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 137. Dans l'incarnation, disaient-ils, il y a deux natures distinctes; survient en suite l'*unitio*, qui les combine en une seule. Quant à tirer d'eux à quel moment se produisit cette *unitio* qui succéda à l'incarnation, il n'y fallait pas songer.

Ce qu'il y avait de plus clair dans le système d'Eutychès, c'était en somme la théorie de l'unité de nature. Il suffit de se reporter pour ce point aux actes des synodes et aux lettres de saint Léon précédemment cités. Flavien, dans sa lettre à saint Léon, *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. LIV, col. 748, résume le fond du système dans cette claire formule : πρὸ μὲν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύο φύσεις εἶναι, θεότητος καὶ ἀνθρωπήσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν γεγονέναι. Or ceci ne peut s'expliquer que de l'une ou de l'autre de ces trois manières : ou bien l'une des deux disparaît absorbée dans l'autre; ou bien toutes deux disparaissent transformées en une troisième; ou bien toutes deux restent intactes, unies simplement en une troisième. Quelle était de ces trois hypothèses celle à laquelle se rangeait Eutychès? Théodoret, *Eranistes*, dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 154, met sur les lèvres de son interlocuteur monophysite cette opinion que, dans l'union, la divinité aurait absorbé l'humanité comme la mer absorbe la goutte de miel versée dans son sein. Et rejetant, pour exprimer cette absorption, le terme de confusion, σύγχυσις, le monophysite la définit ainsi : οὐκ ἀφανισμὸν τῆς λειφθείσης φύσεως λέγομεν, ἀλλὰ τὴν εἰς θεότητος οὐσίαν μεταβολήν. Était-ce là la véritable pensée d'Eutychès? Il est bien difficile de l'affirmer. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'hérésiarque n'avait pas sans doute d'opinion arrêtée. Il refusait bien de caractériser l'union des deux natures par le terme de σύγχυσις, mais logiquement son système aboutissait à la théorie contenue dans cette expression. C'est ce que lui avait fait remarquer Basile de Séleucie au moment de sa condamnation. Mansi, t. VI, col. 715. Des théories explicatives de l'union d'après le système monophysite, celle qui compromettait le moins la réalité des deux natures, en admettant dans le Christ une rencontre de ces deux natures quelque peu analogue à celle du corps et de l'âme dans l'homme, ne fut imaginée que plus tard et défendue surtout par les timothéens. En somme, Eutychès avait trois points à son actif : il niait

la consubstantialité du Christ avec l'homme, et en arrivait par la logiquement à refuser à Marie, tout aussi bien que Nestorius, le titre de θεοτόκος; il admettait, quelle que fût la manière, l'absorption de l'humanité dans la divinité; et il prétendait, d'accord en cela avec lui-même, ne plus pouvoir parler après l'union que d'une seule nature. Cette théorie rappelait, par certains de ses éléments, celle d'Apollinaire et menait à peu près aux mêmes conséquences. Rien d'étonnant donc que le nom de cet hérésiarque ait été, à plusieurs reprises au cours des débats conciliaires et jusque dans le décret dogmatique, rapproché de celui d'Eutyches.

Reprenons avec ces données le texte de ces décrets, en nous rappelant d'ailleurs qu'il ne visait pas seulement le monophysisme eutychien, et qu'il constituait plutôt un exposé général de la théorie orthodoxe de l'incarnation défigurée par les exagérations opposées des systèmes de Nestorius et d'Eutychès. Loofs, art. *Christologie*, dans *Realencyklopädie*, t. IV, p. 51, assure que ce décret constitua comme une sorte de compromis entre la théorie alexandrine modérée de l'incarnation représentée par saint Cyrille, et la pure théorie occidentale, incarnée dans la lettre dogmatique de saint Léon, avec, toutefois, une prépondérance marquée de cette dernière sur la théorie rivale. Et il prétend que c'est parce qu'il n'y avait dans cette formule qu'un compromis, et non pas une solution nette et définitive de la question, que la controverse se prolongea si longtemps et avec tant d'acharnement. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (*224-632*), Paris, 1904, p. 257-261. Il serait plus vrai de dire que le décret du concile de Chalcédoine assura le triomphe définitif de la vraie et authentique doctrine catholique de l'incarnation sur les systèmes qui l'altéraient ou la mutilaient, et coupa court, par la clarté et la précision irréprochable des termes avec lesquels il la formula, aux interprétations individuelles et fantaisistes des textes de l'Écriture et de la pensée, parfois obscure et hésitante, il faut l'avouer, des Pères sur ce point. Quant aux luttes et aux controverses qui s'ensuivirent, on sera tout aussi près de la vérité, sinon plus, en les mettant sur le compte de cet incurable esprit de parti et de nationalité qui fut toujours et qui reste encore le trait distinctif de l'Orient.

Un examen quelque peu attentif du décret précité permet d'y retrouver, incorporés dans la trame du texte, un certain nombre de termes, d'expressions même, empruntés de toute pièce aux différents documents signalés plus haut. Relevons, en particulier, l'analogie frappante qui existe entre le passage : ἕνα, καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱόν... ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, et le passage suivant de la profession de foi développée par saint Cyrille dans son *Epist. ad orient.*, LXXXVIII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176-177 : Τὸν υἱόν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννήθεντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμέρων τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

Saint Léon, *Epist. dogmat.*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 767, avait dit de même : *Qui enim verus est Deus idem verus est homo*. La formule : ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, est empruntée au 7e anathématisme formulé par le pape saint Damase contre Macédonius et Apollinaire; elle avait sa raison d'être contre Eutychès qui niait la consubstantialité du Christ avec la nature humaine; elle se trouve d'ailleurs complétée par cette autre formule : ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, qui vient s'ajouter à l'ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα du symbole de Constantinople. Le terme τῆς θεοτόκου, qui complète, d'accord avec la décision solennelle du concile d'Éphèse sur ce point, le γεννηθέντα ...ἐκ Μαρίας, vise tout ensemble Eutychès et Nestorius; le premier, en effet, en arrivait, tout aussi bien que le second, à dénier à Marie ce titre de θεοτόκος, puisqu'il prétendait, nous l'avons dit plus haut, que la chair du Christ n'était pas consubstantielle à la nôtre, qu'elle n'était pas tirée de la chair de Marie, mais qu'elle venait du ciel, en passant comme à travers un canal par le sein de la Vierge. Nous avons également fait remarquer plus haut que l'introduction de ce terme de θεοτόκος avait dû donner lieu à une discussion au cours de la Ve séance, sans que l'on puisse préciser le point débattu. La partie principale de ce décret, celle qui en constitue en quelque sorte le point central, est le passage suivant : ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι [ἐκ δύο φύσεων], ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. La dernière partie de ce passage n'est que la traduction littérale du texte de saint Léon, *Epist. dogm.*, c. III, col. 763 : *Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantia et in unam coeunte personam*. Les termes de πρόσωπον et d'ὑπόστασις s'y trouvent accolés l'un à l'autre pour bien préciser sans doute la signification du second par le premier. On sait en effet qu'au cours des controverses trinitaires et christologiques ce terme de ὑπόστασις fut souvent employé par les Pères dans le sens de *nature* et non pas de subsistance ou d'hypostase. Placé ici après le terme πρόσωπον et expliqué par lui, il ne pouvait plus désormais se prêter aux équivoques eutychiennes et monophysites. Remarquons à ce propos que les Pères grecs avaient employé trois expressions différentes pour caractériser l'union des deux natures dans le Christ. Ils avaient parlé tour à tour d'ἕνωσις φυσική, οὐσιώδης, κατ'ὑπόστασιν. La première, ἕνωσις φυσική, ou κατα φύσιν, qui se rencontre assez fréquemment dans saint Cyrille et se trouve en particulier dans le 3e anathématisme, *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 120, pouvait facilement s'interpréter dans le sens monophysite d'une confusion des deux natures en une nature unique. Saint Cyrille dut même s'expliquer assez longuement sur ce point dans son *Apologeticus pro duodecim capitulis*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 328-332; interprétée dans le sens orthodoxe, elle signifiait simplement qu'il s'agissait d'une union entre deux natures réelles et distinctes. Le terme οὐσιώδης exprime, par opposition à l'union purement accidentelle et morale de l'humanité et de la divinité dans le système de Nestorius, les rapports intimes et essentiels qu'établit de substance à substance l'unité personnelle. Enfin, l'expression d'ἕνωσις κατ'ὑπόστασιν, assez fréquente aussi chez saint Cyrille, cf. *Epist. ad Nestor.*, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 46, et 2e *anathématisme*, col. 120, a sur les autres l'avantage d'une clarté et d'une précision plus grande, car elle fait ressortir l'unité de suppôt et de personne. Saint Athanase est au dire de Petau, *De incarnat.*, III, 4, t. V, p. 121, l'un des premiers parmi les Pères, qui aient donné à ce terme ὑπόστασις, le sens de suppôt ou hypostase; on l'employa plutôt jusque-là dans le sens de nature. Le concile d'Éphèse, en approuvant comme canonique la lettre susdite de saint Cyrille à Nestorius, consacra ce nouveau sens; le concile de Chalcédoine fit cette formule sienne et l'introduisit dans son décret dogmatique, en lui donnant plus de netteté et de précision par l'adjonction du terme πρόσωπον. Dans la partie du décret citée plus haut, signalons encore les mots ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, qui constituent la réponse au doute émis dans la IVe session par les évêques d'Illyrie et de Palestine à propos de trois passages différents de la lettre dogmatique de saint Léon, suspects à leurs yeux de trop séparer l'une de l'autre la divinité et l'humanité du Christ.

Enfin, mentionnons, pour en rappeler la solution, la question de l'authenticité de la formule : ἐν δύο φύσεσιν. On sait que le texte grec actuel porte : ἐκ δύο φύσεων, au lieu de : ἐν δύο φύσεσιν, tandis que l'ancienne version latine a conservé la formule : *in duabus naturis*. Or, d'après ce que nous avons exposé, en suivant le récit même des actes conciliaires, de la discussion qui s'éleva au cours de la Ve session, entre les commissaires, les légats et Anatole au sujet de cette expression, il est bien évident que les Pères n'ont pu que se rallier à la formule ἐν δύο φύσεσιν, défendue par les légats et par les commissaires contre la formule ἐκ δύο φυσεων, introduite dans le premier projet de décret et fortement soutenue par Anatole et par une partie de la majorité. S'en tenir à l'expression : ἐκ δύο φύσεων, c'était laisser subsister l'équivoque derrière laquelle les eutychiens dissimulaient leur erreur. Ceux-ci consentaient volontiers à dire que le Christ était de *deux natures*, avant l'union bien entendu, pourvu qu'on ne les obligeât pas à admettre deux natures en lui, après l'union. La formule ἐν δύο φύσεσιν exprimait au contraire très nettement la persistance et la distinction des deux natures dans l'union et après l'union. La rejeter, pour donner la préférence à l'autre, eût équivalu à une approbation tacite de la théorie monophysite. D'ailleurs la version ἐν δύο φύσεσιν a pour elle les témoins les plus anciens et les plus autorisés. Dans la Vie de saint Euthyme par Cyrille de Scythopolis, *P. G.*, t. CXIV, col. 650 (paraph. de Siméon Metaphr.), nous retrouvons, à propos d'une appréciation portée par le saint abbé sur le décret dogmatique de Chalcédoine, les termes en question : ἐν δύο φύσεσι γνορίζεσθαι ὁμολογεῖ τὸν ἕνα Χριστὸν. Sévère, qui occupa comme monophysite le siège patriarcal d'Antioche à partir de 513, reproche aux Pères de Chalcédoine d'avoir déclaré : ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις γνορίζεσθαι τὸν Χριστὸν, *Sententiæ Severi*, Mansi, t. VII, col. 839; Évagre, citant en entier le décret du concile, donne la même formule, *H. E.*, II, 4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2508; les sévériens, dans la conférence qu'ils eurent en 533 avec les orthodoxes, blâment les Pères de Chalcédoine de la préférence donnée par eux à la formule ἐν δύο φύσεσιν sur la formule de saint Cyrille et des anciens Pères : ἐκ δύο φύσεων. Mansi, t. VIII, col. 892. Enfin, on pourrait apporter encore à l'appui de cette formule Léonce de Byzance, *De sectis*, act. IV, 7, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1227; le synode de Latran de 649, Mansi, t. X, col. 1046; le pape Agathon, *Epist. ad Constant.*, II, dans les actes du VIe concile, act. IV, Mansi, t. XI, col. 256. Aussi la plupart des historiens et des théologiens se sont-ils rangés à l'avis de Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 682, et de Petau, *De incarnat.*, III, 5, t. V, p. 125, et ont-ils admis l'authenticité de la formule en question. Cf. Hefele, *Conciliengesch.*, t. II, p. 451, n. 3.

De toutes les remarques qui précèdent relatives au texte même du décret dogmatique de Chalcédoine, il ressort avec évidence que les Pères de ce concile, loin de vouloir innover soit dans la doctrine, soit même simplement dans l'expression de cette doctrine, s'appliquèrent à choisir parmi les formules consacrées par la tradition, les conciles et les Pères, celles qui leur paraissaient exposer de la façon la plus nette et la plus précise la croyance traditionnelle de l'Église sur l'incarnation et sur le Christ. En affirmant l'union en une personne ou hypostase des deux natures, ils rejetaient le dualisme nestorien; ils condamnaient le monophysisme eutychien en déclarant que cette unité personnelle laissait subsister dans le Christ la différence et la distinction des deux natures.

Acta concil. Chalcedon., Mansi, t. VI, col. 529-1102; t. VII, col. 1-868; S. Léon, *Epist.*, *P. L.*, t. LIV, col. 154 sq.; *Récits de Dioscore exilé à Gangres sur le concile de Chalcédoine*, publiés en copte et en français, par E. Révillaud, dans la *Revue égyptologique*, Paris, 1880, t. I, p. 187-891; 1882, t. II, p. 21-25; 1883, t. III, p. 17-24; Evagrius Scolasticus, *Historia ecclesiast.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 165 sq.; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XV, *Pulchérie*, p. 171 sq.; *Léon Ier*, p. 414 sq.; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, t. X (1861), p. 681-704; Petau, *Theologia dogmat.*, Anvers, 1700, *De incarnatione*, l. III, c. V, p. 120-135; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. II, p. 392-545; Loofs, art. *Eutychès*, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 635-647; art. *Christologie*, t. IV, p. 16-56; A. Largent, *Le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine*, dans ses *Études d'histoire ecclésiastique*, Paris, 1892, p. 141-217. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 635.

J. Bois.

CHALDÉENS (CHRÉTIENS). Voir NESTORIANISME.

CHALKIAS Jean, théologien grec, né à Moschopolis en 1667. En 1679 il entra au collège grec de Saint-Athanase, et en 1692 il y obtint le diplôme de docteur en philosophie et en théologie. On a de lui : *Conclusiones theologicæ*, Rome, 1692.

Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1895, t. III, p. 10; 1903, t. V, p. 451-454.

A. Palmieri.

CHALLONER Richard (1691-1781), naquit le 29 septembre 1691, à Lewes dans le Sussex, de parents protestants; mais sa mère, domestique dans une noble famille catholique de Warkworth, s'étant convertie au catholicisme, l'enfant suivit son exemple et abjura à treize ans le protestantisme; le chapelain de Warkworth, Jean Gother, célèbre controversiste, frappé de ses talents, l'envoya au collège anglais de Douai (1704). Après de brillantes études, il devint professeur de philosophie, puis de théologie au même collège, et prit son doctorat à l'université de Douai en 1727. En 1730, il fut appelé à la mission d'Angleterre, et se fit vite une réputation de savant et d'apôtre dans la ville de Londres. Le vicaire apostolique du district Sud de l'Angleterre, Benjamin Petre, le choisit pour coadjuteur et le consacra en 1741 évêque de Debra; en 1758 le coadjuteur succédait à son vieux maître au premier poste de la mission anglaise.

Bien que les passions sectaires se fussent radoucies et que les magistrats anglais fermassent alors volontiers les yeux sur les infractions aux lois qui prohibaient la profession du catholicisme, ces lois subsistaient toujours; et tout dénonciateur qui parvenait à faire saisir un prêtre catholique dans l'exercice de son ministère recevait une prime de 100 livres (2 500 francs). Un misérable, du nom de Payne, s'acharna contre le vicaire apostolique, et contre son coadjuteur le Dr Talbot; il parvint à s'introduire dans les assemblées catholiques que présidaient les prélats, et leur intenta ensuite un procès pour exercice du culte prohibé; sans la largeur d'esprit des magistrats qui se refusèrent à seconder le dénonciateur, Challoner aurait connu de longues années de prison, comme il arriva à un de ses prêtres trahi par le même Payne; il dut au moins fréquemment se cacher et changer de logis. Cette existence agitée n'empêcha pas l'évêque de se livrer à l'apostolat le plus actif; en outre de ses fonctions épiscopales, et de ses prédications aux 20 000 catholiques que Londres comptait alors, il réunissait presque chaque semaine quelques-uns de ses prêtres pour traiter avec eux quelque question d'ascétisme ou de théologie; étranges conférences, qui se tenaient d'ordinaire dans la salle d'un cabaret, chaque auditeur ayant devant lui une chope de bière et fumant sa pipe pour donner le change à la police en cas de perquisition. Barnard, *Life of R. Challoner*, p. 17, 38-40; Flanagan, *History of the Church in England*, t. II, p. 366; Cooper, dans le *Dictionary of national biography*.

Challoner eut la joie de voir de meilleurs jours se lever pour son Église. A l'époque de la guerre d'Amérique, le gouvernement, voulant s'assurer le loyalisme

de ses sujets catholiques, et spécialement de l'Irlande où un débarquement français était à craindre, prit l'initiative de mesures destinées à adoucir les vieilles lois de persécution. Lord North fit rédiger en 1778 une formule de serment d'allégeance que les catholiques étaient invités à signer; ceux qui donneraient leur signature seraient libérés des mesures les plus vexatoires prises contre leurs ancêtres. Cette formule fut soumise à l'approbation des vicaires apostoliques; elle contenait expressément la doctrine du 1er article de la Déclaration française de 1682. Après avoir promis fidélité à la maison de Hanovre, et renoncé à toute attache aux Stuarts, les catholiques devaient ajouter : « Je déclare que je ne vois pas un article de foi dans cette opinion que les princes excommuniés par le pape ou par un concile, ou par une autorité romaine quelconque, peuvent être déposés ou assassinés par leurs sujets ou quelque personne que ce soit; que je rejette et abjure cette opinion; je déclare aussi que je ne crois pas que le pape ou tout autre prince étranger ait directement ou indirectement une juridiction, pouvoir, supériorité ou prééminence sur ce royaume, dans l'ordre temporel ou civil. » Flanagan, t. II, p. 493. On le voit, cette formule différait considérablement de celle que Rome avait jadis condamnée lorsque le roi Jacques Ier avait voulu l'imposer à ses sujets catholiques. Voir BELLARMIN, col. 570. Elle contredisait cependant la doctrine alors presque universellement admise par les théologiens romains sur le pouvoir indirect du pape en matière temporelle. Challoner observa judicieusement que le pape n'approuverait pas le texte du gouvernement anglais si on le lui soumettait; mais que la loi une fois votée, il tolérerait sans doute le nouveau serment d'allégeance, comme il tolérait en France l'enseignement des mêmes doctrines. Les autres vicaires apostoliques opinèrent dans le même sens; et le *relief bill*, qui rendait aux catholiques nombre de leurs droits de citoyens, présenté par sir George Saville, passa sans difficulté.

On ne pouvait prévoir à quels excès cette mesure de tolérance allait bientôt porter les passions protestantes. John Wesley, le fondateur du méthodisme, après avoir publié de violents écrits contre le *relief bill*, fonda « l'Association protestante » pour le maintien des anciennes mesures prises contre les catholiques. Après une campagne de presse, et de nombreux meetings destinés à exciter le peuple de Londres, une immense manifestation, comprenant de 70 000 à 100 000 hommes, alla, le 2 juin 1780, porter au parlement une pétition demandant le retrait du *relief bill*. La foule, en se retirant, pilla et brûla les chapelles des ambassadeurs de Sardaigne et de Bavière, ainsi que de nombreuses maisons ou églises catholiques; huit jours durant, la canaille fut maîtresse de la ville; et ce n'est qu'après le massacre de 500 à 700 émeutiers que les troupes rétablirent l'ordre. Quelques jours plus tard (20 juin 1780), les Communes repoussaient noblement la pétition que l'émeute avait prétendu leur imposer. Barnard, *Life*, p. 218 sq.

Le vicaire apostolique de Londres avait couru de grands dangers pendant ces jours de trouble et avait dû se cacher dans une maison amie; ces angoisses et surtout la ruine de tant d'œuvres auxquelles il avait consacré sa vie portèrent au vieillard un coup dont il ne put se relever; le 12 janvier 1781, à la suite de deux attaques de paralysie, il alla recevoir sa récompense.

Au milieu de ses travaux apostoliques, Challoner trouva le temps de composer ou de traduire de nombreux ouvrages d'histoire, de piété et de controverse; ses œuvres sont encore aujourd'hui fort goûtées des catholiques de langue anglaise. Un bon juge, le cardinal Wiseman, les apprécie en ces termes : « Un catholique anglais ne peut parler du vénérable docte et saint Dr Challoner que dans les termes d'une profonde admiration et d'un sincère respect. A lui seul il nous a gratifiés d'une bibliothèque d'ouvrages de religion dont la privation nous serait un grand vide. Le catéchisme dans lequel nous apprenons les premiers rudiments de notre foi, les livres qui nous ont initiés à l'histoire sainte ou à la controverse, le livre de prières qui nous est le plus familier, les méditations qui sont l'aliment quotidien de nos familles et de nos communautés, beaucoup de nos ouvrages de controverse les plus solides et les plus clairs, les charmants souvenirs de nos pères dans la foi, les missionnaires, le martyrologe de notre ancienne Église, et bien d'autres ouvrages encore sont dus à ce grand et saint homme... Et il les a publiés à une époque où de telles publications ne pouvaient se faire sans risque et sans danger... Notre seule surprise et notre regret est que les catholiques de ce pays n'aient pas encore pensé à exprimer leur reconnaissance envers lui par un monument consacré à honorer sa mémoire. » *Essays on various subjects*, t. I, p. 425, 426.

Nous n'avons à nous occuper ici que de ses ouvrages de théologie et de controverse. Les principaux furent : *A profession of the catholic faith extracted out of the council of Trent by pope Pius IV*, 1732; a eu de nombreuses éditions; souvent réimprimé sous ce titre : *The grounds of the catholic doctrine; A short history of the first beginning and progress of the protestant religion*, 1734; *The touchstone of the new religion*, 1734; *The unerring authority of the catholic Church in matters of faith*, 1735; *The catholic christian instructed in the sacraments, sacrifices and ceremonies of the Church*, 1737. Ce dernier ouvrage est une réponse au docteur Conyers Middleton, de Cambridge, qui, dans des lettres de Rome, avait représenté les principales pratiques du culte catholique comme une résurrection de l'antique paganisme; la riposte de Challoner raillait doucement « les pratiques de la religion établie, qui admet dans ses sanctuaires des lions et des licornes (allusion aux armes royales), emblèmes bien autrement païens que les crucifix et les images des églises catholiques ». Elle eut tellement de succès que Middleton furieux se vengea en dénonçant son adversaire aux tribunaux; Challoner dut s'exiler un an sur le continent pour laisser passer l'orage. Flanagan, t. II, p. 365. — *A letter to a friend, concerning the infallibility of the Church of Christ*, Londres, 1743; *A Caveat against the methodists*, 1760.

Une des œuvres qui ont rendu le nom de Challoner populaire parmi les catholiques anglais est sa revision de leur traduction de la Bible, composée au XVIe siècle, et connue sous le nom de Bible de Reims (Nouveau Testament) et de Douai (Ancien Testament). L'évêque de Debra publia en 1749 le Nouveau Testament; puis, en 1750, l'Ancien Testament, avec une édition nouvelle et corrigée du Nouveau paru l'année précédente. De nombreuses éditions, toujours améliorées, de cette version, se succédèrent du vivant même de l'auteur; c'est d'elle que se servent encore aujourd'hui les catholiques de langue anglaise. Cotton, *Rhemes and Doway*, p. VIII, 47 sq., 315 sq. Malgré les améliorations successives qui lui ont été apportées, elle est loin de la perfection. « Challoner, dit le cardinal Wiseman, réussit à supprimer beaucoup de latinismes trop apparents que les anciens traducteurs avaient conservés; mais il affaiblit considérablement le style en détruisant les inversions, aussi conformes au génie de notre langue qu'à celui de l'original, et en insérant des gloses inutiles. » *Essays*, t. I, p. 75.

Les ouvrages historiques les plus connus de Challoner sont : *Memoirs of missionary priests and other catholics from 1577 to 1684*, Londres, 1741 sq.; *Britannia sancta* (vies des saints anglais, écossais et irlandais, depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à la réforme), Londres, 1745. On doit encore à l'évêque de Debra une traduction anglaise de l'*Imita-*

tion (1737), des *Confessions* de saint Augustin (1740), et de l'*Introduction à la vie dévote* (1762).

On trouvera la liste complète et les dates d'apparition des ouvrages de Challoner, dans Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, Londres, t. I, p. 447 sq.; Barnard, *Life of R. Challoner*, Londres, 1784; Butler, *Historical memoirs of english catholics*, Londres, 1822, t. IV, p. 432; Cotton, *Rhemes and Doway*, Oxford, 1855, p. VIII, 47 sq., 315 sq.; Flanagan, *History of the Church in England*, Londres, 1857 sq., t. II, p. 184 sq., 364 sq.; Maziere Brady, *Annals of catholic hierarchy in England and Scotland*, Londres, 1883, p. 164 sq.; Milner, *Funeral discourse on the death of... R. Challoner*, Londres, 1781; Id., *Life of R. Challoner* (en tête de l'édition de *Grounds of the old religion*), Londres, 1798; Wiseman, *Essays on various subjects*, Londres, 1853, t. I, p. 75 sq., 425 sq.; articles de Wandinger, dans le *Kirchenlexikon*; de Cooper, dans le *Dictionary of national biography*.

J. DE LA SERVIÈRE.

1. CHALMERS Guillaume, oratorien, né à Aberdeen en Écosse, mort en 1678, plus connu sous le nom de Camerarius. Auteur de *Selectæ disputationes philosophicæ*, in-fol., Paris, 1630; *Ad universam Aristotelis logicam introductio*, 2e édit., in-8°, Angers, 1632; *Antiquitatis de novitate victoria sive justa defensio præmotionis physicæ*, in-4°, Fastemburg, 1634; *Dissertatio theologica de electione angelorum et hominum ad gloriam et de exclusione eorumdem ab eadem*, in-12, Rennes, 1641, et de quelques dissertations de théologie morale, sur l'absolution d'un malade privé de connaissance, la distinction des péchés mortels ou véniels, l'observation de la loi divine, la perfection des bonnes œuvres et l'attrition. Il a aussi édité quelques petits opuscules inédits des Pères sous ce titre : *Sanctorum Patrum Augustini, Fulgentii et Anselmi monimenta*, in-12, Paris, 1634, et un abrégé de l'histoire de l'Église de son pays : *Scotianæ Ecclesiæ infantia, virilis ætas, senectus*, in-4°, Paris, 1643.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1902, p. 261-270.

A. INGOLD.

2. CHALMERS Thomas, ministre presbytérien écossais (1780-1847), naquit le 17 mars 1780 à Anstruther, dans le Fife, et fit ses études à l'université de Saint-André. En 1805 il fut nommé ministre à Kilmany dans le Fife et se donna tout entier au relèvement physique et moral de la population pauvre dont il était chargé. En 1810, une longue maladie, et les sérieuses études qu'il dut faire pour préparer l'article *Christianity* pour la *Edinburgh Encyclopædia* lui firent abandonner le rationalisme pour embrasser dans toute leur rigueur les doctrines presbytériennes. En 1815, le conseil municipal de Glasgow, frappé des résultats obtenus par lui à Kilmany, l'appela à l'administration de la paroisse de Tron, puis à celle de Saint-Jean (1819). Chalmers fit des merveilles dans la population pauvre; en même temps ses éloquentes prédications le mettaient en vue; deux séries surtout de sermons firent sa célébrité, les *Astronomical sermons* (1816) sur l'accord de la Bible avec les plus récentes découvertes astronomiques, et les conférences *On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life*, destinées à prouver au monde commerçant de Glasgow que la pratique intégrale du christianisme s'allie fort bien avec la vie d'affaires la plus active (1820). En 1823, Chalmers, déjà célèbre, fut élu à la chaire de philosophie morale de l'université de Saint-André; en 1828 il passa à celle de théologie dans l'université d'Édimbourg, qu'il occupa jusqu'en 1843. Ces vingt années d'enseignement, pendant lesquelles Chalmers se montra vulgarisateur éloquent et maître profondément dévoué plutôt que penseur original, lui acquirent une immense influence sur le clergé presbytérien d'Écosse; il se vantait à la fin de sa vie de pouvoir voyager à travers tout le pays en trouvant chaque soir la plus amicale réception chez un de ses anciens élèves. L'enseignement n'absorbait pas tout son zèle; plus que jamais il se consacra au relèvement des classes pauvres, et de 1821 à 1841 de fréquentes conférences, données par lui dans les grandes villes d'Écosse et d'Angleterre, et des ouvrages nombreux sur des questions d'économie politique attirèrent sur ce grave problème l'attention du grand public. Chalmers insistait sur la nécessité de multiplier les paroisses dans les cités industrielles d'Écosse, où trop souvent les quartiers pauvres étaient dépourvus de tout secours religieux. Le mouvement lancé par lui, et connu sous le nom de *Church extension*, aboutit à faire élever dans l'espace de sept années (1834-1841) 205 églises nouvelles, pour l'érection desquelles 306 000 livres sterling (7 650 000 francs) furent fournies par des contributions volontaires. Hanna, *Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers*, t. IV, p. 32 sq.

Chalmers prit position, dans la lutte des partis qui divisaient l'Église établie en Écosse, parmi les « évangéliques » ou presbytériens qui voulaient conserver intactes la doctrine et les pratiques de leurs ancêtres; leurs principaux adversaires étaient les « modérés, » disposés à des concessions qu'ils croyaient nécessaires à la paix de l'Église, et voyant sans trop de peine les empiétements toujours plus fréquents du pouvoir civil dans le domaine ecclésiastique. En bon « évangélique », Chalmers fut l'adversaire résolu de l'Église catholique en qui il voyait, comme ses ancêtres du XVIe siècle, « l'Église apostate, la tyrannie de l'Antéchrist, le legs des plus sombres époques du moyen âge; » il s'opposa aussi de toutes ses forces aux premières tentatives des puséystes dont il fut le témoin. Il n'en eut que plus de mérite à se déclarer franchement, et à faire campagne, en faveur de l'émancipation des catholiques. Dans un grand meeting, tenu à Édimbourg en mars 1829, il développa hardiment cette thèse que l'intolérance du protestantisme n'avait été funeste qu'à lui-même. « La persécution des catholiques, disait-il, a donné à notre parti un air odieux de tyrannie, au leur, l'apparence d'une généreuse et magnanime résistance à l'oppression... Laissez-nous répandre librement la Bible, et donnez aux catholiques l'émancipation; la diffusion de la Bible sera l'arme puissante avec laquelle nous renverserons la tyrannie de l'Antéchrist, et relèverons sur ses ruines les splendeurs du christianisme primitif. » Hanna, t. III, p. 235 sq.

L'ancienne constitution de l'Église presbytérienne écossaise donnait aux chefs de famille de chaque paroisse le droit d'accepter ou de refuser, après enquête faite sur sa valeur, le ministre que leur présentait la couronne, ou le propriétaire ayant droit de patronat sur la paroisse. A la suite d'un acte de la reine Anne réorganisant le patronat en 1712, cet usage avait peu à peu disparu, et la coutume s'était introduite qu'un ecclésiastique, présenté pour une paroisse par un patron, pouvait être installé dans cette paroisse malgré le vote contraire des paroissiens; les plus graves désordres résultaient de cet abus, et on avait vu plus d'une fois des ministres indignes, repoussés par la population, se faire installer par la police en vertu d'arrêts rendus par des tribunaux civils. Hanna, t. III, p. 342 sq.

En 1833, Chalmers se décida à proposer la réforme du droit de patronat à l'assemblée générale de l'Église établie qui se réunissait chaque année à Édimbourg au mois de mai. Malgré son éloquence, une faible majorité se déclara contre sa motion. L'année suivante, un de ses amis, lord Moncreiff, reprit sa proposition, et cette fois l'assemblée vota, par une majorité de quarante-six voix, un acte devenu célèbre sous le nom de *Veto act*, qui faisait droit aux réclamations de Chalmers. « Attendu, disait le préambule, que c'est une loi fondamentale de notre Église, que nul pasteur ne peut être introduit dans une paroisse contrairement à la volonté du peuple, » un droit de récusation du candidat pré-

senté par le patron était concédé aux paroissiens. Hanna, t. III, p. 360 sq.

Malheureusement plusieurs ministres, ainsi repoussés par le vote de la majorité des chefs de famille, en appelèrent à l'autorité civile; et dans plusieurs procès retentissants qui se plaidèrent de 1835 à 1838, la *Court of session* le plus haut tribunal d'Écosse, leur donna raison, déclarant illégal le *Veto act*. L'assemblée générale du clergé écossais réunie en 1838 en appela à la Chambre des lords; après une discussion de deux jours (2 et 3 mai 1839), la Chambre des lords confirma la sentence des juges écossais. L'assemblée de 1839 envoya à Londres une commission, dont Chalmers faisait partie, pour éclairer les principaux membres du parlement et obtenir une nouvelle décision plus favorable au *Veto act*. Ils ne purent rien gagner, et les sentences des tribunaux civils mettant en possession des paroisses des ministres que les paroissiens repoussaient se multipliérent. Hanna, t. IV, p. 126 sq.

Devant cet avilissement de l'Église établie, Chalmers se décida à rompre avec elle; en novembre 1842, il prit l'initiative d'une réunion des principaux ministres du parti « évangélique ». 450 répondirent à son appel, et décidèrent que si justice leur était refusée par le parlement, ils se retireraient de l'Église établie; un mémoire contenant les motifs de cette décision fut par eux adressé à sir Robert Peel, chef du cabinet britannique. Le 8 mars 1843, un nouveau vote du parlement ayant repoussé les demandes du parti « évangélique », Chalmers et les siens se décidèrent à en finir. Au mois de mai de cette même année, l'assemblée générale du clergé d'Écosse se réunissait à Édimbourg. Dès le début de la première séance, le président Welsh déclara que devant les injustices faites à l'Église presbytérienne par le parlement britannique, il ne croyait plus pouvoir faire partie de l'assemblée. Après quoi il quitta la salle; Chalmers le suivit le premier; plus de quatre cents ministres sortirent après eux, et se rendirent dans une salle que Chalmers avait retenue en prévision des événements. Là ils formèrent une nouvelle assemblée dont Chalmers fut élu président; ils rédigèrent un « Acte de séparation » de l'Église établie, et leur démission de tous les offices et bénéfices qu'ils tenaient d'elle; 470 ministres les signèrent. Ils déclaraient en même temps vouloir former « l'Église libre d'Écosse », *Free Church of Scotland*, absolument indépendante de l'État. Tout était à créer pour cette Église nouvelle, églises, presbytères, écoles, fonds pour l'entretien du clergé. La générosité du peuple écossais, qui avait acclamé les ministres dissidents, pourvut à tout. Dès cette première session de l'assemblée générale de l'Église libre 687 associations se formèrent, dont 239 étaient prêtes à assurer de suite les besoins du culte. 17 000 livres sterling (425 000 francs) étaient souscrites pour l'entretien des ministres, 104 776 livres (2 619 400 francs) pour la construction des églises. Hanna, t. IV, p. 366 sq.

Chalmers, pendant l'année 1843, parcourut toute l'Écosse, excitant partout un immense enthousiasme. Partout les populations abandonnaient l'Église établie et se ralliaient aux ministres dissidents. A la fin de sa première année d'existence, l'Église libre avait construit 500 églises; 32 000 livres (800 000 francs) lui étaient assurées pour ses œuvres de bienfaisance; plus de 300 000 livres (7 500 000 francs) pour la construction des nouvelles églises; 68 700 livres (environ 1 720 000 francs) pour l'entretien du clergé, qui comprenait alors 600 membres. Un tiers de la population écossaise avait passé à l'Église libre. Hanna, t. IV, p. 370 sq.

En même temps qu'il s'était séparé de l'Église établie, Chalmers avait renoncé à sa chaire de théologie à l'université d'Édimbourg. En 1847, il devint recteur du collège théologique de l'Église libre fondé en cette ville, et qui compta dès la première année 9 professeurs et 340 étudiants.

Au milieu des préoccupations que lui causait la fondation de l'Église libre, Chalmers n'abandonnait pas un projet qui lui tenait au cœur depuis longtemps, une vaste fédération de toutes les Églises protestantes sous le nom d' « Alliance évangélique ». Dans un meeting tenu à Édimbourg le 13 juillet 1843, il exposa nettement « qu'aucune forme particulière de gouvernement ecclésiastique n'étant d'institution divine, l'adoption de telle ou telle de ces formes ne saurait être obligatoire universellement ». Le 1er octobre 1845, dans un mémoire envoyé au congrès réuni à Liverpool pour la fondation de l' « Alliance évangélique », il revenait sur cette pensée que les diverses sectes évangéliques pouvaient faire abstraction de leurs divergences doctrinales, et travailler de concert à un double but « une grande association antipapiste contre le catholicisme et le puséysme; un grand mouvement d'apostolat dans l'intérieur des Églises protestantes... Tous s'uniront pour la cause sacrée de la liberté religieuse, du christianisme fondé sur l'Écriture, des droits du jugement privé ». Enfin, les diverses sectes joindront leurs efforts pour procurer une large diffusion de la Bible, et des secours de toute espèce aux familles pauvres parmi lesquelles la charité catholique fait de trop nombreuses recrues. Hanna, t. IV, p. 378 sq. Sur les destinées de l'Alliance évangélique après la mort de Chalmers, et sur son état actuel, voir ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE, t. I, col. 890-892.

Chalmers fut trouvé mort dans son lit le 31 mai 1847; ses funérailles, célébrées à Édimbourg le 4 juin, furent un véritable triomphe. Actuellement la majeure partie du petit peuple en Écosse appartient à l'Église libre fondée par lui, tandis que l'Église établie a conservé la plupart des familles de la noblesse et de la riche bourgeoisie.

Chalmers fut un auteur très fécond; une première édition de ses œuvres complètes parut à Glasgow, de 1836 à 1840, en 24 in-12, sous ce titre : *Thomas Chalmers's original works*. Les œuvres posthumes furent éditées par le Dr Hanna, son gendre et son biographe, sous ce titre : *Thomas Chalmers's posthumous works*, 9 in-8°, Londres, 1848-1849; ces œuvres comprennent de nombreux discours et des écrits de circonstance sur des matières théologiques, philosophiques ou économiques. Les principaux ont été rassemblés sous les titres suivants : *Natural theology*, 2 vol.; *Evidences of christianity*, 2 vol.; *Moral and mental philosophy; christian and economic polity*, 3 vol.; *Political economy*, 2 vol.; *Lectures on Epistle to the Romans*, 4 vol.; *Institutes of theology*, 2 vol.

Dodds, *Thomas Chalmers; a biographical study*. Édimbourg, 1870; Fraser, *Thomas Chalmers*, Londres, 1881; Hanna, *Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers*. 4 in-8°, Londres et Édimbourg, 1849-1852; articles par Hundhausen dans le *Kirchenlexikon*, par Blaikie, dans le *Dictionary of national biography*.

J. DE LA SERVIÈRE.

CHAMPEAUX (DE). Voir GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

CHAMPEILS Léonard, né à Limoges en 1590, entra dans la Compagnie de Jésus en 1609. Il enseigna la philosophie et la théologie morale et mourut à Bordeaux, le 12 avril 1669. On a de lui : *Les vérités catholiques, déclarées et prouvées selon la vraye idée qu'en ont euë les SS. Pères et les docteurs qui ont écrit durant les cinq premiers siècles de l'Église chrestienne, et qu'ils ont formée du vray sens de la pure parole de Dieu*, in-8°, Paris, 1633; 2e édit., notablement augmentée, Paris, 1664.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 548; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1052-1053; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 57.

H. DUTOUQUET.

CHANTELOU Claude, bénédictin, né à Vion, diocèse actuel du Mans, mort à Saint-Germain des Prés le 28 novembre 1664. Il fut d'abord religieux de l'ordre de Fontevrault qu'il abandonna pour entrer dans la congrégation de Saint-Maur. Il fit profession à Saint-Louis de Toulouse le 7 février 1640. En 1651 le chapitre général ayant ordonné d'envoyer à Saint-Germain des Prés deux religieux « de bonnes mœurs et capables pour travailler à l'histoire de la congrégation et des monastères », dom Chantelou reçut l'ordre de se rendre à la célèbre abbaye où il demeura jusqu'à sa mort. Voici les ouvrages publiés par ce savant religieux : *Bibliotheca Patrum ascetica, seu selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula*, 5 in-4°, 1661-1664; collection qui a pour but de réunir tout ce que les Pères ont écrit de plus important sur la perfection de la vie religieuse; *Sancti Bernardi abbatis Clarævallensis Paræneticon, pars prima sermones de tempore et de sanctis complectens, necnon et vitam S. Malachiæ episcopi Connerthensis*, in-4°, Paris, 1662; dom Mabillon fut chargé de continuer l'œuvre de dom Chantelou et quelques années plus tard, en 1669, donna son édition des œuvres de saint Bernard; *Sancti Basilii Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi Regularum fusius disputatarum liber*, in-8°, Paris, 1664; *Carte géographique de la France bénédictine*, publiée en 1726 sous le nom du Fr. Le Chevalier. Dom Chantelou travailla en outre à une édition du *Bréviaire monastique* pour l'usage de la congrégation de Saint-Maur et à l'impression de la Règle de saint Benoît avec les constitutions ou déclarations en usage dans les monastères réformés : *Regula sancti Benedicti cum declarationibus congregationis S. Mauri*, in-8, s. l., 1663; *Règles communes et particulières pour la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, s. l., 1663. Dom Luc d'Achery trouva en dom Claude Chantelou un précieux auxiliaire pour la publication de son *Veterum aliquot scriptorum spicilegium*, dont le premier volume parut à Paris en 1655; et Mabillon nous apprend qu'il l'eut comme collaborateur dans la préparation des *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*. Parmi les travaux demeurés inédits de dom Chantelou se trouvait une *Histoire de Montmajour*, publiée à Marseille en 1878 et complétée par M. F. Marin de Caraurais; M. Nobilleau a publié de lui les *Analyses du cartulaire tourangeau de Marmoutier*, in-8°, Tours, 1879.

Dom F. Le Cerf, *Bibliothèque hist. et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 58-60; dom Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 62; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, in-fol., Augsbourg, 1754, t. IV, p. 92, 102, 685, 690; [D. François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 193; Hauréau, *Hist. littéraire du Maine*, 10 in-12, Le Mans, 1870-1877, t. III, p. 5; Ch. de Lama, *Biblioth. des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1882, p. 43; Vanel, *Nécrologe des religieux décédés à l'abbaye de Saint-Germain des Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 20; dom P. Piolin, *Dom Claude Chantelou*, dans la *Revue historique et archéologique du Maine*, in-8°, Le Mans, 1878, t. IV, p. 247; dom Heurtebize, *Bénédictins manceaux décédés à Saint-Germain des Prés, ibid.*, 1899, t. XLV, p. 84.

B. Heurtebize.

CHAPITRES (TROIS). Voir Constantinople (Ve concile).

CHAPT DE RASTIGNAC Armand, né en 1726 au château de Lanion, dans le Périgord, étudia à la Sorbonne, y prit le grade de docteur et devint successivement abbé de Saint-Mesmin d'Orléans, prévôt de Saint-Martin de Tours, grand-archidiacre et grand-vicaire d'Arles. Il se distingua surtout aux assemblées du clergé de 1755 et de 1760 où il avait été élu député du second ordre. Il siégea aussi aux États généraux de 1789 et demanda, avec plusieurs autres membres, que la discussion sur les biens du clergé fût ajournée. La faiblesse de sa voix ne lui permettant pas de parler à la tribune, il se mit à composer plusieurs écrits très solides, sur les questions à l'ordre du jour : 1° *Question sur la propriété des biens ecclésiastiques en France*, in-8°, Paris, 1789, dédiée à Pie VI; 2° une traduction du grec en français de la *Lettre synodale de Nicolas, patriarche de Constantinople, à l'empereur Alexis Comnène, sur le pouvoir des empereurs, relativement à l'érection des métropoles ecclésiastiques*, enrichie de notes très précieuses, in-8°, Paris, 1790; 3° *Accord de la révélation et de la raison contre le divorce*, in-8°, Paris, 1791, avec cette épigraphe tirée de Hincmar : « Il faut que les lois publiques soient chrétiennes dans un royaume chrétien. » L'auteur y prouve l'incompétence du pouvoir civil et, en particulier, de l'Assemblée nationale, par rapport aux causes matrimoniales. Il signa les déclarations et protestations de la droite contre les actes de l'Assemblée constituante. Emprisonné à l'Abbaye le 26 août 1792, il fut une des victimes des massacres de septembre. C'était un prêtre très estimé par l'étendue de son savoir et par l'intégrité d'une vie exemplaire.

Jäger, *L'Église de France pendant la Révolution*, Paris, 1875, t. XIX, p. 529; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXV, p. 219; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLI, p. 685.

C. Toussaint.

1. CHARDON Charles-Mathias, bénédictin, né à Yvois-Carignan le 22 septembre 1695, mort à l'abbaye de Saint-Arnoul de Metz le 21 octobre 1771. Il fit sa profession religieuse à l'abbaye de Saint-Vanne de Verdun le 5 juin 1712. Il exerça les fonctions de maître des novices, puis enseigna la philosophie et la théologie jusqu'au jour où le chapitre général de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hidulphe, tenu à Toul en 1730, lui enleva cette charge à cause de son refus de se soumettre à la constitution *Unigenitus*. On a de lui un important ouvrage : *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Église et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent*, 6 in-12, Paris, 1745. Migne l'a inséré au t. XX de son *Cursus theologiæ completus*. Le P. Bernard de Venise en publia une traduction italienne enrichie de notes nombreuses, in-fol., Vérone, 1754; 3 in-4°, 1758.

[D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 194; Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 134; *Nouvelles ecclésiastiques*, 4 juin 1772, p. 92; abbé Bouillot, *Biographie ardennaise*, in-8°, Paris, 1830, t. I, p. 220.

B. Heurtebize.

2. CHARDON DE LUGNY Zacharie, né, vers 1643, de parents protestants, était page à la cour de Louis XIV, quand Bossuet le convertit à la foi catholique. Il renonça, dès lors, à la carrière des armes, entra au séminaire de Saint-Sulpice, y fit d'excellentes études théologiques et, malgré la noblesse de sa naissance, ne voulut jamais d'autre titre que celui de prêtre habitué de la paroisse Saint-Sulpice. Il devint, pourtant, dans la suite, député du roi et du clergé de France pour les controverses, et déploya, dans cette charge, autant de zèle que de talent. On a de lui : *Traité de la religion chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1697; *Recueil des falsifications que les ministres de Genève ont faites de l'Écriture sainte, en leur dernière traduction de la Bible*, in-12, Paris, 1707; *Nouvelle méthode pour réfuter l'établissement des églises prétendues réformées et de leurs religions*, in-12, Paris, 1731; Son testament est dans *Remarques historiques sur l'église de Saint-Sulpice. Journal des savants*, 1697, p. 179. L'abbé Chardon est mort le 23 juin 1733.

Michaud, *Biographie universelle*, t. VII, p. 508; Feller, *Biographie universelle*, t. III, p. 329; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. IX, p. 722.

C. Toussaint.

CHARGE D'AMES. Voir AMES (*Charge d'*), t. I, col. 1107-1112.

CHARITÉ. — I. Notion générale de la charité. II. Vertu théologale de charité. III. Acte de charité envers Dieu. IV. Acte de charité envers le prochain. V. Péchés opposés à la charité envers Dieu et envers le prochain.

I. NOTION GÉNÉRALE DE LA CHARITÉ. — Dans son sens général la charité, *caritas, carus*, est un amour provenant de la volonté et accompagné d'une grande estime ou appréciation de l'objet aimé. — 1° La charité n'est point l'amour, passion de l'appétit concupiscible, mais l'amour, acte de la volonté et provenant de son libre choix. Toutefois dans l'homme où l'appétit reste partiellement sous le domaine de la volonté, la passion peut exister avec l'acte de la volonté en subissant son commandement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXVI, a. 3. Acte de volonté, l'amour consiste dans l'union affective avec un bien suffisamment perçu ou dans le mouvement d'inclination de la volonté vers ce bien. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXV, a. 2; q. XXVI, a. 1; q. XXVIII, a. 1. Inclination qui produit le désir et la recherche de l'objet jusqu'à ce que la volonté se repose avec jouissance dans sa possession. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXV, a. 2. Pour être ainsi aimé, ce bien doit être en harmonie avec la volonté, S. Thomas, *loc. cit.*, q. XXVII, a. 1, et être suffisamment connu, bien que la perfection et l'intensité de l'amour ne soient point nécessairement en équation avec celles de la connaissance. S. Thomas, *loc. cit.*, q. XXVII, a. 2, ad 2um. — 2° A l'amour, la charité, d'après son sens étymologique et usuel, ajoute l'idée d'une certaine perfection affective provenant d'une grande estime pour l'objet aimé. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXI, a. 3. Ainsi toute charité est amour, mais tout amour n'est point charité. — 3° Quand la charité est mutuelle et accompagnée de bienveillance réciproque, elle prend le nom d'amitié. S. Thomas, *loc. cit.*, q. XXVII, a. 2; IIa IIæ, q. XXIII, a. 1. Tandis que l'amour de concupiscence recherche uniquement son propre bien, l'amour d'amitié poursuit uniquement, ou du moins principalement, le bien de l'objet aimé. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXVI, a. 4. Aussi l'amitié, qui n'a pour but que l'utilité ou la jouissance, n'atteint point le niveau de la véritable amitié. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 2um.

II. VERTU THÉOLOGALE DE CHARITÉ. — *1. NATURE.* — 1° *Définition.* — Comme vertu théologale, la charité est cette vertu par laquelle Dieu objet de la béatitude surnaturelle est aimé à cause de son infinie perfection et le prochain est aimé par amour pour Dieu. D'où se manifestent l'objet et le motif de cette vertu.

1. *Objet.* — *a*) L'objet aimé par la vertu de charité n'est point Dieu considéré d'une manière générale comme le bien universel, amour auquel le pécheur lui-même ne saurait se soustraire, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LX, a. 5, ni Dieu auteur de tout bien dans l'ordre simplement naturel, amour bon et légitime en lui-même, mais ne suffisant point pour la fin surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIX, a. 3, ad 1um; IIa IIæ, q. XXVI, a. 3; et propositions 34, 36, 38, condamnées dans Baius. Voir col. 90 sq. Suivant l'enseignement commun des théologiens, par la vertu de charité, l'on aime Dieu comme objet de cette béatitude que communique la vision intuitive. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LX, a. 5, ad 4um; IIa IIæ, q. XXVIII, a. 1. Nous ne nous arrêterons point à prouver ici l'inadmissibilité de l'opinion particulière de Ripalda, *De caritate divina*, disp. XXXV, sect. III, n. 23 sq., selon laquelle une perfection divine intrinsèquement accessible à la seule raison, mais de fait connue avec le secours de la grâce, connaissance appelée *fides lata*, est un objet suffisant de la charité surnaturelle. Dans l'étude de la foi l'on démontrera la fausseté d'une notion qui n'exige plus la révélation surnaturelle objective comme base de l'acte de foi et qui le réduit à une connaissance intrinsèquement naturelle, produite en nous par le procédé ordinaire, quoique avec l'assistance d'une grâce actuelle. Dans l'étude de la grâce et du mérite l'on prouvera que le caractère absolument surnaturel de la vision béatifique serait gravement menacé si l'on admettait avec Ripalda qu'une charité si imparfaitement surnaturelle suffit pour produire un strict mérite à la récompense éternelle. Il reste donc certain que la vertu de charité a pour objet Dieu possédé par la vision béatifique. Dans quelle stricte mesure cette connaissance de Dieu comme bien surnaturel est-elle absolument indispensable pour le salut, surtout à ceux qui sont privés de tout secours extérieur de la révélation chrétienne? Grave et difficile question qui n'est d'ailleurs qu'un point particulier du mystérieux problème du salut des infidèles. Nous ne ferons qu'énoncer ici les principales conclusions que l'on développera à l'article FOI. Dans l'hypothèse d'une foi véritablement surnaturelle en une rédemption divinement opérée et sur les mérites de laquelle on s'appuie pour obtenir le salut, hypothèse pour laquelle les anciennes religions autres que le judaïsme ne paraissent point présenter une base objective suffisante, mais qui peut être réalisée dans les sectes chrétiennes dissidentes, le caractère surnaturel du bien éternel espéré et aimé est assez manifestement connu dans l'idée même de salut mérité par cette divine rédemption. En dehors de cette hypothèse, il peut suffire que l'on connaisse l'éternelle récompense comme étant de fait accessible seulement avec le secours divin. Comme en réalité ce secours divin n'est donné dans l'ordre actuel qu'en vue de la béatitude surnaturelle, c'est vraiment elle que l'on espère et que l'on aime. Il n'est d'ailleurs point requis d'avoir sur ce secours divin le concept théologique, même rudimentaire, pourvu que l'on ait une foi suffisamment surnaturelle en la divine providence dispensant libéralement les secours nécessaires pour obtenir ce bonheur qu'elle prépare aux âmes de bonne volonté. Quant à cette foi surnaturelle strictement indispensable, l'on expliquera ailleurs ce qu'elle doit être et comment elle peut être possédée. Voir FOI.

b) Dieu ainsi aimé comme le bien surnaturel, est-ce simplement la nature ou l'essence divine virtuellement distincte des attributs, comme l'affirment plusieurs scotistes, notamment Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1720, t. VIII, p. 476 sq.? Est-ce encore un seul attribut divin considéré isolément et nécessairement infini parce qu'il est divin, suivant Ripalda, *De caritate divina*, disp. XXXV, sect. I, X, et Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 238 sq.? Ou Dieu n'est-il réellement aimé comme le bien infini que si l'on aime toute l'infinie perfection qui constitue le bonheur des élus, c'est-à-dire l'essence divine et tous ses attributs et les personnes divines elles-mêmes? Cette dernière opinion nous paraît philosophiquement et théologiquement mieux fondée. *Philosophiquement* elle répond mieux à la vraie notion du bien absolu. Ce qui constitue le bien dans un être, c'est sa propre perfection en tant qu'elle satisfait toutes ses aspirations ou qu'elle est désirable pour autrui. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. V, a. 1; *Quæst. disp., De veritate*, q. XXI, a. 1. Pour cette possession du bien, l'être intégral ne suffit point, il faut encore la possession de tout ce qui lui convient. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. V, a. 1, ad 1um. Le bien absolu est donc la plénitude parfaite de l'être et de tout ce qui lui convient. Ce qui n'est point réalisé en Dieu par la seule existence essentielle de la nature divine, ni par la seule infinité de tel attribut divin. Cette réalisation n'est directement accomplie que par l'entière possession de l'infinie perfection *sub omni respectu*, c'est-à-dire dans la nature, les attributs et les personnes

divines. Notre concept de l'infinie perfection ne peut donc être vraiment objectif, s'il ne comprend toute la perfection ainsi envisagée. Salmanticenses, *Cursus theologicus, De caritate,* disp. II, n. 14 sq., 23 sq., 29 sq. Toutefois indirectement la considération d'un seul attribut divin, comme la miséricorde divine, peut facilement disposer à la considération de l'intégrale perfection divine, objet de la charité surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXVII, a. 3.

Théologiquement, il paraît certain que la charité de cette vie, dans ce qui la constitue essentiellement, n'est point spécifiquement distincte de la charité béatifique. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXVII, a. 6. Or la charité béatifique a pour objet Dieu lui-même dans toute la réalité de son infinie perfection, puisque la vision intuitive l'appréhende comme tel et que seule cette infinie réalité peut pleinement satisfaire toutes nos aspirations. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 7. Donc, même dès cette vie, la charité a pour objet Dieu considéré dans toute l'infinie réalité de ses perfections. Il n'est cependant point nécessaire que l'on ait une connaissance actuelle très explicite de toutes ces perfections. Il peut suffire que l'on connaisse par la foi surnaturelle la souveraine perfection divine considérée d'une manière générale, concept suffisamment contenu dans la croyance explicite aux dogmes de la trinité et de l'incarnation, ou même à l'existence de Dieu, rémunérateur surnaturel.

c) Les objets créés que l'on aime par amour pour Dieu, sont-ils objets de la vertu de charité au moins d'une manière dépendante de l'infinie perfection divine? Puisque Dieu seul doit être souverainement aimé pour lui-même et qu'à lui doit être rapporté tout amour dans les créatures, son infinie perfection doit toujours rester l'objet principal de la vertu de charité, seul souverainement aimé pour lui-même. Cependant comme l'on ne peut ainsi aimer Dieu sans que cet amour se porte à tout ce que Dieu aime, S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate,* a. 4, 7, tout ceci doit être, d'une manière plus ou moins explicite, objet, au moins secondaire, de la vertu de charité. Objet secondaire seulement, aimé non pour lui-même, mais dépendamment de Dieu auquel tout est finalement rapporté. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIII, a. 5, ad 1um; *Quæst. disp., De caritate,* a. 4.

Dans cet objet secondaire nous devons, après nous-mêmes, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXV, a. 4, ranger tous les hommes qui nous sont tous très proches, quand même ils seraient nos ennemis. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 1, 6, 8. Tout être irrationnel peut même, en quelque manière, être l'objet de la vertu de charité. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 3; *Quæst. disp., De caritate,* a. 7. Tous ces êtres créés, ainsi aimés pour Dieu, sont en réalité un objet matériellement distinct de lui. Mais il n'y a qu'un seul objet formel ou motif de la charité, l'infinie perfection que nous aimons en Dieu et pour laquelle nous aimons le prochain. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIII, a. 5; *Quæst. disp., De caritate,* a. 4.

2. *Motif.* — *a*) Le motif de la vertu de charité n'est pas le bien que l'on a reçu ou que l'on attend de Dieu, ce qui ne serait que l'amour de concupiscence, mais l'infinie perfection de Dieu, du moins comme motif finalement prédominant. — *a.* Cette doctrine est évidemment déduite de l'enseignement de l'Écriture et de la tradition sur la charité strictement obligatoire envers Dieu. L'Écriture, dans l'énoncé de ce précepte, Deut., VI, 5; X, 12; XI, 13; Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27, requiert que Dieu lui-même soit aimé et qu'il soit souverainement aimé comme fin dernière à qui l'on doit tout rapporter. S. Augustin, *De doctrina christiana,* l. I, c. XXII, n. 21, *P. L.,* t. XXXIV, col. 27; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XLIV, a. 4, 5. Ce qui n'est vraiment réalisé que par le motif de l'infinie perfection de Dieu. C'est à cette condition seulement que l'on aime vraiment Dieu lui-même plus que les biens ou le bonheur que l'on attend de lui. C'est ainsi que la tradition chrétienne, dans l'enseignement des fidèles comme dans l'exposition théologique, a toujours compris la charité commandée par le précepte divin. S. Augustin, *De doctrina christiana,* l. III, c. X, n. 16, *P. L.,* t. XXXIV, col. 72; *Serm.,* XXI, n. 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 143; S. Bernard, *Liber de diligendo Deo,* c. I sq., *P. L.,* t. CLXXXII, col. 975 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. II, part. XIII, c. VI, VIII, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 529 sq., 534 sq.; Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. XXVII, n. 2 sq., *P. L.,* t. CXCII, col. 812 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXVII, a. 3; q. XLIV, a. 4, 5; S. Bonaventure, *In III Sent.,* dist. XXIX, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 642; Durand, *In III Sent.,* dist. XXIX, q. II, III; Suarez, *De caritate,* disp. I, sect. II, n. 1 sq. Enseignement reproduit d'ailleurs par le catéchisme du concile de Trente, part. IV, c. X, Paris, 1878, p. 603.

b. L'enseignement scripturaire et traditionnel sur la nature de la charité envers Dieu n'exige cependant point que tout motif autre que l'infinie perfection divine soit positivement exclu. Il suffit que cette infinie perfection soit le motif finalement prédominant, auquel d'autres motifs secondaires, comme l'espérance, la reconnaissance, ou la crainte salutaire, ont pu ou peuvent encore s'adjoindre, mais avec une entière subordination. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XIX, a. 6; cf. q. XVII, a. 8; q. XXVII, a. 3. Pourvu même que le motif de la charité prédomine, il n'importe point que l'on n'y arrive que progressivement en s'y préparant sous l'action de la grâce, par des dispositions d'abord moins parfaites, comme l'espérance ou la reconnaissance provenant des dons reçus ou espérés de Dieu. S. Thomas, *loc. cit.*

b) *Conclusions.* — *1re conclusion, contre l'opinion de Bolgeni.* — Suivant Bolgeni, voir col. 945, la seule charité qui nous soit réellement possible et par conséquent la seule obligatoire, c'est l'amour ayant uniquement pour objet la bonté de Dieu à notre égard. Bolgeni s'appuie sur ce raisonnement que, suivant les lois de notre nature, nous ne pouvons aimer que ce que nous percevons conforme à nos besoins ou à nos aspirations. Cette opinion se réclame aussi de saint Augustin, d'Hugues de Saint-Victor, de saint Bernard, de saint Thomas et de saint Bonaventure. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 96 sq. Si nous appliquons à cette opinion les principes précédemment énoncés, nous constatons tout d'abord qu'elle suppose une regrettable confusion entre le motif de l'acte de charité envers Dieu et une simple condition nécessaire pour son exercice. C'est assurément une loi universelle que tout être s'aime soi-même et se veut le bien convenable à sa nature. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. XXIX, a. 4. Conséquemment même pour tout amour de bienveillance, c'est une condition nécessaire que l'objet ou le bien aimé soit préalablement perçu comme convenant à notre nature ou à nos aspirations. Cette loi de notre nature régit l'acte de charité envers Dieu, non seulement en cette vie, mais encore dans la céleste béatitude. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. IX, a. 5, ad 2um; IIa IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3um. Mais une fois réalisée cette condition exigée par notre nature, le motif de la charité est vraiment l'infinie perfection aimée pour elle-même, où l'on se repose comme dans sa fin dernière et à laquelle tout est pleinement subordonné. Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 376. C'est d'ailleurs en ce sens seulement, que doivent s'entendre les témoignages sur lesquels on voudrait s'appuyer. Chez saint Augustin le désir ou la jouissance de la joie intime et du bonheur profond que l'on goûte dans la possession de Dieu en cette vie et surtout en

l'autre, ne suppose point le seul amour de concupiscence, mais le véritable amour de bienveillance. Dieu est aimé pour lui-même et par-dessus tout, comme le souverain bien, auquel tout est pleinement rapporté, même ce désir ou cette jouissance qui sont d'ailleurs inséparables de l'amour ou de la possession du souverain bien aimé pour lui-même : *Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum, cupiditatem autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. De doctrina christiana*, l. III, c. x, n. 16, *P. L.*, t. XXXIV, col. 72. Cf. t. I, col. 2437. — *Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata, cujus etiamsi nondum res, tamen spes ejus nos hoc tempore consolatur. Op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 20, *P. L.*, t. XXXIV, col. 26. — *Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam* SUMMUM BONUM *appetere est bene vivere, ut nihil aliud sit bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere. De moribus Ecclesiæ catholicæ*, l. I, c. XXV, n. 46, *P. L.*, t. XXXII, col. 1330. — *Nolite aliquid a Deo quærere, nisi Deum. Gratis amate, se solum ab illo desiderate. Serm.*, CCCXXI, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1461. — *Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari. Serm.*, CCCXXXIV, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1469. Jouir ainsi de Dieu en réalité ou en espérance n'est qu'une résultante de la charité parfaite, ce n'en est point le motif. Il est d'ailleurs légitime que l'accomplissement de notre devoir le plus important, qui est de tendre à notre fin et de la conquérir, soit accompagné de la plus parfaite délectation, dont on jouit uniquement pour Dieu et d'une manière dépendante de lui. *Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquido advertas, quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est. Tunc est quippe optimus homo cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhæret illi, si autem propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus; non ad incommutabile aliquid convertitur... Si ergo teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non snecenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis. — Sic enim eum diligens tanquam seipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quæ nullum a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuatur. De doctrina christiana*, l. I, c. XXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 26 sq. Cette doctrine de saint Augustin est substantiellement reproduite par Hugues de Saint-Victor, saint Bernard et saint Bonaventure. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 534 sq., prouve contre ceux qui réprouvaient tout amour de la récompense éternelle comme contraire à la charité, que cet amour est dans l'ordre, qu'il est juste que nous aimions notre bien quand ce bien est Dieu infiniment parfait et qu'en l'aimant pour lui-même comme le bien parfait, nous possédions en lui la joie, le bonheur et le repos parfait : *Non intellexerunt ipsum esse bonum quod solum amandum est propter seipsum, et quidquid amandum est præter ipsum amandum est propter ipsum. Quod quidem tanto amatur felicius quanto ardentius. Qui hoc amat, seipsum amat, quia bonum suum amat et vere amat quia verum bonum amat... Cum enim diligis Deum tuum, diligis bonum tuum, et melius bonum et melioris bonum, et cum diligis bonum tuum diligis teipsum qui bonum ipsius diligis et quod bonum est illi diligis.* C'est dans ce même sens que Hugues expose la notion de la charité au c. VI, *loc. cit.*, col. 529 sq. Saint Bernard, tout en affirmant que le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu lui-même, *causa diligendi Deum Deus est, De diligendo Deo*, c. I, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 974, et qu'on ne doit point l'aimer pour le motif de la récompense, ajoute qu'en aimant Dieu l'on jouit de la récompense, *non enim sine præmio diligitur Deus, etsi absque præmii intuitu diligendus sit. Loc. cit.*, c. VII, col. 984.

Saint Bonaventure affirme expressément que la charité la plus parfaite désire souverainement être unie à Dieu et le posséder. *Et si objiciatur quod caritas præmium non intuetur, dicendum quod illud intelligitur de præmio creato; de præmio autem increato non habet veritatem, quia maxima charitas maxime desiderat unire Deo et habere Deum. In III Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. I, Quaracchi, 1887, t. III, p. 557. D'où il conclut : *Unde simpliciter dicendum est quod expectatio boni æterni non est mercenaria nec minuit meritum nec facit ad imperfectionem caritatis vel meriti, nisi in quantum mens hominis multum affectuose et intense aspicit ad commodum proprii boni. Loc. cit.*, p. 558. Cette conclusion du saint docteur affirme seulement la coexistence possible de la charité avec l'amour ou la jouissance de l'éternelle récompense. Il examine ultérieurement si cet amour de la récompense, coexistant avec la charité, est un acte provenant de la charité ou de quelque autre affection. Sa conclusion, posée d'une manière moins ferme : *motus aliquis caritatis non improbabiliter dici potest mercenarius, quatenus respicit ad bonum increatum tanquam ad finale præmium*, nous donne cependant, à en juger par le contexte, sa véritable pensée. Car tandis que l'autre opinion est simplement mentionnée, celle-ci est plus longuement développée avec ses preuves et la réponse aux objections principales. Mais comment concilier cette conclusion avec cette autre affirmation que la charité ne recherche point la récompense et n'a point en vue le mérite? Le saint docteur, tout en admettant l'unité spécifique de la charité dont l'acte premier et unique est d'adhérer à Dieu aimé pour lui-même comme le souverain bien, affirme que ce même acte est à la fois amour d'amitié et amour de bienveillance. Amour d'amitié, en tant qu'il veut ce bien à Dieu lui-même. Amour de concupiscence, en tant qu'il souhaite ou qu'il veut à lui-même ce bien parfait. *Istud autem summum bonum aliquando homo per caritatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando proximo. Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult quod ipse Deus sit summum bonum et quod habeat omne bonum per essentiam. Secundum quod optat illud proximo, sic dicitur diligere proximum, quia vult quod habeat illud bonum per gratiam et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere se ipsum. In III Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. II, t. III, p. 594. Et plus loin : *Caritas adhæret et adhærere facit summæ bonitati; et iste est ejus actus primus et unicus; ex quo oritur et in quo includitur amor concupiscentiæ et amor amicitiæ. Loc. cit.*, ad 6[um], t. III, p. 595. Cet amour de concupiscence étant un acte de charité puisqu'il est l'amour du souverain bien pour nous-mêmes, ne doit point être mis en équation avec l'amour de nous-mêmes. *Sed hic motus non ponit in numerum cum dilectione nostri, et ideo non sequitur ex hoc quod æqualiter Deum et nos diligamus. Diligere enim nos ex caritate non est aliud quam summum bonum nobis optare. In III Sent.*, dist. XXIX, q. II, ad 4[um], p. 642. Cette distinction admise entre l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence dans le même acte de charité, le saint docteur résout ainsi l'objection proposée : *Ad illud quod objicitur, quod Deo sine intuitu præmii est serviendum, dicendum quod duplex est motus in caritate, videlicet motus amicitiæ et motus concupiscentiæ. Motus amicitiæ est ille qua quis desiderat Deo placere et servire, motus concupiscentiæ est quo desiderat Deum habere et videre. Cum ergo dicit Bernardus quod Deo sine intuitu*

præmii est serviendum, intelligit de amore amicitiæ. In III Sent., dist. XXVII, a. 2, q. II, ad 2um, t. III, p. 607. Quelque opinion que l'on ait sur la valeur de cette réponse, il est évident que saint Bonaventure n'y entend point l'amour de concupiscence au même sens que Bolgeni.

2e conclusion. — La simple reconnaissance, toutes les fois qu'elle reste dans les limites de l'appréciation et de l'amour du bienfait reçu, sans s'élever jusqu'à l'amour de la bonté même du bienfaiteur, n'a aucun droit fondé à s'identifier avec la charité dont elle se diversifie nécessairement par le motif. Mais si l'on vient finalement à aimer non plus seulement les dons du bienfaiteur mais ses perfections elles-mêmes, le motif de la charité étant ainsi parfaitement obtenu malgré les imperfections initiales, la charité existe réellement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXVII, a. 3. En fait la reconnaissance envers Dieu conduit-elle facilement à la charité une âme bien disposée? S'il nous est difficile de nous prononcer sur chaque cas particulier dont les éléments concrets nous échappent le plus souvent, nous pouvons cependant affirmer que pour des fidèles suffisamment instruits et d'ailleurs exempts de ces fautes qui captivent le plus la volonté, la reconnaissance envers Dieu, plus particulièrement envers Jésus-Christ dans les mystères de la passion et de l'eucharistie, conduit très facilement à la véritable charité. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 318 sq. Si c'est tout ce que veulent dire quelques théologiens qui identifieraient volontiers l'amour de gratitude avec la charité proprement dite, Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, t. VII, p. 239 sq., leur doctrine est très juste, bien que son expression spéculative ne soit pas assez mesurée.

3e conclusion. — L'amour de soi, qu'il soit commandé par la vertu de charité, ou qu'il soit seulement sans opposition avec elle, peut facilement se concilier dans le même individu avec le motif de la charité. — *a.* Cette conclusion ressort manifestement des principes déjà énoncés. Quand l'amour de soi, sans être commandé par la vertu de charité, n'a cependant aucune opposition avec elle, rien n'empêche l'acte de charité de subsister parallèlement à l'amour de soi, puisque l'efficacité de son motif n'est aucunement atteinte et que l'acte légitime d'amour de soi est simplement concomitant. A plus forte raison en est-il de même quand l'amour de soi est commandé par l'acte de charité, de telle sorte que l'on ne s'aime que pour Dieu et en Dieu, car dans cette hypothèse l'amour de soi n'est en réalité qu'un acte de charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 4, 5. — *b.* D'ailleurs si tout amour de soi était nécessairement inconciliable avec la charité, l'on devrait inévitablement conclure que l'acte d'espérance chrétienne strictement obligatoire pour tous les fidèles est également exclu par la charité. Conclusion erronée, puisque le précepte de l'espérance chrétienne est imposé à tous les fidèles, soit comme disposition nécessaire pour la justification dans les adultes, concile de Trente, sess. VI, c. VI, soit comme moyen indispensable de salut, d'après l'enseignement constant et unanime des théologiens. — *c.* Si tout amour de soi était entièrement opposé à la charité, l'on devrait également conclure que celle-ci est absolument impossible en cette vie et même en l'autre. Car c'est une loi universelle que tout être, s'aimant nécessairement soi-même, ne peut aimer d'un amour de bienveillance aucun objet placé en dehors de soi, sans que ce bien soit préalablement perçu comme convenant à sa nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LX, a. 5, ad 2um; IIa IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3um. — *d.* C'est donc avec raison que l'Église a réprouvé les propositions quiétistes affirmant la possibilité, l'existence et même l'obligation d'un amour de Dieu entièrement séparé de tout amour de soi-même, quelque pur qu'il puisse être. Cette réprobation de l'Église résulte de la condamnation de 68 propositions de Michel de Molinos par Innocent XI le 20 novembre 1687, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1088 sq., et de la condamnation de 23 propositions par Innocent XII le 12 mars 1699. *Ibid.*, n. 1193 sq.

e. La doctrine que nous venons d'exposer n'est nullement contredite par ces expressions des Pères, des théologiens et surtout des auteurs mystiques qui réprouvent tout amour mercenaire et dénoncent l'amour-propre ou l'amour de soi comme le principe de tous les maux.

Abélard paraît avoir été le premier qui ait considéré l'intention ou l'amour de l'éternelle récompense comme contraire à la vraie charité. *Certus tamen esse debet qui sic agit de amplissima tantæ dilectionis remuneratione, nec tamen hac intentione hic agit si perfecte diligit, alioquin sua quæreret, et quasi mercenarius, licet in spiritualibus esset. Nec jam est charitas dicenda, si propter nos eum, id est pro nostra utilitate et pro regni ejus felicitate quam ab eo speramus, diligeremus potius quam propter ipsum, in nobis videlicet nostræ intentionis finem non in Christo statuentes. Expositio in Epistolam Pauli ad Rom.*, l. III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 891 sq. C'est cette affirmation d'Abélard que Hugues de Saint-Victor paraît avoir en vue. *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 534. Il répond que ce serait un amour mercenaire de rechercher autre chose que Dieu, mais que c'est l'aimer filialement et gratuitement que de ne vouloir, de n'aimer et de ne rechercher que lui. *Qui hoc dicunt virtutem dilectionis non intelligunt. Quid est enim diligere nisi ipsum velle habere? Non aliud ab ipso sed ipsum, hoc est gratis. Si aliud quæreres ab ipso, gratis non amares. Loc. cit.* Il est d'ailleurs certain que Hugues ne parle point ici de l'amour de concupiscence, mais de la véritable charité aimant Dieu pour lui-même. *Loc. cit.*, c. VI, col. 529. Cette distinction de Hugues entre l'amour mercenaire condamnable et l'amour ou la jouissance de la récompense éternelle provenant de la charité elle-même, est substantiellement reproduite par saint Bernard, *Liber de diligendo Deo*, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 984 sq.; saint Thomas, *In III Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 4; saint Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 606; Durand, *In III Sent.*, dist. XXIX, q. III, Venise, 1586, fol. 265, et dès lors communément adoptée par les théologiens.

Quant à la fréquente et énergique réprobation de tout amour-propre, surtout dans les écrits ascétiques et mystiques, l'on doit tenir compte du sens défavorable dans lequel ce mot est alors entendu. Quand l'amour-propre signifie exclusivement cet amour de soi, par lequel on place en soi-même sa fin dernière contrairement à la volonté divine, il est très justement condamné, comme toute désobéissance à la loi de Dieu. Même quand l'amour-propre, exclusivement égoïste, ne va point jusqu'à cette absolue insoumission aux préceptes divins, il est pour l'âme soucieuse de sa perfection et même de son salut, un très grave danger contre lequel elle doit constamment se prémunir. C'est de cette constante répression ou mortification de l'amour-propre exclusivement égoïste que parlent fréquemment les auteurs ascétiques et mystiques. S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. X, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 990 sq.; Richard de Saint-Victor, *De exterminatione mali et promotione boni*, tr. I, c. VI, XII sq., XIX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1077, 1080 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXVII, a. 4; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ*, part. I, tit. II, a. 6, Paris, 1874, t. I, p. 342 sq.; Schram, *Theologia mystica*, Paris, 1845, t. I, 179 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 134 sq., 181 sq.

4e conclusion. — L'amour de charité par lequel on aime Dieu pour lui-même n'est pas nécessairement la

charité parfaite, préférant effectivement Dieu à tout ce qui sépare de lui par le péché mortel. On peut se complaire dans les perfections divines et même désirer rompre entièrement avec tout obstacle à la charité et être ainsi uni à Dieu, sans que l'on réalise entièrement ces désirs. Le motif est réellement celui de la charité, mais l'efficacité en reste très imparfaite. Cet amour, en lui-même bon et légitime, n'a point les prérogatives de la charité parfaite. Ce n'est qu'une disposition plus ou moins éloignée à la charité vraiment efficace. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1895, t. II, p. 118 sq.

2° *Propriétés principales.* — Nous omettrons toutes les propriétés communes que fera suffisamment connaître l'étude de la grâce sanctifiante et des vertus infuses. Nous nous arrêterons aux seules propriétés spéciales.

1. *État d'amitié avec Dieu.* — *a*) Nous ne devons que rappeler ici la nature de l'état d'amitié résultant de la possession de la grâce sanctifiante. Puisque toute véritable amitié de bienveillance suppose un mutuel amour de bienveillance, fondé sur quelque chose de commun, la communauté du sang ou de la patrie, la communauté du genre de vie ou celle des qualités et des goûts, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 1, l'amitié entre Dieu et l'âme exige une certaine communauté de vie accompagnée d'un mutuel amour de bienveillance. Conditions essentielles toujours réalisées au moins à leur degré minimum par toute possession de la grâce sanctifiante, véritable participation initiale à la vie divine, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 4; Iª IIæ, q. CX, a. 1 sq.; q. CXIV, a. 1, 3, provenant de la bienveillance divine, Iª, q. XX, a. 2, et présupposant toujours comme disposition immédiate de l'âme, l'acte de charité envers Dieu. Prov., VIII, 17; Luc., VII, 27; Joa., IV, 21; I Joa., IV, 7, 16. — *b*) Cette divine amitié est plus immédiatement attribuée à la charité qu'à la grâce sanctifiante du moins chez les adultes, parce que la caractéristique de la charité est l'union affective avec l'objet aimé et que d'ailleurs la charité est la disposition la plus immédiatement prochaine à la réception de la grâce sanctifiante, en même temps que son fruit principal. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 1. — *c*) Toutes les lois essentielles de l'amitié de bienveillance sont suffisamment accomplies. — *a. Désintéressement mutuel.* Du côté de Dieu qui aime non pour sa propre utilité ni pour augmenter son bonheur ou sa perfection, mais pour accroître la perfection et le bonheur de l'âme juste. *Sum. theol.*, Iª, q. XX, a. 2, 4. Désintéressement du côté de l'homme qui aime la perfection divine pour elle-même, tout en jouissant du bonheur légitime qu'il éprouve dans l'amitié divine. — *b. Égalité au moins relative,* basée sur l'analogique communauté de vie, mais sans que soit supprimée la distance infinie qui sépare le créateur de sa créature. — *c. Stabilité* résultant normalement de la nature indestructible de ce bien spirituel, quoique la fragilité de son possesseur puisse y mettre en cette vie un obstacle irréductible par le péché mortel. IIª IIæ, q. XXIV, a. 12. — *d. Manifestation suffisante,* par des signes non équivoques de cette amitié divine, auxquels l'âme peut pratiquement se confier, Iª IIæ, q. CXII, a. 5, tout en observant les conseils d'humble défiance de soi et de constante vigilance donnés par saint Paul. I Cor., X, 12; Phil., II, 12. — *d*) Cette divine amitié est comme la grâce sanctifiante, comme la charité elle-même, susceptible de divers degrés de perfection. Parmi ces divers degrés, nous mentionnerons particulièrement l'union fruitive connue dans les seuls états mystiques, et caractérisée par une double propriété. La première propriété est du côté de Dieu, une plus complète communication des dons du Saint-Esprit, d'où résultent dans l'intelligence des lumières plus abondantes, plus pures et plus vives, dans la volonté un très grand amour de Dieu et du prochain, en même temps qu'une indicible jouissance produite par le sentiment tout spécial de l'intime présence de Dieu aimant l'âme et se communiquant à elle très particulièrement. La seconde propriété est du côté de l'âme l'intime certitude et l'ineffable jouissance de cette spéciale présence divine. Sᵗᵉ Thérèse, *Le château de l'âme, cinquième demeure,* c. I, *Œuvres complètes,* édit. Migne, t. I, p. 635 sq.; Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ,* q. IV, disp. I, a. 4 sq., Turin, 1891, t. II, p. 27 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ,* part. III, tr. I, disc. I, a. I, Paris, 1874, t. III, p. 9 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure,* l. III, c. I, 3ᵉ édit., Paris, 1899, t. I, p. 479 sq.; Poulain, *Des grâces d'oraison,* 3ᵉ édit., Paris, 1901, p. 54 sq. Déjà merveilleuse dans les états mystiques inférieurs, cette heureuse union fruitive atteint, en cette vie, sa plus grande perfection dans la parfaite union ou union transformante, appelée aussi mariage spirituel. Elle est principalement caractérisée par une très abondante communication de tout ce qui peut correspondre sur la terre aux trois dots spirituelles que l'âme possédera pleinement au ciel, *visio, delectatio* et *fruitio,* et par une certitude plus forte et plus permanente du travail intime de la grâce divine dans l'âme ainsi unie à Dieu. Sᵗᵉ Thérèse, *Le château de l'âme, septième demeure,* c. II, *Œuvres complètes,* édit. Migne, t. I, p. 707 sq.; Vallgornera, *op. cit.*, q. IV, disp. II, a. 6 sq., t. II, p. 177 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *op. cit.*, t. III, p. 36 sq.; Meynard, *op. cit.*, t. II, p. 364 sq.; Poulain, *op. cit.*, p. 271 sq.

3. *Unité spécifique.* — Malgré son double objet matériel, Dieu aimé pour lui-même et le prochain aimé pour Dieu, la vertu de charité est vraiment une. Elle n'a qu'un seul motif formel, l'infinie perfection divine aimée en elle-même ou dans le prochain. *Sic igitur dicendum quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius, et ratione ejus diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum, unde quodammodo diligit Deum in omnibus proximis, sic enim proximus caritate diligitur quia in eo est Deus vel ut in eo sit Deus.* S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate,* a. 4; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 5, ad 1ᵘᵐ. C'est d'autre part un principe assuré que les vertus, comme toutes les habitudes, se distinguent d'après leurs objets formels même dans l'ordre surnaturel. La charité surnaturelle envers Dieu et envers le prochain est donc spécifiquement une. IIª IIæ, q. XXIII, a. 5; *Quæst. disp., De caritate,* a. 4.

4. *Identité spécifique avec la charité béatifique.* — Nous devons d'abord constater d'évidentes divergences dans le mode de production de l'une et de l'autre. Celle-ci est déterminée par la connaissance surnaturelle que donne la foi, celle-là provient de la claire vision de l'essence divine immédiatement perçue avec l'aide de la lumière de gloire. L'une est accompagnée d'espérance et ne jouit point de la présence de l'objet auquel elle n'est unie qu'affectivement, tandis que l'autre jouit pleinement de la possession du bien infini sans crainte de le perdre jamais. Ici, détermination libre de la volonté dirigée par la foi, et incessante possibilité de perdre cet inestimable don; là, nécessité pour la volonté d'aimer le souverain bien parfaitement connu dans son intime essence et absolue sécurité de ne le jamais perdre. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXVII, a. 6; *Quæst. disp., De caritate,* a. 12, ad 20ᵘᵐ. Mais ces divergences, malgré toute leur importance, ne sont qu'accidentelles à l'acte même de la charité. Ce qui le constitue vraiment, c'est l'union affective avec Dieu, terme immédiat des complaisances et de la bienveillance de la volonté qui y porte ses aspirations et ses désirs et y place sa principale jouissance. Or, que le mode de connaissance soit la foi ou la vision béatifique, que la possession de l'objet soit en espérance et en affection ou par l'effective et parfaite présence, qu'il y ait pleine immobilité dans cette ineffable jouissance ou continuelle pos-

sibilité de la perdre, toute la véritable essence de la charité persévère intégralement, l'union affective avec Dieu toujours terme immédiat des complaisances, de la bienveillance et des intimes jouissances de la volonté. Car de quelque connaissance qu'il provienne, c'est toujours le propre de l'amour de se porter directement vers l'objet aimé. Ainsi même en cette vie, et malgré les obscurités de la foi, Dieu est le terme immédiat de la charité qui s'unit à lui et qui de lui se reporte sur les objets qu'elle aime à cause de lui. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVII, a. 4. Puisque l'essence intégrale de la charité est dans la charité de cette vie, non moins que dans celle de l'éternelle patrie, il reste donc vrai qu'il n'y a du côté de notre charité qu'une imperfection simplement accidentelle. Or, raisonne justement saint Thomas, *quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ejus, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem; caritas autem est amor de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi; unde caritas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXVII, a. 6.

5. *Ordre de dignité parmi les autres vertus.* — *a)* Parmi les vertus théologales qui ont elles-mêmes préséance sur toutes les autres vertus, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXVI, a. 3, le premier rang appartient de droit à celle qui unit plus immédiatement à Dieu lui-même considéré dans sa perfection intime. Ce qui est en cette vie l'exclusif privilège de la charité. Tandis que la foi perçoit Dieu non point dans sa propre vie, mais seulement dans les manifestations qu'il daigne nous en faire, tandis que l'espérance recherche surtout son propre bonheur par la possession de Dieu son bien suprême, la charité considère Dieu comme le bien en lui-même infini et s'unit ainsi à lui. D'où saint Thomas conclut avec raison qu'en cette vie du moins, l'amour que nous avons pour Dieu est incomparablement plus noble que la connaissance que nous en avons Car notre charité l'a pour terme immédiat, tandis que notre connaissance en cette vie ne perçoit que des manifestations naturelles ou surnaturelles de ses divins attributs. Iª IIæ, q. LXVI, a. 6; IIª IIæ, q. XXIII, a. 6.

b) A cette objection que la bienfaisance ou la miséricorde envers tous les nécessiteux l'emporte, au point de vue social, sur la charité envers Dieu, l'on peut répondre avec saint Thomas : *Misericordia non est maxima nisi ille qui habet sit maximus qui nullum supra se habeat sed omnes sub se; ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris, et ideo quantum ad hominem qui habet Deum superiorem, caritas per quam Deo unitur est potior quam misericordia per quam defectus proximorum supplet; sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus : nam supplere defectum alterius in quantum ejusmodi est superioris et melioris. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXX, a. 4. D'ailleurs la charité envers Dieu n'est-elle point habituellement le meilleur principe et le plus efficace soutien de la bienfaisante miséricorde à l'égard du prochain? et la charité surnaturelle envers le prochain n'est-elle point une seule et même vertu avec la charité envers Dieu?

3° *Genèse, augmentation, perte ou diminution de la vertu de charité.* — 1. *Genèse.* — *a)* Si quelques théologiens ont admis, tout en l'expliquant d'une manière assez divergente, que les vertus de foi et d'espérance peuvent, du moins à l'état imparfait et incomplet, exister parfois avant la possession de la grâce sanctifiante, Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. XXVIII; Schiffini, *Tractatus de virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 36 sq., contrairement à la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 4; cf. q. LXII, a. 4; IIIª, q. LXXXV, a. 6, il n'est personne qui ait jamais affirmé l'existence séparée de la vertu de charité antérieurement à la justification. Outre cet argument général qu'il est de la nature de la vertu surnaturelle d'accompagner la grâce sanctifiante comme les puissances ou propriétés accompagnent l'essence, une raison toute spéciale exige que la vertu de charité soit une résultante de la grâce sanctifiante. La vertu de charité suppose l'amitié avec Dieu, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 1, et cette amitié n'existe que par la grâce sanctifiante. Iª IIæ, q. CX, a. 1, 2. — *b)* La genèse de la grâce sanctifiante et de la vertu de charité chez les adultes peut être bien différente, suivant que l'acte de charité parfaite existe ou non comme disposition immédiatement préparatoire et que la grâce est produite par la réception d'un sacrement ou en dehors de cette réception. — *a.* Dans le cas de préexistence de l'acte de charité, la grâce sanctifiante et la vertu de charité, produites en dehors du sacrement par l'action immédiate de Dieu, ont une intensité proportionnée à celle de cette même charité actuelle. — *b.* Dans la production sacramentelle, à l'intensité répondant à la disposition de charité se joint toute l'intensité de la production sacramentelle, toujours proportionnée aux dispositions actuellement existantes, dans une mesure que nous ne pouvons très exactement déterminer. — *c.* Enfin, dans l'hypothèse de production sacramentelle avec la simple attrition efficace comme disposition préalable, il n'y a que l'intensité de grâce et de vertu de charité provenant de la causalité sacramentelle, intensité toujours proportionnée aux dispositions actuelles, dans une mesure qui ne nous est point exactement connue. Il est d'ailleurs évident que la vertu de charité ainsi produite dans l'âme n'y détruit point les répugnances ou les obstacles à la charité actuelle, bien que cette infusion de la vertu soit accompagnée de secours divins qui aident à produire parfaitement l'acte de charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXV, a. 3, ad 2um; *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14-16um; *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, ad 2um.

2. *Augmentation.* — *a) Possibilité indéfinie de cette augmentation pendant toute la durée de la vie d'épreuve.* — L'augmentation de la vertu de charité allant de pair avec celle de la grâce sanctifiante dont elle procède, la question se résout pratiquement en celle de la perfectibilité indéfinie de la grâce sanctifiante. — *a.* C'est une doctrine théologiquement certaine que toute grâce sanctifiante est indéfiniment perfectible pendant toute la durée de la vie d'épreuve. Conclusion nécessairement déduite de la nature même de la grâce sanctifiante, participation toujours finie à la vie divine, par conséquent toujours susceptible de recevoir une plus parfaite communication divine. Conclusion applicable même à la grâce possédée par la sainte humanité de Jésus-Christ, bien que de fait cette grâce atteignit toute la plénitude de perfection qui convenait à l'Homme-Dieu, rédempteur de toute l'humanité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 12, ad 2um; a. 9, ad 3um; q. X, a. 4, ad 3um; *Quæst. disp., De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 3um; *De potentia*, q. I, a. 2, ad 4um. D'ailleurs l'erreur des béghards affirmant la possibilité d'un état où l'âme en cette vie ne soit plus apte à augmenter en grâce, a été condamnée par le concile de Vienne. Voir BÉGHARDS, col. 532. — *b.* Cette conclusion s'applique spécialement à la vertu de charité. Union affective avec Dieu, produite par une faculté finie et avec une intensité nécessairement limitée, toute charité créée reste toujours incapable d'atteindre un maximum intensif absolu au delà duquel toute perfection ultérieure soit désormais impossible. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 4, 7.

b) Le fait de cette augmentation. — C'est l'enseignement formel du concile de Trente, sess. VI, c. x : *Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia cum orat : Da nobis Domine fidei spei et caritatis augmentum.* Enseignement basé sur ces deux assertions du même concile, sess. VI, c. VII, que la grâce sanctifiante nous est communiquée *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* et que cette même grâce sanctifiante est accompagnée des vertus de foi, d'espérance et de charité, *unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem spem et caritatem.* Nous n'avons point à exposer ici les bases scripturaires et patristiques sur lesquelles s'appuient ces deux assertions.

c) Causes et conditions de cette augmentation. — *a.* La cause efficiente principale de l'augmentation comme de la production de la vertu de charité est Dieu lui-même. Car, à la différence des habitudes acquises, les vertus surnaturelles ne peuvent avoir que Dieu lui-même comme cause principale. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXII, a. 1; q. LXIII, a. 3. Cette conclusion théologique, vraie pour toutes les vertus infuses, s'applique spécialement à la vertu de charité. IIª IIæ, q. XXIV, a. 2. Quant au mode d'opération divine, observons qu'en dehors de l'action sacramentelle, la causalité divine s'exerce toujours immédiatement dans l'âme, à condition d'y rencontrer les dispositions nécessaires. Dans l'hypothèse de production sacramentelle, cette même causalité divine agit par l'intermédiaire du sacrement qui, sous la nouvelle loi, est une vraie cause instrumentale de la grâce sanctifiante et de toutes les vertus infuses concomitantes. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXI, a. 1, 4; Iª IIæ, q. CXII, a. 1, ad 2um; *Quæst. disp., De veritate*, q. XXVII, a. 4, ad 2um.

b. De quelque manière que s'exerce la causalité divine, elle exige, dans l'économie actuelle du plan divin, une libre coopération dont le but est de réaliser les dispositions préparatoires à la réception ou à l'augmentation de la grâce sanctifiante ou de la vertu de charité. Le concile de Trente, sess. VI, c. VI, VII, l'enseigne formellement pour la préparation à la justification. Cette conclusion doit aussi être admise pour ce qui concerne les dispositions immédiates à l'augmentation de la grâce sanctifiante, conséquemment à celle des vertus infuses, particulièrement de la charité. Car le raisonnement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIII, a. 3, *unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ, homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii*, s'applique à l'augmentation de la grâce sanctifiante aussi bien qu'à sa première réception, puisque, dans l'un et l'autre cas, Dieu est la cause efficiente principale.

c. Quant aux dispositions préalablement requises dans l'hypothèse de l'augmentation *extrasacramentelle* de la vertu de charité, nous examinerons les deux questions suivantes : *1re question. L'acte de charité parfaite est-il toujours, en dehors de la question de mérite, une condition ou disposition nécessaire pour cette augmentation?* — D'après l'enseignement commun des théologiens, l'acte de charité étant de fait généralement indispensable pour la première réception extrasacramentelle de la grâce sanctifiante, la même conclusion vaut également pour l'augmentation extrasacramentelle, l'augmentation n'étant réellement qu'une production nouvelle provenant de la causalité divine avec une nouvelle intensité particulière, qui s'ajoute à l'ancienne. Cette loi de l'augmentation extrasacramentelle de la grâce sanctifiante et des vertus concomitantes provient-elle uniquement de la volonté positive de Dieu, ou est-elle immédiatement basée sur la nature des dispositions préparatoires à la réception et à l'augmentation extrasacramentelle de la grâce sanctifiante et des vertus infuses? La réponse à cette question dépend de l'opinion que l'on adopte relativement à la nature des dispositions à la justification. Si l'on admet avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXII, a. 2, que la grâce sanctifiante, comme toute forme naturelle, doit être reçue dans un sujet dûment préparé par des dispositions préalables exigeant un complément ou terme normal, on devra conclure que ces dispositions, d'après leur nature même, doivent être suivies de cette grâce qui est comme leur aboutissement normal, qu'il s'agisse de sa première réception ou de son augmentation.

2e question. Est-il strictement requis que cet acte de charité soit d'une intensité supérieure à celle de la grâce sanctifiante déjà possédée? — Question très débattue sur laquelle les théologiens se partagent en deux groupes, suivant qu'ils admettent ou non, la nécessité d'un parallélisme entre l'augmentation des vertus naturellement acquises et celle des vertus surnaturelles ou infuses.

1er groupe d'opinions, unies dans la commune affirmation de ce parallélisme, mais divergentes dans les déductions qu'elles en tirent. — α. Le principe général est ainsi formulé par saint Thomas : *Augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium licet origo ejus differat ab origine illarum. In I Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 6, ad 2um. Conclusion évidemment déduite de la nécessaire harmonie entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel, basée elle-même sur l'infinie sagesse divine incapable de se contredire dans le gouvernement de ces deux ordres dont elle est également le premier auteur et la souveraine providence. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 4. Conformément à cette nécessaire harmonie entre les deux ordres, l'homme doit, dans l'un comme dans l'autre, se diriger lui-même vers sa fin. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. I, a. 2, avec l'assistance divine qui lui est particulièrement nécessaire. Iª IIæ, q. CIX, a. 5; *Contra gent.*, l. III, c. CXLVII. D'après cette même harmonie, l'homme ne peut dans l'ordre surnaturel agir d'une manière conforme à sa nature, s'il n'y possède un principe permanent de vie et des puissances ou facultés connaturelles; principe de vie qui est la grâce sanctifiante, facultés qui ne sont autres que les vertus infuses. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 2-4; *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 10. Conformément à la loi d'harmonie qui règne entre les deux ordres, ces vertus infuses doivent garder avec les vertus simplement naturelles, un parallélisme assez étroit, autant que le permet la divine constitution de l'ordre surnaturel. Cette divine constitution ne s'oppose au parallélisme que sur un point caractéristique qui découle du mode de production des vertus surnaturelles. Provenant immédiatement non des efforts de notre propre activité, mais de l'action divine elle-même, elles ne supposent point en nous cette ferme habitude qui résulte de la répétition de nos actes et qui nous porte à accomplir tel acte promptement, constamment et avec joie. S. Thomas, *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 1, ad 13um; a. 9, ad 13um. Elles donnent seulement la puissance surnaturelle d'agir, puissance accompagnée cependant de quelque inclination vers l'objet et de l'assurance que le secours divin ne fera point défaut. S. Thomas, *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14-16um; *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, ad 2um. Pourvu que cette différence caractéristique soit strictement maintenue, rien ne s'oppose à ce que pour tout le reste le parallélisme règne entre le mode d'augmentation des vertus naturelles et celui de la charité. S. Thomas, *loc. cit.* — β. A ce principe théologique s'ajoute une loi psychologique. Une habitude n'augmente en intensité que quand les actes produits sont d'une intensité supérieure

à celle de l'habitude déjà possédée. Les actes d'une intensité simplement égale ne peuvent que disposer d'une manière plus ou moins immédiate à l'augmentation de l'habitude, tandis que les actes d'une intensité inférieure prédisposent plutôt à sa diminution. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LII, a. 3; IIª IIæ, q. XXIV, a. 6. — γ. De ces deux prémisses l'on conclut que l'augmentation de la vertu de charité n'a lieu que dans l'hypothèse où les actes de charité sont d'une intensité supérieure à celle de la charité déjà possédée. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 6. — δ. Une question reste cependant indécise. L'intensité de l'augmentation est-elle proportionnée à toute l'intensité de l'acte plus fervent de charité ou seulement à son *excédent* sur l'intensité de la vertu de charité ? Si l'on admet psychologiquement que l'augmentation de la vertu requiert une disposition physique nouvelle, l'on conclura que, dans le cas présent, la vertu de charité n'est augmentée que proportionnellement à l'excédent indiqué. Car seul il cause actuellement une disposition physique nouvelle. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*, disp. V, n. 26. — ε. Unanime jusqu'ici, cette école se divise sur un point secondaire. Si les actes plus fervents de charité disposent seuls à l'augmentation immédiate de la vertu de charité, comment reste-t-il vrai que tout acte de charité, de quelque intensité qu'il soit, est strictement méritoire, suivant l'enseignement commun des théologiens et l'affirmation formelle du concile de Trente, sess. VI, c. XVI? — ζ. Bannez, *In IIam IIæ*, q. XXIV, a. 6, Venise, 1602, col. 801 sq., et plusieurs autres théologiens ne voient plus d'autre ressource que celle de limiter le mérite des *actus remissi*, c'est-à-dire des actes de charité qui n'ont pas une intensité *supérieure*. Dès lors ces actes ne peuvent réellement mériter la récompense essentielle qui est la vision béatifique ou ils ne la méritent que conjointement avec les actes plus fervents et sans dépasser leur mérite global. Aux *actus remissi* correspond en propre la seule augmentation de la joie accidentelle, adjointe à la délectation béatifique ou l'augmentation de l'auréole déjà méritée. Système logiquement inconciliable avec la doctrine théologique certaine sur la capacité de strict mérite surnaturel appartenant à tous ces actes. — η. Le meilleur essai de conciliation tenté par les théologiens de cette école se ramène aux points suivants : Le droit moral à l'augmentation de la vertu de charité est immédiatement acquis par les *actus remissi* conformément à l'affirmation du concile de Trente. Sess. VI, c. XVI. Mais l'augmentation physique n'est produite qu'au moment où l'âme y est immédiatement disposée par un acte plus fervent. Quant au moment où s'accomplit cette augmentation, ce ne peut jamais être une époque de la vie terrestre, car pendant toute sa durée, l'entière capacité d'augmentation physique sera toujours épuisée par les actes les plus fervents. Il ne peut donc rester que le temps du séjour de l'âme en purgatoire, ou le premier moment de la possession du bonheur céleste. Que l'âme, dès le premier moment de son séjour en purgatoire, soit unie à Dieu par un fervent acte de charité auquel rien ne saurait désormais s'opposer, c'est une vérité communément admise par les théologiens. C'est également par cet acte que l'on obtient l'immédiate et entière rémission de toute la coulpe des péchés véniels encore existants au moment de la mort. S. Thomas, *Quæst. disp., De malo*, q. VII, a. 11. Dès lors que cet acte de charité surpasse en intensité l'augmentation encore irréalisée, rien ne s'oppose à ce qu'il en détermine l'accomplissement. L'opposition ne peut provenir de l'impuissance de mériter en purgatoire, puisqu'il ne s'agit point de nouveau mérite, mais seulement d'une condition nécessaire pour la pleine réalisation d'un mérite précédemment acquis. L'opposition ne peut non plus provenir de la nécessité de maintenir une parfaite équation entre les actes fervents et l'augmentation physique, puisque les actes de charité en purgatoire n'ont plus aucune capacité méritoire. Salmanticenses, *Cursus theologicus, De caritate*, disp. V, n. 207 sq. Si l'âme ne traversait point l'épreuve du purgatoire, l'acte de charité béatifique au premier moment de la bienheureuse vision pourrait déterminer la possession immédiate de toute l'augmentation jusque-là irréalisée. Car la charité béatifique, bien qu'elle résulte de la vision béatifique, la précède comme disposition immédiate et a ainsi sur elle priorité de nature. Cette partielle priorité de nature suffit pour que cet acte de charité puisse au premier instant déterminer la pleine possession de tout l'arriéré d'augmentation physique. Salmanticenses, *loc. cit.* Observons cependant que quelques théologiens de cette école, comme Gotti, *Theologia dogmatico-scholastica*, Venise, 1750, t. II, p. 523, n'admettent point que l'augmentation physique ne s'accomplit qu'en purgatoire ou au ciel. Ils estiment que Dieu, par un effet spécial de sa miséricorde, ne manquera point aux derniers moments de l'existence, de disposer l'âme à cette augmentation par un acte plus fervent et qu'à son défaut la récompense sera cependant proportionnée au mérite global.

Mentionnons aussi deux explications ajoutées par les théologiens de Salamanque, *loc. cit.*, disp. V, n. 25, 29, 42 sq., que les *actus remissi* sont toujours une préparation physique éloignée à l'effective augmentation de la charité, et même que dans certains cas où l'*actus remissus* acquiert par sa continuité, par sa multiplication ou par quelque autre circonstance une valeur toute spéciale, il peut causer l'immédiate augmentation physique.

2e *groupe d'opinions*, unies dans la commune négation des principes philosophiques et théologiques de l'opinion précédente, mais assez divergentes, dans leurs explications positives. Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III ; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 3e édit., Rome, 1884, p. 89 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 29. — α. Plutôt préoccupés d'écarter le système précédent que d'en élaborer un, surtout au point de vue philosophique, ces théologiens s'efforcent de prouver que rien ne démontre la stricte nécessité d'imposer à l'augmentation des vertus surnaturelles les lois psychologiques de l'augmentation des vertus naturelles acquises, lois sur lesquelles ils ont d'ailleurs des idées très divergentes. En même temps, ils soutiennent que la doctrine du concile de Trente sur le mérite exige la réelle collation de ces mérites, c'est-à-dire l'augmentation physique de la grâce, dès que les conditions exigées pour le mérite ont été réalisées. — β. L'argument négatif s'appuie principalement sur des opinions philosophiques divergentes relativement à l'augmentation des habitudes et sur un tout autre concept du rôle des dispositions préparatoires à la réception de la grâce sanctifiante, dispositions auxquelles on n'attribue qu'une simple relation de haute convenance avec la grâce sanctifiante. Nous n'avons point à montrer ici le côté faible de ces arguments. — γ. Quant à la preuve positive que l'on voudrait déduire du concile de Trente, elle reste sans valeur réelle. Car il n'est point douteux que le concile de Trente, surtout préoccupé de défendre le dogme catholique contre les funestes théories protestantes, n'a eu aucune intention de se prononcer sur une controverse purement théologique et d'ailleurs assez secondaire. Les paroles mêmes du concile, sess. VI, c. XVI, n'affirment que l'acquisition du droit moral, dès que toutes les conditions du mérite ont été réalisées. Car il y est surtout question du mérite de la vie éternelle, certainement acquis moyennant la condition finale *si tamen in gratia decesserit*, mérite qui ne peut s'entendre que du droit moral à la récompense éternelle et qui reste en dehors de toute controverse.

Conclusion. — Au point de vue *théologique*, la première opinion, si l'on en écarte le système de Bannez,

nous paraît mieux fondée, parce qu'elle maintient dans toute son intégrité le principe du parallélisme entre les deux ordres naturel et surnaturel, en tout ce que n'excepte point nécessairement la divine constitution de l'ordre surnaturel. Au point de vue *philosophique*, nous préférons aussi l'enseignement de la première opinion. Il a d'ailleurs tout l'avantage d'un système puissamment coordonné, auquel il est difficile de porter atteinte sans s'exposer à de graves inconvénients dans beaucoup de questions connexes.

d) Dans l'hypothèse de l'augmentation *sacramentelle* de la vertu de charité. — *a*. Quand le sujet apporte à la réception du sacrement la parfaite disposition de l'acte de charité, il reçoit, outre l'augmentation extra-sacramentelle toujours équivalente à l'intensité de l'acte de charité, une augmentation sacramentelle non pas nécessairement équivalente, mais toujours proportionnée aux dispositions actuelles. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*, disp. V, n. 27; Billuart, *De caritate*, diss. II, a. 3, obj. 2a. — *b*. Si le sujet n'apporte à la réception du sacrement que des dispositions imparfaites, bien que suffisantes, l'augmentation sacramentelle n'étant empêchée par aucun obstacle complet, vient s'ajouter à la grâce déjà possédée. Mais cette augmentation est nécessairement restreinte, dans une mesure qu'il est impossible de déterminer avec quelque certitude. Salmanticenses, *loc. cit.*, tr. XXII, *De sacramentis in communi*, disp. IV, n. 129. Quant à la nature intime de l'augmentation de la grâce sanctifiante, elle est diversement expliquée suivant les opinions philosophiques et l'enseignement théologique sur l'accroissement des habitudes et celui des vertus infuses. Voir VERTU.

3. *Perte ou diminution de la vertu de la charité.* — *a*) *Perte directe de la vertu de charité.* — Comme toutes les vertus infuses, et pour une raison encore plus spéciale, la charité se perd toujours par le péché mortel nécessairement inconciliable avec cet état d'amitié divine qu'est la charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 12. — *b*) *Diminution de la vertu de charité.* — La vertu de charité ayant pour cause efficiente principale non l'activité naturelle de la volonté, mais l'action même de Dieu, ne peut subir en soi de diminution directe que par l'action divine elle-même. Cette action divine, toujours réglée par l'infinie justice, ne pourrait ainsi diminuer la vertu de charité qu'en juste punition d'une faute de soi inconciliable avec la charité ou méritant rigoureusement sa perte totale. Ce qui n'a lieu que pour le péché mortel. La faute vénielle, de soi conciliable avec l'état de grâce et avec la parfaite charité, ne mérite comme châtiment proportionné, ni la privation de la charité, juste peine du péché mortel, ni même la diminution de la charité, puisque le péché véniel ne lui est aucunement opposé. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 10; *Quæst. disp., De malo*, q. VII, a. 2. Toutefois le péché véniel ou la simple cessation de tout acte positif de charité peut plus ou moins prochainement disposer l'âme juste à la perte de la grâce sanctifiante et de la vertu de charité. Par ces négligences répétées, les coupables inclinations de la volonté augmentent progressivement et en même temps se fortifient les répugnances à la pratique strictement obligatoire de la vertu. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 3; *Quæst. disp., De malo*, q. VII, a. 3. Notons cependant avec saint Thomas, *Quæst. disp., De malo*, q. VII, a. 3, que le péché mortel peut n'être point précédé de cette prédisposition résultant de fautes vénielles, tel fut le péché qui perdit Adam et sa postérité, et que même avec cette prédisposition l'on peut, par la charité toujours subsistante, se défendre encore victorieusement contre la faute mortelle.

III. ACTE DE CHARITÉ PARFAITE ENVERS DIEU. — Bien que l'amour de charité ne soit pas nécessairement la charité parfaite, celle-ci doit seule nous occuper ici, à cause des prérogatives spéciales qui lui sont attachées.

I. DÉFINITION. — C'est l'acte par lequel on aime Dieu principalement pour lui-même de manière à exclure toute affection au péché mortel ou toute volonté de le commettre. Il y a donc simultanément perfection du motif et perfection de l'efficacité. Double perfection susceptible de divers degrés dont il importe de déterminer le degré minimum strictement suffisant pour l'appellation théologique de charité parfaite. — 1° Il n'est point requis que tout motif autre que l'infinie perfection divine soit positivement exclu. Il suffit que cette infinie perfection soit le motif finalement prédominant auquel peuvent encore s'adjoindre, d'une manière subordonnée, des motifs secondaires comme l'espérance, la reconnaissance ou la crainte salutaire. Il n'importe même point que l'on n'arrive que progressivement à ce motif finalement prédominant, en s'y disposant, sous l'action de la grâce, par des actes moins parfaits, comme l'espérance ou la reconnaissance provenant des dons reçus ou espérés de Dieu. — 2° Il n'est point requis, il n'est même point possible que l'on écarte tout amour de soi. Il suffit que cet amour n'ait pas d'autre fin dernière que Dieu lui-même, dont on veut observer tous les commandements et dont on espère jouir pendant toute l'éternité. Se souhaiter et se vouloir la possession du bien infini que l'on aime pour lui-même et par-dessus tout n'est en réalité qu'un acte de charité. Si l'amour de soi ne va point jusqu'à cette perfection, il ne s'oppose cependant point à la charité parfaite, dès lors que Dieu est toujours voulu comme fin dernière et qu'il est aimé principalement à cause de son infinie perfection. — 3° Il suffit que l'acte de charité parfaite écarte efficacement et en vertu du motif de la charité toute affection au péché mortel ou toute volonté de le commettre. Car c'est le seul obstacle qui soit en opposition formelle avec l'amitié de Dieu que suppose la charité efficace. Ni le péché véniel que le repentir n'a pas encore effacé, ni l'habitude du péché véniel, ni même l'affection à l'habitude du péché véniel ne sont par eux-mêmes un obstacle à la permanence du strict minimum de charité parfaite. Car le péché véniel ne contredit point la fin dernière à laquelle on reste encore uni et que l'on peut ainsi aimer à cause de son infinie perfection. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 10, 12; q. XLIV, a. 4, ad 2um; q. CLXXXIV, a. 2; *Quæst. disp., De caritate*, a. 10, ad 1um. Cependant il n'est point douteux que l'habitude du péché véniel, surtout quand il est pleinement délibéré et consenti, fortifie les inclinations dangereuses et augmente le risque de perdre la charité par le péché mortel, bien que l'on garde toujours la puissance de résister au mal. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 3; *Quæst. disp., De malo*, q. VII, a. 3. — 4° L'acte de charité parfaite, dès lors qu'il remplit les conditions que nous venons de rappeler, n'exige aucun degré déterminé d'intensité. Une telle nécessité, si elle existait, devrait résulter de l'économie providentielle dans l'ordre surnaturel ou d'une loi divine toute spéciale. Or le plan actuel de la providence dans l'ordre surnaturel n'exige des adultes que la disposition strictement correspondante à l'état de grâce, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, assez puissant pour qu'on ne préfère à Dieu aucun objet créé. *Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur et ut nullum creatum ei præferatur in amore.* S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate*, a. 10, ad 4um; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 8. Quant à une loi divine spéciale exigeant tel degré intensif, rien n'en démontre l'existence.

II. DEGRÉS DE LA CHARITÉ PARFAITE EN CETTE VIE. — 1° Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 9, s'appuyant sur saint Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. V, c. III, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 2014 : *cum*

fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur, énumère trois degrés de charité parfaite. — *a*) La charité commune écartant simplement ce qui est contraire à la divine dilection, *ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium et hæc perfectio est communis omnibus caritatem habentibus. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 8; q. CLXXXIV, a. 3, ad 3um. Cette charité est encore appelée *caritas incipientium*, parce que son effort principal est de s'éloigner du péché grave et de résister aux inclinations qui y entraînent. IIª IIæ, q. XXIV, a. 9. — *b*) La charité des *proficientes* qui s'efforcent de réaliser ce qui est agréable à Dieu, sans cependant éviter tout ce qui lui déplaît ou sans tourner constamment vers lui toute l'énergie de leurs affections. — *c*) La charité des *perfecti* qui s'efforcent de garder en tout une union intime avec Dieu en évitant tout ce qui lui déplaît et en accomplissant tout ce qui lui est plus agréable. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 8, 9; q. CLXXXIII, a. 4; q. CLXXXIV, a. 3.

2° Le degré de perfection intensive de la charité ne va pas nécessairement de pair avec la perfection de la connaissance. Ces deux perfections sont d'ordre différent. Tandis que la perfection de l'amour consiste dans l'union affective avec le bien présent ou espéré, la perfection de la connaissance est une parfaite équation entre la vérité objective et la perception. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVII, a. 2, ad 2um; IIª IIæ, q. XXVI, a. 7; *Quæst. disp., De caritate*, a. 4, ad 4um. Ces deux perfections n'ayant aucune connexion nécessaire, peuvent n'être point proportionnées. Ainsi dans la divine ténèbre où Dieu est connu par la foi surtout sous son attribut d'incompréhensibilité et d'une manière indistincte, la connaissance est très imparfaite relativement aux attributs qui restent presque tous invisibles. L'amour envers Dieu est cependant très intense.

Mais si la charité peut en perfection surpasser la connaissance, elle ne peut jamais se produire sans quelque connaissance. Les expressions apparemment divergentes de certains auteurs mystiques signifient seulement que la contemplation mystique peut n'être accompagnée d'aucun acte discursif ou d'aucun raisonnement. Thomas de Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ*, n. 1127 sq., 1134 sq., Turin, 1891, t. II, p. 205 sq., 209 sq.; Bossuet, *Mystici in tuto*, part. I, a. 1, c. I, n. 1 sq., Paris, 1836, t. X, p. 401 sq.; Massoulié, *Traité de la véritable oraison d'après les principes de saint Thomas*, Paris, 1901, t. I, p. 55 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, Paris, 1899, t. II, p. 27 sq.; Poulain, *Des grâces d'oraison*, 3e édit., Paris, 1901, p. 112 sq. Il est d'ailleurs très vrai qu'une intense charité envers Dieu, par les intimes jouissances qu'elle procure, augmente la connaissance expérimentale du divin et dispose en même temps l'âme à recevoir de nouvelles lumières. Nous ne nous arrêterons point à réfuter ce préjugé que la science est par elle-même un obstacle à la vraie dévotion. Elle n'est un obstacle que si elle se confie entièrement en elle-même. Quand elle reste parfaitement soumise à Dieu, elle aide plutôt la dévotion. *Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat; et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt : et in simplicibus et mulieribus devotio abundat elationem comprimendo; si tamen scientiam et quancumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXII, a. 3, ad 3um.

3° La pratique de la parfaite charité n'est point nécessairement liée à l'observance des conseils évangéliques. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIV, a. 4. Celle-ci cependant aide habituellement à mieux réaliser la charité et à la maintenir plus efficacement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX; *Opusculum*, XVII, c. VI. — 4° A plus forte raison la charité peut-elle être très parfaite en dehors des états mystiques. C'est cependant un fait bien attesté que les âmes qui profitent sagement de ces divines faveurs en retirent le plus souvent un considérable accroissement de charité. — 5° Si parfaite que soit la charité possédée en cette vie, elle ne peut jamais être un continuel état d'union avec Dieu. Ce privilège n'appartient qu'à la vie bienheureuse. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 8; *Quæst. disp., De caritate*, a. 10. — 6° La perfection de la charité, si intense qu'elle puisse être, ne comporte jamais, ne peut même jamais comporter un amour divin absolument désintéressé, entièrement exempt de tout amour de soi, si légitime qu'il fût. Nous l'avons prouvé précédemment en exposant la nature du motif de la charité.

III. GENÈSE DE L'ACTE DE CHARITÉ PARFAITE. — 1° C'est une vérité de foi qu'aucun acte de charité surnaturelle ne peut être produit sans le secours d'une grâce absolument surnaturelle. *II conc. Arausicanum*, can. 25, Denzinger, *Enchiridion*, n. 168. — 2° Cette grâce absolument nécessaire est-elle toujours une grâce simplement actuelle, même pour l'acte de charité parfaite immédiatement antérieur à la justification? est-elle, dans ce dernier cas, la grâce sanctifiante à la fois principe de vie surnaturelle dans l'âme justifiée et cause dispositive à la justification? Question librement discutée par les théologiens et dépendante de cette controverse plus générale : les dispositions immédiates à la grâce sanctifiante proviennent-elles d'une grâce actuelle simplement surnaturelle ou de la grâce sanctifiante simultanément forme accidentelle et cause dispositive à la réception de cette même forme? Voir GRÂCE. — 3° L'acte de charité parfaite peut être immédiatement produit sans avoir été précédé de dispositions préparatoires plus ou moins éloignées. Témoin de subites conversions miraculeuses dûment constatées. C'est d'ailleurs ce qui résulte du fait communément admis de la sanctification des anges et de la sanctification d'Adam au premier moment de leur existence. Il est cependant dans l'ordre habituel que l'acte de charité parfaite soit précédé de l'amour imparfait immédiatement antérieur à l'acte d'espérance. D'où résulte dans l'ordre surnaturel l'importance de ces dispositions préparatoires. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVII, a. 8.

IV. EFFETS DE L'ACTE DE CHARITÉ PARFAITE EN DEHORS DE L'ACTION SACRAMENTELLE. — 1° *Justification extrasacramentelle immédiatement produite dans l'âme.* — 1. *Fait de l'infaillible connexion entre l'acte de charité parfaite et la justification.* — *a*) *Principe général.* — C'est une vérité certaine que la grâce sanctifiante est toujours infailliblement produite dans l'âme, toutes les fois que l'âme apporte comme disposition un acte de charité parfaite renfermant la volonté d'accomplir tout ce qui est exigé par Dieu pour la justification. — *a*. C'est une déduction certaine de tous ces textes de l'Écriture qui identifient pratiquement la charité actuelle avec l'intégral pardon immédiatement accordé par Dieu au pécheur. Prov., VIII, 17; X, 12; Joa., XIV, 21, 23; Luc., VII, 47; I Pet., IV, 8; I Joa., III, 14 sq.; IV, 7, ou qui identifient la parfaite contrition ou conversion avec l'entière rémission des péchés. Ezech., XVIII, 21 sq.; XXXIII, 11 sq.; Zach., I, 3. Cette charité telle qu'elle est décrite, ne peut être qu'un amour d'amitié envers Dieu et cette entière conversion ne peut être réalisée qu'à la même condition. Cet amour d'amitié auquel la rémission des péchés ou la justification est infailliblement attribuée n'étant autre que la charité parfaite, c'est donc elle qui assure toujours la possession de la grâce sanctifiante. C'est ce qui résulte de l'identification absolument affirmée entre l'une et l'autre,

sans réserve ni restriction. — *b.* Toute la tradition attribue le même effet à la parfaite pénitence, conversion ou charité, ce qui en réalité se ramène à la charité d'où seulement procède l'entière conversion ou pénitence. Nous indiquerons seulement les principaux passages des Pères avec les textes de l'Écriture sur lesquels ils appuient leur enseignement. Tertullien, *De pænitentia*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1233 sq., cite Ezech., XVIII, 21, 23; XXXIII, 11; S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXXVI, *P. L.*, t. IV, col. 493 sq., cite Ezech., XXXIII, 11; Joel, II, 13; Is., XXX, 15, suivant la traduction des Septante; Origène, *In Lev.*, homil. II, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 418, s'appuie sur Luc., VII, 47; I Pet., IV, 8; S. Pacien, *Epist.*, III, *ad Symproniannm*, n. 8, 16, *P. L.*, t. XIII, col. 1068, 1074, cite Is., XXX, 15, d'après les Septante; Is., LV, 7; Joel, II, 12 sq.; S. Ambroise, *Epist.*, LXVII, *P. L.*, t. XVI, col. 1250 sq., cite Luc., XXIII, 53; S. Jean Chrysostome, *In II Tim.*, homil. VII, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 640, d'après Rom., XIII, 10; S. Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. V, n. 7, *P. L.*, t. XXXIV, col. 2016, invoque I Joa., III, 9; *De trinitate*, l. XV, c. CXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1082 sq., d'après Rom., V, 5; S. Grégoire le Grand, *In Evangelia*, homil. XXXIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1241 sq., cite Luc., VII, 47. Les auteurs subséquents jusqu'à Hugues de Saint-Victor reproduisent ces mêmes affirmations des Pères des six premiers siècles. Hugues de Saint-Victor († 1141), *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 564 sq., cite Ps. XXXI, 5; Is., LVIII, 9; Ezech., XVIII, 21. Cependant Hugues, tout en admettant que la contrition obtient toujours la rémission de l'*obduratio mentis* correspondant à la tache du péché, nie que son effet s'étende à toute la rémission du *debitum futuræ damnationis* que produit seule l'absolution sacramentelle. *Loc. cit.* Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XVII, *P. L.*, t. CXCII, col. 880 sq., admet intégralement l'efficacité de la contrition qu'il base sur Ps. XXXI, 5; L, 19, mais il n'attribue à l'absolution sacramentelle qu'un rôle purement déclaratif. Voir t. I, col. 173 sq. Plusieurs auteurs de la fin du XIIe siècle et du commencement du XIIIe suivent partiellement les idées de Hugues ou de Pierre Lombard sur le rôle de l'absolution, sans mettre en question le principe de l'efficacité de la contrition. Voir t. I, col. 174 sq. Saint Thomas maintient dans toute son intégrité l'efficacité de la contrition, *Sum. theol., Suppl.*, q. V, et celle de la charité parfaite, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. XXIV, a. 12, ad 5um, pour l'entière rémission des péchés. Ce qu'il concilie avec l'efficacité du sacrement, par cette observation que la contrition doit comprendre quelque volonté de recevoir le sacrement et qu'en ce sens l'effet n'est produit que d'une manière dépendante du sacrement. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII. Voir t. I, col. 177 sq. Cette doctrine de l'efficacité de toute contrition ou de toute charité parfaite fut communément suivie par les théologiens subséquents jusqu'au XVIe siècle. A partir de cette époque quelques théologiens la restreignirent considérablement. Suivant Adrien, *Quæst. in IV Sent., præsertim circa sacramenta*, q. II; *Quæst. quodlibeticæ*, q. V, a. 3, la contrition parfaite et par conséquent la charité elle-même, ne cause la justification que si elle est produite avec le maximum d'intensité actuellement possible. Adrien s'appuie principalement sur ces textes de l'Écriture qui exigent que l'on se convertisse à Dieu de tout cœur, Deut., IV, 29; Is., LXVI, 2; Joel, II, 12, ou qu'on l'aime de tout son cœur et de toutes ses forces, Deut., VI, 5; Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27. Les théologiens contemporains combattirent communément cette opinion. Melchior Cano. *Relectiones de pænitentia*, part. III, *Opera*, Venise, 1759, p. 410 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 4, Douai, 1613, p. 414 sq.; Vega, *De justificatione*, l. XIII, c. XXIV, Cologne, 1572, p. 556 sq. Malgré la désapprobation indirecte du concile de Trente n'exigeant dans la contrition aucune intensité pour la pleine justification de l'âme, sess. XIV, c. IV, l'opinion d'Adrien fut encore partiellement soutenue par Berti († 1766), *De theologicis disciplinis*, l. XXXIV, part. I, c. V, et par Gazzaniga († 1799), *Prælectiones theologicæ*, t. IX, disp. VI, c. V, n. 134, 141. Nonobstant l'enseignement du concile de Trente, Baius, s'appuyant sur sa fausse notion de la justice, proposit. 42, 69, Denzinger, *Enchiridion*, n. 922, 949, et sur un concept exagéré de la nécessité des sacrements de baptême et de pénitence, avait soutenu que la charité parfaite soit dans les catéchumènes, soit dans les fidèles repentants peut exister sans la rémission des péchés. Proposit. 31-33, 70, 71, Denzinger, n. 911 sq., 950 sq. Estius († 1613) avait affirmé une erreur presque identique à celle de Baius en disant que la contrition ou la charité parfaite, même avec la volonté de recevoir le sacrement de baptême ou de pénitence, ne justifie effectivement que dans le cas d'extrême nécessité ou à l'article de la mort quand le recours au prêtre est impossible, ou quand le sacrement ne peut être demandé ou reçu sans grave scandale ou sans danger de pécher. *In IV Sent.*, dist. XVII, part. II. Ces affirmations de Baius et même celles d'Estius contredisent l'enseignement catholique, d'après le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, et d'après les propositions condamnées dans Baius. Bellarmin, *De pænitentia*, l. IV, c. XIII sq.; Vasquez, *In III^am*, t. II, disp. CLII, c. I, n. 3; Sylvius, *In supplem. Sum. theol.*, q. V, a. 1, concl. 2; Suarez, *De pænitentia*, disp. IV, sect. VII, n. 1; Lugo, *De pænitentia*, disp. V, sect. VIII, n. 98 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pænitentia*, disp. VII, n. 65; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1895, t. II, p. 120 sq.

b) Application particulière à l'efficacité de la contrition ou de la charité parfaite en face de la nécessité du sacrement de baptême. — Le principe général que nous venons de prouver nous conduit à cette conclusion. Dès lors que la contrition ou la charité parfaite, accompagnée de la volonté de recevoir le baptême, existe réellement dans un catéchumène adulte, son âme est aussitôt justifiée même avant la réception du sacrement. Conséquemment si cet adulte, sans aucune faute de sa part, est de fait privé du sacrement ou dans l'impossibilité de le recevoir, il obtiendra néanmoins la récompense éternelle à cause de la grâce sanctifiante qu'il possède. Car Dieu, voulant le salut de tous les hommes et leur donnant la possibilité de remplir les conditions nécessaires au salut, ne peut exiger un accomplissement absolument impossible dans l'occurrence. Il accepte la bonne volonté comme suffisante, dès lors qu'elle est accompagnée de la foi et de la contrition ou de la charité parfaite, deux dispositions toujours absolument nécessaires dans les adultes, à tel point qu'elles ne peuvent jamais être suppléées. Cette conséquence, admise d'une manière générale par les Pères des premiers siècles pour ce qui concerne le salut des hérétiques ou des infidèles, est aussi formellement appliquée au cas du baptême par saint Ambroise et saint Augustin. Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani consolatio*, n. 51, *P. L.*, t. XVI, col. 1374, s'appuie sur Sap., IV, 7. Saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c. XXII, XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 173 sq., 176, affirme que l'actuelle réception du baptême peut être suffisamment suppléée de deux manières, par le martyre et par la foi et la conversion du cœur. L'efficacité de cette suppléance est prouvée par Rom., X, 10. Une seule condition est exigée, c'est que le baptême ne puisse réellement être reçu, *si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest*, ou encore, *cum ministerium baptismi non contemptus religionis sed articulus necessitatis excludit*. Incidemment, le saint docteur s'efforce de montrer que ces modes de suppléance du baptême

se sont réalisés dans le bienheureux larron. Pour la réalisation du martyre il s'appuie sur l'assertion de saint Cyprien, *Epist.*, LXXIII, n. 22, *P. L.*, t. III, col. 1124 sq., à laquelle il ne paraît cependant point donner pleine créance : *Baptismi sane vicem aliquando implere passionem de latrone illo cui non baptizato dictum est : Hodie mecum eris in paradiso,* Luc., XXIII, 43, *non leve documentum idem beatus Cyprianus assumit.* Cette raison ne pouvant le convaincre entièrement, il cherche dans ce bienheureux larron l'accomplissement du second mode de suppléance, *per fidem conversionemque cordis,* qui lui paraît dans la circonstance le principal moyen de salut : *Neque enim latro ille pro nomine Christi crucifixus est, sed pro meritis facinorum suorum : nec quia credidit passus est, sed dum patitur credidit.* Mais quelle que soit à cette époque la pensée d'Augustin sur le cas du bon larron, sa doctrine sur la suppléance du baptême *per fidem conversionemque cordis* dans le cas de nécessité en reste essentiellement indépendante, avec sa base scripturaire, Rom., X, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Aussi quand Augustin modifie plus tard (419-420) ses explications relativement à ce larron pénitent, *De anima et ejus origine,* l. I, c. IX, *P. L.*, t. XLIV, col. 480 sq.; *Quæst. in Heptateuchum,* l. III, c. LXXXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 713; *Retract.*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 638, sa doctrine sur la suppléance du baptême n'en souffre aucune atteinte. Il ne fait que changer sa position relativement à ce cas particulier, surtout en n'y affirmant plus aussi absolument l'absence du baptême : *Cum dicerem vicem baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum qui utrum non fuerit baptizatus incertum est, Retract., loc. cit.,* ou même en admettant plutôt le fait du baptême, *cum sit incertum magisque illum baptizatum fuisse credendum sit. Retract.*, l. II, c. LV, n. 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 653.

Quant à l'assertion d'Augustin, *nemo fit membrum Christi nisi aut baptismate in Christo aut morte pro Christo, De anima et ejus origine, loc. cit.,* elle ne contredit pas nécessairement l'affirmation si formelle du *De baptismo* qui n'est nullement rétractée ni ici ni ailleurs. Aussi bien, d'après tout le contexte, Augustin se préoccupe principalement de défendre contre les pélagiens la nécessité absolue du baptême pour les enfants. C'est le point de départ de son argumentation au commencement du c. IX; c'en est aussi la conclusion à la fin du même chapitre. Pour ces enfants, la parole reste strictement vraie : dans l'ordre actuel aucun ne peut obtenir le salut éternel *nisi aut baptismate in Christo aut morte pro Christo.* Il est vrai qu'Augustin applique cette conclusion au cas du larron pénitent et qu'il s'efforce d'expliquer comment, d'après cette doctrine, son salut a pu être obtenu. C'est une preuve décisive que la conclusion est universelle, pour les adultes comme pour les enfants. Mais toute universelle qu'elle est, elle ne s'entend point dans le même sens strict dans l'une et l'autre hypothèse.

Car finalement le salut de ce pénitent, s'il n'a vraiment point été baptisé, est principalement attribué à ses excellentes dispositions de foi, d'espérance et de charité envers Jésus mourant, dispositions qui autorisent à considérer sa mort comme équivalente au martyre : *Tanto namque pondere appensum est, tantumque valuit apud eum qui novit hæc appendere, quod confessus est Dominum crucifixum, quantum si fuisset pro Domino crucifixus.* Et un peu plus loin : *Sed etiam nostrum quis non consideret, quanta fide, quanta spe, quanta caritate mortem pro Christo vivente susciperc potuit, qui vitam in moriente quæsivit.* Il ne s'agit point du martyre véritable, mais seulement d'une sorte d'équivalence au martyre, provenant surtout des parfaites dispositions actuellement réalisées. Explication bien conforme à celle du *De baptismo, loc. cit.,* où saint Augustin disait à propos du larron repentant : *Quod etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.* Explication nullement rétractée dans la suite. Car dans ses *Rétractations,* l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 638, Augustin, revisant cet endroit du *De baptismo,* ne fait que cette seule remarque : *Non satis idoneum posui illius latronis exemplum qui utrum non fuerit baptizatus incertum est.* Sur quoi Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. II, part. VI, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 454, remarque justement : *In hoc loco exemplum tantum quod ad probationem sententiæ adduxerat correxit, ipsam sententiam non reprobavit.* Pierre Lombard raisonne de même : *Retractavit quidem exemplum, sed non sententiam, Sent.*, l. IV, dist. IV, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 848, ainsi que saint Bernard, *Tractatus de baptismo,* c. II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1036. D'ailleurs, si la parole citée du *De anima* avait un sens aussi exclusif, comment pourrait-on la concilier avec ce passage presque contemporain dans lequel Augustin affirme que le centurion Corneille avait été déjà sanctifié avant de recevoir le baptême : *Nec superflua judicata est visibilis sanctificatio quam invisibilis jam præcesserat. Quæst. in Heptateuchum,* l. III, c. LXXXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 713. Pour toutes ces raisons nous ne pouvons admettre d'une manière absolue avec M. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 125, qu'en 419 dans le *De anima,* le saint docteur ne parla plus que du martyre comme supplément au baptême. Le texte presque identique de saint Fulgence, *De veritate prædestinationis,* l. III, c. XIX, n. 29, *P. L.*, t. LXV, col. 667 : *Sed manifestum est omnem qui non fuerit aut in nomine Christo sanctificato latice, aut pro Christi nomine et ejus Ecclesia proprio sanguine baptizatus, ignis æterni combustione damnandum,* s'applique immédiatement aux seuls enfants qui meurent sans avoir été régénérés par l'eau du baptême, ou sans la grâce du martyre. C'est ce qu'indique tout le contexte de ce passage où Fulgence traite directement le problème de l'origine de l'âme humaine. De ce que les enfants non régénérés par le baptême ou par le martyre sont éternellement damnés, il conclut que l'âme elle-même a été souillée par le péché originel, ce qui lui paraît se concilier difficilement avec la création immédiate de l'âme par Dieu. L'affirmation de Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XLI, *P. L.*, t. XLII, col. 1220 : *Baptizatis tantum iter esse salutis credamus. Nullum catechumenum quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credamus, excepto martyrio ubi tota baptismi sacramenta complentur,* paraît signifier que seuls le baptême effectif et le martyre assurent l'immédiate possession du salut, parce que seuls ils effacent ou éteignent entièrement tous les péchés : *illi peccata omnia dimittuntur, in isto exstinguuntur.* Raban Maur († 856), *De universo,* l. IV, c. X, *P. L.*, t. CXI, col. 102, ne fait que reproduire littéralement le texte de Gennade, auquel il laisse ainsi son sens originel. Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. II, part. VI, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, et saint Bernard, *Tractatus de baptismo,* c. II, n. 7, mentionnent une erreur niant la suffisance du baptême chez les adultes même en cas de nécessité. Cette erreur ne peut être que celle d'Abélard, formulée dans sa *Theologia christiana,* l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1205, où il considère la suffisance du baptême de désir dans les catéchumènes comme opposée à l'Évangile et à la tradition : *Cum hoc non solum Evangelio verum et sanctis doctoribus adversari penitus videatur.* Saint Bernard, *loc. cit.,* réfute cette erreur en s'appuyant sur l'enseignement

de saint Ambroise et de saint Augustin, sur l'affirmation de Jésus-Christ, Marc., XVI, 16, qui promet le salut pour l'éternité à qui croira et sera baptisé, et refuse le salut seulement à qui persiste dans le refus de croire : *Nemirum innuens solam interdum fidem sufficere ad salutem, et sine ipsa sufficere nihil.* D'ailleurs comment Dieu pourrait-il condamner à l'éternelle réprobation une âme qui lui est unie par la charité? *Damnabit fidelem suum Deus? damnabit, inquam, hominem pro se etiam paratum mori?* L'équité ne demande-t-elle point que l'on tienne compte de la bonne volonté, quand son accomplissement n'est empêché que par une absolue nécessité? *Quid planius quod voluntas pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas?* Si l'incontestable efficacité du martyre ne provient que de la parfaite confession de la foi, ajoute le saint docteur, *non video cur non ipsa æque et sine martyrio apud Deum tantumdem possit, cui et sine martyrii probamento procul dubio innotescit.* De ces autorités et de ces raisonnements, Bernard conclut : *Sic sola fides et mentis ad Deum conversio sine effusione sanguinis et sine perfusione aquæ, salutem sine dubio operatur volenti sed non valenti, prohibente mortis articulo, baptizari.* Hugues de Saint-Victor, qui avait consulté Bernard sur cette grave question, reproduit son enseignement. Comme Bernard, il s'appuie sur l'autorité d'Augustin. Quant au texte, Joa., III, 5, sur l'absolue nécessité du baptême pour le salut, il est expliqué par Joa., XI, 26, *Qui credit in me non morietur in æternum,* qui en tempère la rigueur. Comme Bernard, Hugues signale la diversité d'expressions dans l'antithèse évangélique, Marc., XVI, 16, et il en conclut que seul est réprouvé le refus de croire, mais non l'impossibilité de recevoir le baptême, pour qui en a la volonté. *De sacramentis,* l. II, part. VI, c. VII, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 453 sq. L'auteur de la *Summa sententiarum,* qui paraît être de l'école de Hugues, tout en empruntant beaucoup à celle d'Abélard, voir t. I, col. 54 sq., reproduit ici la doctrine et les arguments de Hugues. Tr. V, c. V, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 131. Il dit plus formellement que Hugues : *Si tunc morirentur cum fidem et caritatem habeant, certum est eos non damnari. In caritate enim nullus damnatur. Loc. cit.,* col. 132. A la même époque, Gratien, *Decret.,* part. III, *De consecratione,* dist. IV, c. XXXIV, *Baptismi vicem, P. L.,* t. LXXXVII, col. 1805 sq., enregistre les passages du *De baptismo* où saint Augustin exprime la suffisance du baptême de désir *per fidem conversionemque cordis.* Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. IV, n. 4, *P. L.,* t. CXCII, col. 847 sq., dit formellement : *Nec tantum passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio ubi necessitas excludit sacramentum, sicut aperte docet Augustinus.* Les bases scripturaires sont celles d'Augustin, surtout Rom., X, 10; les autorités patristiques, Ambroise et Augustin. Pierre Lombard justifie ce dernier contre le reproche de changement de doctrine, en s'appuyant sur *Retract.,* l. II, c. XVIII, où n'est rétracté que l'exemple du larron pénitent. L'enseignement de Hugues, de Bernard et de Pierre Lombard, communément suivi par les théologiens, dirige le pape Innocent III dans deux réponses doctrinales postérieurement insérées dans les décrétales de Grégoire IX. La première réponse, donnée à l'évêque de Metz, concerne un juif qui, à l'article de la mort et n'ayant autour de lui que des juifs, s'était lui-même plongé dans l'eau en prononçant les paroles de la forme. Innocent répond que ce baptême ne peut être valide, parce que la parole du Christ, Matth., XXVIII, 19, exige une distinction de personne entre le ministre et le sujet. Cependant, *si talis continuo decessisset, ad patriam protinus evolasset propter sacramenti fidem et non propter fidei sacramentum.* La deuxième réponse, adressée à l'évêque de Crémone, concerne un prêtre qui venait de mourir sans avoir été validement baptisé, *quia in sancta matris Ecclesiæ fide et Christi nominis confessione perseveraverit, ab originali peccato solutum et valestis patriæ gaudium esse adeptum absque dubitatione incunctanter.* Puis après avoir cité les témoignages d'Augustin et d'Ambroise, Innocent conclut : *Suptis igitur quæstionibus doctorum, Patrum sententiam tenens, et in ecclesia tua juges preces hostiasque Deo offerri jubeas pro presbytero memorato.*

Pierre Lombard avait particulièrement insisté sur les preuves patristiques. Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. LXVI, a. 2; q. LXVIII, a. 2; *Quodlibetum,* VI, q. III, a. 4, ne fait qu'indiquer l'autorité de l'Écriture, Prov., XV, 27; Act., XV, 9, l'autorité d'Ambroise et celle d'Augustin, *De baptismo contra donatistas,* l. IV, c. XXII; *Quæst. in Heptateuchum,* l. III, c. LXXXIV. Il expose surtout l'argument théologique. Dans une âme déjà unie à lui par la foi et la charité effective, Dieu accepte comme suffisants pour le salut le désir et la disposition de la volonté, quand l'accomplissement de ce qu'il exige pour le salut est d'une réelle impossibilité. Cette raison est particulièrement décisive lorsqu'il s'agit uniquement de l'effet de sacrements auxquels la puissance divine ne peut être nécessairement enchaînée, puisqu'elle les a librement établis. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXVIII, a. 2.

Le texte Joa., III, 5, doit être interprété en ce sens que celui qui désire la régénération du baptême est vraiment régénéré dans son cœur, ce qui suffit pour Dieu à qui tous les cœurs sont ouverts. *Loc. cit.,* ad 1um. La parole de Gennade, alors faussement attribuée à Augustin, signifie que le baptême effectif et le martyre produisent seuls l'entière rémission de toute la peine, tandis que le baptême de désir laisse, au moins habituellement, quelque peine encore inexpiée. *Loc. cit.,* ad 2um; IIIa, q. LXIX, a. 4, ad 2um. Toutefois le sacrement de baptême reste nécessaire pour le salut, en ce sens que s'il ne peut être administré, la volonté même implicite de le recevoir peut suffire. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXIX, a. 4, ad 2um, 3um. Ce baptême de désir est d'ailleurs indifféremment appelé *baptismus pœnitentiæ,* IIIa, q. LXVI, a. 11, ou *baptismus flaminis. Loc. cit.,* a. 12.

Du XIIIe au XVIe siècle, les théologiens scolastiques, dans leurs commentaires sur le l. IV des *Sentences,* reproduisent cet enseignement de saint Thomas, particulièrement saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. IV, part. II, a. 1, q. I; Duns Scot, q. VI; Durand, q. VIII; Thomas de Strasbourg, a. 4; Denys le chartreux, q. VI; Gabriel Biel, q. II, a. 1, concl. 8; Dominique Soto, dist. V, a. 2. Enseignement indirectement approuvé par le concile de Trente dans cette déclaration formelle ne comportant aucune distinction entre désir explicite et implicite : *Quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest sicut scriptum : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sess. VI, c. IV.

Cependant au XVIe siècle, Melchior Cano († 1560) émet l'opinion que le baptême de désir suffit pour le salut dans la seule hypothèse où ce désir explicite est basé sur une foi également explicite en Jésus-Christ et en son baptême. *Relectio de pœnitentia,* part. V, concl. 3, *Opera,* Venise, 1759, p. 431. Cano appuie son assertion sur Marc., XVI, 16, entendu en ce sens que la foi, nécessaire au salut, est l'adhésion à cette prédication de la nécessité de la foi et du baptême. Interprétation qu'il dit confirmée par l'autorité des Pères, particulièrement par saint Augustin. Cette nécessité d'un désir explicite, Cano ne l'affirme absolument que pour l'obtention du salut. Il n'est point aussi formel sur sa nécessité pour la simple justification, conformément à ce qu'il avait enseigné sur la suffisance de la foi implicite en la doctrine de Jésus-Christ pour obtenir la justification. *Relectio de sacramentis,* part. II, *op. cit.,* p. 378 sq. Les théologiens contemporains, en même temps qu'ils sont

unanimes à défendre la suffisance du baptême de désir en cas de nécessité, Vega, *De justificatione*, l. V, c. XIV; Bellarmin, *De baptismo*, l. VI, c. VI; Vasquez, *In IIIam*, disp. CLII, c. I; Suarez, *De sacramentis*, disp. XXVII, sect. II, n. 2 sq.; Sylvius, *In IIIam*, q. LXVI, a. 11, q. I, soutiennent communément la suffisance du désir implicite, en se basant sur ce que la nécessité d'un désir formellement explicite n'est impérieusement exigée ni par la nature de la justification dans l'ordre actuel ni par un spécial commandement divin. En même temps les bases théologiques de Cano sont jugées inadmissibles. Sa distinction entre les dispositions suffisantes pour la justification et celles qui sont strictement requises pour le salut contredit l'intime corrélation entre la grâce et la gloire affirmée par le concile de Trente. L'assertion de Cano sur la nécessité de la foi explicite et surtout l'application qu'il en fait à la foi explicite au baptême, loin d'être démontrées, doivent être jugées inadmissibles. Vasquez, *In IIIam*, disp. CLII, c. II; Suarez, *loc. cit.*, n. 9 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pœnitentia*, disp. IV, n. 14.

Néanmoins, Estius, *In IV Sent.*, dist. IV, p. XVII, Venise, 1748, t. V, p. 112, reprenant et exagérant encore l'opinion de Cano, conclut de l'absolue nécessité du baptême qu'on doit toujours le désirer expressément quand on ne le peut recevoir actuellement, *sed ita necessarium est ut cum haberi potest omnino suscipi debeat sub periculo æternæ salutis, et cum haberi non potest, debeat expresse desiderari et voto suscipi, id quod non oportet de sacramentis aliis*. Conclusion que rien n'autorise ni dans les textes scripturaires, ni dans la tradition, ni dans les définitions de l'Église. Aussi cette opinion reste entièrement isolée, et à partir du XVIIe siècle rien ne rompt plus l'harmonie du consentement théologique sur la suffisance éventuelle du baptême de désir, bien que quelques théologiens comme Gonet, *De baptismo*, disp. III, a. 1, n. 28, soutiennent encore comme plus probable que le désir explicite est toujours nécessaire, pour la justification comme pour le salut. Si ces théologiens ne visaient que le cas normal des fidèles suffisamment instruits et actuellement attentifs à l'obligation qui leur incombe, leur manière de s'exprimer serait très exacte. Mais s'ils veulent appliquer ce principe même aux non-catholiques invinciblement privés du secours de la révélation chrétienne intégrale ou même invinciblement inattentifs à la stricte obligation actuelle, leur opinion doit être écartée, comme le serait une interprétation analogue de la nécessité d'appartenir à l'Église catholique. Car c'est une vérité certaine que Dieu ne requiert indispensablement pour le salut que les dispositions ou conditions strictement nécessaires d'après la constitution de l'ordre surnaturel, telles que la foi et la charité. Ce qui est exigé par la seule volonté libre de Dieu comme moyen normal pour l'acquisition et la conservation de la foi et de la charité, comme l'adhésion actuelle à l'Église catholique et la réception de certains sacrements, ne peut être indispensablement requis pour le salut que dans la seule mesure où il est moralement possible pour tel individu. C'est une nécessaire conséquence de la volonté divine de sauver tous les hommes. Car Dieu n'ayant établi ces moyens que pour faciliter aux adultes l'acquisition du salut, ne peut les requérir nécessairement quand par la faute d'autrui ou quelque inéluctable nécessité leur emploi reste impossible. En cette occurrence, Dieu accepte la seule réalisation possible, c'est-à-dire la volonté expresse ou seulement implicite d'accomplir ce qui est demandé. Volonté expresse ou explicite pour qui connaît l'institution divine et prête une suffisante attention à sa stricte obligation. Volonté simplement implicite dans le cas d'invincible ignorance du commandement divin ou d'absolue inadvertance à son impérieuse nécessité. Volonté implicite toujours suffisamment contenue dans la pleine adhésion à ce que l'on sait ou à ce que l'on saurait être positivement exigé par Dieu. Ainsi la nécessité de salut reste intacte dans la mesure actuellement réalisable, sans qu'aucun grave inconvénient en résulte pour l'individu.

En appliquant ces principes au sacrement de baptême dans la mesure où il est nécessaire pour le salut, conc. de Trente, sess. VI, c. IV; sess. VII, *De baptismo*, can. 7, l'on conclura que la volonté explicite de recevoir ce sacrement n'est point toujours absolument requise chez l'adulte et que la volonté implicitement contenue dans toute vraie contrition ou charité parfaite peut parfois suffire. Chez les infidèles négatifs qui parviennent au salut ce doit être la condition habituelle; et l'on peut leur assimiler les hérétiques qui ignorent invinciblement la divine institution du baptême.

c) Application particulière à l'efficacité de la contrition ou de la charité parfaite en face de la nécessité du sacrement de pénitence. — La doctrine que nous venons d'exposer s'applique également au sacrement de pénitence, vraiment nécessaire pour le salut du baptisé qui a commis quelque péché mortel. Dieu, en confiant à son Église le pouvoir de remettre les péchés, a voulu que tous les chrétiens fussent dans la nécessité de recourir à ce pouvoir pour obtenir le pardon. Aussi nulle contrition n'est sincère si elle n'est accompagnée de quelque volonté de recevoir le sacrement de pénitence. Volonté qui tient lieu de l'accomplissement quand celui-ci est réellement impossible. Car Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, ne peut exiger une condition irréalisable, quand l'âme possède les deux dispositions absolument nécessaires pour le salut, la foi et la contrition ou charité parfaite. Si les Pères des premiers siècles n'ont point nettement formulé cette conclusion, ils l'ont virtuellement admise dans ces affirmations générales que Dieu n'exige pour le salut aucune condition impossible, que la charité est toujours inséparable de la grâce et qu'aucun péché n'est irrémissible pour qui veut sincèrement se repentir. Comment pourrait-on, avec les Pères du IVe siècle qui ont énergiquement combattu les novatiens, et avec les Pères des siècles suivants, soutenir qu'aucun péché n'est irrémissible en cette vie si l'on place toute une catégorie de pécheurs, ceux qui à l'article de la mort sont privés du secours du prêtre, dans l'impossibilité absolue d'obtenir la rémission de leurs fautes?

La doctrine implicitement contenue dans l'enseignement des Pères des premiers siècles ne paraît pas avoir été expressément formulée avant Hugues de Saint-Victor. Hugues ne mentionne aucun adversaire. Il ne fait que prévenir la déduction que l'on pourrait tirer de l'erreur d'Abélard sur l'insuffisance de la charité vis-à-vis de l'absolue nécessité du baptême. Il répond comme dans le cas du baptême et en s'appuyant sur les mêmes raisons : *Quod si forte peccator vere pœniteat, sed incurrente articulo necessitatis ad confessionem venire non possit, confidenter pronuntio quod in eo summus sacerdos complet quod mortalis non potuit, et apud Deum jam factum constat quod homo quidem vere voluit, sed non valuit adimplere, quia confessionem non contemptus exclusit, sed impedivit necessitas. De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 567. Pierre Lombard dit de même, *Sent.*, l. IV, dist. XVII, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 881 : *Oportet ergo pœnitentem confiteri peccata si tempus habeat, et tamen antequam sit confessio in ore, si votum sit in corde, præstatur ei remissio*. Saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVI, a. 2, dans ce cas de nécessité, établit une absolue parité entre le baptême et la pénitence, d'où il conclut que la volonté de se soumettre au pouvoir des clefs tient lieu de l'accomplissement réel. Les théologiens scolastiques repro-

duisent le même enseignement. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. 1, a. 1, q. IV; a. 2, q. IV, dub. I, 1889, t. IV, p. 424, 432; Durand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. IX; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I; Dominique Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. I, a. 5. Pendant toute cette période, aucune distinction n'avait été formulée entre la volonté explicite et la volonté implicite de recevoir le sacrement. On devait en conclure qu'aucune restriction n'était faite. Cependant au XVIe siècle Cano, s'appuyant sur les mêmes raisons que pour le baptême, soutint la nécessité du désir explicite du sacrement, sinon pour la justification, du moins pour le salut. *Relectio de pænitentia*, part. V. *Opera*, Venise, 1759, p. 630 sq. Cette opinion fut communément rejetée par les théologiens subséquents, comme celle qui concernait le baptême et pour les mêmes raisons. Dominique Soto, *loc. cit.*; Suarez, *De pænitentia*, disp. XVII, sect. III, n. 9 sq.; Sylvius, *In III^am*, q. LXXXV, a. 5; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pænitentia*, disp. IV, n. 13 sq.; Billuart, *De pænitentia*, disp. I, a. 4; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1895, t. II, p. 31 sq. Cet enseignement est solidement appuyé sur le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, exigeant pour l'efficacité de la contrition parfaite, ce seul désir du sacrement qui est renfermé dans la contrition : *Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto quod in illa includitur non esse adscribendam.* Expression qui ne peut signifier que la volonté explicite de recevoir le sacrement est toujours nécessairement et absolument requise. D'ailleurs le principe théologique cité précédemment pour le baptême s'applique également à la pénitence. A qui ignore invinciblement sa divine institution ou est invinciblement inattentif à sa stricte obligation, Dieu ne peut imposer une explicite volonté actuellement impossible. La volonté implicite seule réalisable suffit.

2. *Nature de cette infaillible connexion entre l'acte de charité parfaite et la réception de la grâce sanctifiante.* — *a*) L'acte de contrition ou de charité parfaite ne peut être cause formelle de la justification. Ce rôle est assigné par le concile de Trente, sess. VI, c. VII, à la seule grâce sanctifiante. L'acte de charité ne peut être par lui-même qu'une disposition très prochaine à la grâce sanctifiante, par le renoncement effectif à tout ce qui s'oppose à l'amitié divine et par une positive union avec Dieu aimé pour lui-même et par-dessus tout. — *b*) Est-ce en vertu d'une simple loi providentielle que ce rôle de disposition immédiate à la grâce sanctifiante appartient à l'acte de charité? ou y a-t-il une corrélation et dépendance intime entre l'un et l'autre? Si l'on admet que, d'après l'ordre providentiel actuel, la grâce sanctifiante, comme toute forme naturelle, doit être dans les adultes précédée de dispositions qui l'exigent en quelque sorte physiquement, et que ces dispositions doivent rigoureusement correspondre à cet état d'amitié divine qu'est la grâce sanctifiante, l'on devra conclure que la dernière disposition immédiate à toute grâce sanctifiante doit être la parfaite disposition à l'amitié divine, c'est-à-dire l'acte de charité parfaite. Voir GRÂCE.

2° *Valeur satisfactoire de l'acte de charité parfaite après la réception de la grâce sanctifiante.* — En dehors de toute action sacramentelle, l'acte de charité, qu'il soit élicité ou commandé, a toutes les conditions objectives requises dans un acte satisfactoire, pourvu qu'il soit produit par une âme possédant l'état de grâce. Il a évidemment la bonté ou l'honnêteté morale et la liberté exigées pour tout acte satisfactoire. Quant au caractère afflictif ou pénitentiel, c'est une conséquence de notre nature déchue, à laquelle coûte toujours considérablement un tel acte exigeant le parfait renoncement aux affections terrestres et contenant en soi les actes de toutes les vertus. Suarez, *De pænitentia*, disp. XXXVII, sect. VI, n. 9. Quant à l'intention, en admettant qu'elle soit requise, ce que rejettent plusieurs théologiens, comme le cardinal de Lugo, *De sacramento pænitentiæ*, disp. XXIV, n. 43, elle existe suffisamment dès lors que l'on a la volonté générale d'obtenir de Dieu tout ce à quoi cet acte peut donner droit. Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pænitentia*, disp. X, n. 55, volonté habituellement existante dans l'âme qui agit par charité. Cette valeur satisfactoire de l'acte de charité augmente avec son intensité, puisque le sacrifice de la volonté est plus grand, bien que l'amertume en soit diminuée par la plus grande générosité de la volonté qui peut y trouver les plus grandes joies spirituelles. S. Thomas, *Sum. theol., Suppl.*, q. XV, a. 1, ad 2um; a. 3, ad 1um. Cette même valeur est encore proportionnée à la difficulté inhérente à l'acte lui-même, puisque c'est précisément ce qui constitue son caractère pénitentiel.

3° *Valeur strictement méritoire de l'acte de charité parfaite après la réception de la grâce sanctifiante.* — C'est un point unanimement admis par les théologiens, que tout acte de charité parfaite, produit par une âme juste, est strictement méritoire. Le même accord n'existe point sur cette question subsidiaire : l'acte de charité parfaite est-il le seul titre qu'ait l'âme juste à l'acquisition du vrai mérite surnaturel, ou ce droit appartient-il aussi à tout acte moralement bon, ou du moins à tout acte surnaturel accompli en état de grâce?

1re opinion attribuant ce droit au seul acte de charité parfaite. — *a*) *Bases scripturaires.* — Ce sont les textes affirmant d'une manière générale que, sans la charité, les meilleures œuvres ne sont d'aucune utilité, I Cor., XIII, 3; qu'à la charité seule est attribuée la récompense, Jac., I, 12, ou à ceux qui agissent pour Dieu, *propter nomen meum*, Matth., XIX, 29, *propter me et propter Evangelium*, Marc., X, 29, *propter regnum Dei*, Luc., XVIII, 29, *mihi fecistis*, Matth., XXV, 40.

b) Les *bases patristiques* ne sont guère que la reproduction des affirmations scripturaires. Sans la charité, tout le reste n'est d'aucune utilité pour le ciel. S. Jean Chrysostome, *De incomprehensibili contra anomæos*, homil. I, n. 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 701; S. Léon le Grand, *Serm.*, XLIX, *P. L.*, t. LIV, col. 299; LXXIV, col. 400; LXXIX, col. 419; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XX, c. VII, n. 17, *P. L.*, t. LXXVI, col. 146 sq.; *Homil. in Ezech.*, l. II, homil. I, n. 13 sq., col. 993 sq. De la seule charité procède ce qui est fructueux dans l'ordre surnaturel : *Non enim fructus est bonus qui de caritatis radice non surgit*, S. Augustin, *De spiritu et littera*, c. XIV, n. 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 217, ou par la charité seule s'acquiert la véritable vie, l'union à Dieu en cette vie et en l'autre. S. Augustin, *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, l. I, c. XIII sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 1321 sq.

c) *Déductions théologiques.* — *a*. De ces assertions scripturaires et patristiques la théologie scolastique devait déduire des conclusions théologiques précisant la nature de la charité nécessaire pour le mérite surnaturel. Un certain nombre de théologiens ne tont cependant qu'affirmer en principe général que le mérite de l'éternelle récompense provient toujours de quelque influence de la charité, sans détermination plus précise et sans démonstration théologique. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 539; Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. III, q. LXI, m. V, a. 2, p. I, ad 3um, Cologne, 1622, p. 477; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLI, Venise, 1690, t. II, p. 433; Durand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XL, q. II, Venise, 1586, fol. 198; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. II, dist. XL, XLI, ad 2um, Strasbourg, 1490, sans pagination. Saint Thomas, s'appuyant surtout sur les raisonnements théologiques, précise le sens dans lequel la charité est dans les actes surnaturels l'unique cause immé-

diate du mérite, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 6; Ia IIæ, q. CXIV, a. 4; IIa IIæ, q. CXXIV, a. 2, ad 2um; q. CLXXXII, a. 2, *Quæst. disp., De potentia*, q. VI, a. 9; *De malo*, q. II, a. 5, ad 7um, sens dès lors communément admis par les théologiens scolastisques. S. Bonaventure. *In IV Sent.*, l. II, dist. XLI, a. 1, q. III, Quaracchi, 1885, t. II, p. 946; Denys le chartreux, *In IV Sent.*, l. II, dist. XL, q. III, Venise, 1584, p. 574 sq.; Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. XV; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. CXIV, a. 4, q. II, concl. 2, Anvers, 1714, t. II, p. 801 sq.; Gonet, tr. IX, *De justificatione impii*, disp. II, a. 6, Anvers, 1744, t. IV, p. 169 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVI, *De merito*, disp. IV, n. 3 sq.; Gotti, *In Iam IIæ et IIam IIæ*, tr. VIII, *De merito justi*, q. II, dub. 4, Venise, 1750, t. II, p. 401 sq.

b. Les arguments théologiques communément invoqués sont l'interprétation des textes scripturaires et patristiques et l'analyse du concept théologique de l'acte méritoire. Les textes scripturaires et patristiques ne peuvent s'entendre uniquement de la nécessité de la charité habituelle ou du simple état de grâce. Sinon, tout acte moralement bon accompli en cet état devrait assurer la possession du mérite surnaturel. D'ailleurs plusieurs textes requièrent explicitement que l'acte couronné par le mérite soit vraiment accompli pour Dieu. Ce qui suppose une intention agissant au moins virtuellement sur l'acte lui-même et le dirigeant positivement vers Dieu comme fin dernière. Or Dieu n'est réellement voulu pour lui-même comme fin dernière que par l'acte de charité parfaite. Par eux-mêmes les actes des autres vertus tendent principalement à notre propre bien quoique dans les limites permises, comme l'acte d'espérance, ou à quelque autre bien aimé ou recherché suivant l'ordre divinement établi, comme les actes des vertus morales. Ce qui ne suffit point pour sauvegarder pleinement le sens du texte scripturaire *propter Deum*. L'analyse théologique de l'acte méritoire conduit à la même conclusion. Principalement fondé sur l'ordre providentiel, le pouvoir de mériter doit en même temps résider dans l'acte lui-même, par une véritable proportion intime avec la divine récompense qui doit être son couronnement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 1, 3. Pour que se réalise cette intime proportion, l'acte doit procéder d'une volonté conforme à la volonté divine et voulant le même bien auquel Dieu dirige tous les mérites. Ce que réalise seul l'acte de charité parfaite, par lequel on aime le souverain bien pour lui-même et par-dessus tout. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4.

c. Ces principes théologiques conduisent aux conclusions suivantes. — α. Tout en maintenant à l'acte de charité parfaite l'exclusif privilège d'assurer la possession du strict mérite surnaturel, l'on doit attribuer aux actes produits par les autres vertus sous l'influence de la charité, un mérite propre et intrinsèque, distinct de celui que possède l'acte élicite ou immanent de charité. A une double activité de la charité doit correspondre une double perfection morale, conséquemment un double mérite. Cette double activité est réelle. L'une a pour terme l'acte immanent par lequel la volonté s'unit affectivement à Dieu aimé pour lui-même et par-dessus tout. La seconde activité, dont le but est de diriger vers le bien infini les autres actes de la volonté ou ceux des autres puissances, communique à ces mêmes actes une nouvelle perfection ou qualité morale, à laquelle doit, suivant l'ordre providentiel, correspondre un nouveau mérite proportionnel. Mérite foncièrement attribuable à la charité immanente qui en est la source première. Cependant mérite immédiatement dû à la charité dérivée ou participée, inhérente à l'acte lui-même, comme qualité morale surajoutée et vraiment devenue sienne. Ainsi tout acte de vertu accompli sous l'influence de la charité suppose trois mérites distincts : un premier mérite surnaturel strict, provenant de l'acte immanent de charité; un second mérite également strict, provenant de la nouvelle qualité morale que donne à l'acte de vertu l'intime participation de charité; un troisième mérite donnant à ceux qui obtiennent la gloire céleste un droit proportionnel à une augmentation de récompense accidentelle. Saint Thomas reconnaît explicitement le premier et le troisième mérite. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 4; *Quæst. disp., De potentia*, q. VI, a. 9. Il affirme implicitement le second en attribuant aux actes vertueux commandés par la charité un mérite propre dû à l'influence de la charité. *Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur.* Ia IIæ, q. CXIV, a. 4; IIa IIæ, q. CXXIV, a. 2, ad 2um; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*, disp. IV, n. 22 sq. — β. Tout en affirmant que l'acte de charité parfaite est immédiatement ou médiatement l'unique cause du strict mérite surnaturel, l'on ne nie point que la perfection morale objective d'un acte particulier ne doive entrer en ligne de compte. Autre est la perfection objective du martyre ou d'un acte héroïque longtemps continué, autre celle d'un acte en lui-même de minime importance, bien qu'accompli avec une charité très intense. La charité peut sans doute croître en intensité à raison des obstacles à surmonter ou de la simple continuité d'un pénible effort. Mais même sans accroissement intensif, l'acte de charité peut recevoir une nouvelle perfection morale, provenant de l'objet ou des circonstances, et à raison même de cette spéciale perfection à laquelle il communique sa propre dignité, mériter un accroissement de récompense. Dans l'une et l'autre hypothèse l'on doit affirmer avec saint Thomas : *Opus aliquod potest esse laboriosum et difficile ex magnitudine operis et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti et sic caritas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 4, ad 2um; Salmanticenses, *loc. cit.*, tr. XVI, disp. IV, n. 27 sq. — γ. L'influence de la charité sur l'acte qu'elle rend méritoire doit être suffisamment agissante pour donner à l'acte lui-même une intime proportion avec la récompense surnaturelle. A cette fin, une intention purement habituelle ne peut suffire quand elle n'est que le résultat de la possession de la grâce sanctifiante ou d'une intention non révoquée, mais entièrement ineffective. D'autre part, une intention immédiatement actuelle ne peut être requise, car elle n'est point toujours en notre pouvoir, et elle n'est point toujours nécessaire pour l'effective production d'un acte. Il suffit donc que la charité une fois produite par la volonté continue son influence virtuelle sur la direction de l'acte. La durée de cette influence est assez variable dans les cas particuliers, suivant l'intensité de l'acte initial, suivant la générosité des dispositions habituelles, la force des obstacles contraires, et la nature des secours divins. Il est même possible que l'influence de la charité ne s'exerce point sur l'acte entier dans toutes ses circonstances et dans toute sa durée. Pratiquement, une âme soucieuse d'accroître sa récompense éternelle devra fréquemment renouveler et perfectionner cette intention de charité dans toute sa vie habituelle.

2e opinion attribuant le pouvoir de mériter à tout acte surnaturel accompli en état de grâce. — *a*) Elle prend sa base scripturaire principale dans les textes qui attribuent la récompense éternelle à des actes autres que la charité, comme l'humilité, Matth., XVIII, 4, la pauvreté volontaire, Matth., XIX, 29, et les bonnes œuvres les plus variées. Matth., XXV, 35 sq. Textes qui doivent être cependant entendus en ce sens que ces actes sont nécessairement surnaturels au moins dans leur motif, car un acte purement naturel n'aurait point avec l'éternelle récompense cette proportion qu'exige la notion

théologique du mérite. Quant aux textes qui requièrent la charité pour toute acquisition de mérite, ils ne signifient que la simple nécessité de l'état de grâce. — *b*) Comme base patristique, l'on cite les témoignages des Pères qui attribuent à toutes les bonnes œuvres sans distinction le pouvoir de mériter la récompense éternelle. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. VIII, n. 12. Comme confirmation de cette tradition patristique, l'on invoque le concile de Trente, sess. VI, c. XVI, can. 32, déclarant que les bonnes œuvres des justes, sans aucune mention de l'impérieuse nécessité de la charité, méritent véritablement une augmentation de grâce, la vie éternelle et l'augmentation de la gloire. — *c*) L'argumentation théologique est surtout défensive. L'impérieuse nécessité d'une influence au moins virtuelle de l'acte de charité n'est démontrée, ni par le caractère surnaturel du mérite, ni par la volonté positive de Dieu. Le caractère surnaturel du mérite est absolument maintenu par la proportion toujours subsistante entre un acte surnaturel au moins dans son motif et la récompense éternelle, puisque la grâce et la gloire sont de même ordre, celle-ci n'étant que le plein épanouissement de celle-là. Quant à la volonté divine, en un point si important, elle devrait être bien évidente pour s'imposer obligatoirement. Or une telle évidence n'existe point. Les témoignages scripturaires ou patristiques ne démontrent que la nécessité de la grâce sanctifiante ou d'une intention simplement surnaturelle. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. VIII, n. 9 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Disputationes theologicæ*, Lyon, 1653, t. II, p. 566 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 3e édit., Rome, 1884, p. 760 sq.

3e opinion attribuant le mérite surnaturel à tout acte moralement bon accompli par l'âme juste, sans que cet acte subisse l'influence d'un acte antérieur de charité ni de quelque intention surnaturelle. — *a*) Parmi les défenseurs de cette opinion l'on ne doit point ranger les théologiens qui étendent chez toute âme juste l'influence de l'acte initial de charité à toutes les actions subséquentes pourvu qu'elles soient moralement bonnes, tant que l'acte initial n'est point rétracté par le péché mortel. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVI, *De merito*, disp. IV, n. 66 sq. Il n'y a chez ces théologiens qu'une application divergente du principe de l'influence virtuelle de l'acte initial de charité. — *b*) Au jugement de Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CCXVII, n. 9 sq., tout acte moralement bon produit par une âme juste, indépendamment de toute influence d'un acte de charité ou d'une intention surnaturelle, est effectivement méritoire. Vasquez s'appuie principalement sur des arguments négatifs : graves inconvénients de la nécessité de la charité virtuelle et position illogique de l'opinion intermédiaire exigeant une intention surnaturelle sans la charité. Vasquez ajoute que de tels actes dans une âme ornée de la grâce sanctifiante tendent par eux-mêmes vers la récompense éternelle à laquelle cette âme a un droit strict. — *c*) Cette opinion est presque unanimement rejetée par les théologiens de toute nuance. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. X, n. 15; Sylvius, *In Iam IIæ*, q. CXIV, a. 4, q. II; Gonet, tr. IX, disp. II, a. 6, n. 136 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVI, disp. IV, n. 74.

Conclusion. — *a*) Le débat porte uniquement sur la nature de la charité requise pour le mérite : vertu de charité accompagnant toujours la grâce sanctifiante, ou acte de charité agissant au moins virtuellement sur l'acte méritoire. — *b*) A ce point de vue très restreint, les preuves purement scripturaires, patristiques ou conciliaires n'ont aucune valeur démonstrative immédiate ni d'un côté ni de l'autre. Par eux-mêmes les textes scripturaires légitiment seulement ces deux conclusions : la charité, sans aucune spécification ultérieure, est nécessaire pour tout vrai mérite surnaturel; et ce mérite suppose toujours l'intention d'agir pour Dieu, évidemment au point de vue surnaturel, mais sans autre détermination du mode d'intention. De même, ces deux seules conclusions se dégagent immédiatement des textes patristiques antérieurs au XIIe siècle où la question strictement théologique se pose pour la première fois. Quant au concile de Trente, le simple silence sur la nécessité de la charité virtuelle, sess. VI, c. XVI, can. 32, n'est point une preuve que le concile rejette une opinion alors soutenue par toute une école théologique. Le concile a seulement voulu opposer aux erreurs protestantes la doctrine catholique sur le mérite, particulièrement sur les points directement attaqués. Aucune raison n'exigeant une intervention de l'Église dans cette question d'école, le concile la laissa dans l'état où elle se trouvait antérieurement. Aucune parole conciliaire ne doit donc être nécessairement interprétée dans un sens défavorable à la nécessité de la charité virtuelle. C'est ce qui résulte particulièrement aussi du choix de l'expression : *quæ in Deo sunt facta*, sess. VI, c. XVI, acceptée par les deux écoles pour signifier l'intention simplement surnaturelle ou l'intention dictée par la charité parfaite. — *c*) Les arguments fondés sur l'analyse théologique du mérite, sans être absolument démonstratifs, produisent une forte présomption de vérité en faveur de la première opinion. Pour que l'acte méritoire ait une intime proportion avec la récompense surnaturelle, il doit être accompli pour Dieu lui-même, puisque c'est sa parfaite possession qui constitue le bonheur des élus. Mais l'acte n'est véritablement et pleinement pour Dieu lui-même que s'il est fait par amour pour Dieu aimé à cause de son infinie perfection et par-dessus toutes choses. Quant à la durée de l'influence virtuelle d'un acte de charité, elle devra se déterminer d'après les lois psychologiques, suivant l'intensité de l'acte primitif et suivant les obstacles qui peuvent se rencontrer dans sa conservation et dans son application. En même temps les arguments précités conduisent à une présomption contraire vis-à-vis de la seconde opinion, qui a peut-être aussi l'inconvénient de paraître rechercher un intermédiaire peu logique entre la nécessité de la charité virtuelle et la suffisance de la simple vertu de charité. Si celle-ci suffit, pourquoi est-il nécessaire que tout acte accompli par l'âme juste soit fait avec une intention surnaturelle? et si l'intention surnaturelle est toujours requise, pourquoi est-elle limitée à ce qui est inférieur à la charité? — *d*) Après cet examen des arguments strictement théologiques, revenons, par la méthode de régression, à l'étude des textes scripturaires et patristiques. Si ces arguments conduisent à ces deux conclusions que la charité simplement habituelle ne suffit point pour le mérite et qu'une certaine orientation virtuelle vers Dieu est absolument requise, ne sera-t-on point autorisé à admettre conséquemment que les principes posés par l'Écriture et par la tradition devaient logiquement amener à soutenir la nécessité de la charité virtuelle? — *e*) La pratique de la vie chrétienne ne court aucun danger d'être troublée par le choix de la première opinion. Dès lors que le choix est entre une intention surnaturelle positivement persévérante ou une influence virtuelle d'un acte de charité, y a-t-il beaucoup plus de difficulté à admettre que cette positive direction d'intention s'accomplisse par l'acte de charité, acte pour ainsi dire normal dans une âme justifiée qui d'ailleurs peut seule mériter pour le ciel?

4° *Valeur impétratoire de l'acte de charité parfaite.* — Puisque tout acte surnaturel, dans la mesure où il contient explicitement ou implicitement une prière bien faite, peut nous obtenir de Dieu les secours nécessaires au salut, Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 2e édit., Paris, 1890, p. 577, tout acte de charité possède pour les mêmes raisons et avec plus d'abondance, la même efficacité impétratoire, proportionnel-

lement à sa perfection intensive. Cette efficacité impétratoire peut, comme celle de toute prière, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIII, a. 7, s'exercer pour le profit du suppliant et pour le profit de ceux pour lesquels il intercède.

5° *Autres effets de l'acte de charité parfaite* surtout dans les âmes habituellement soucieuses d'écarter tout ce qui peut déplaire à Dieu, et attentives à pratiquer généreusement ce qui lui est plus agréable. — 1. Une *lumière spirituelle spéciale* résultant à la fois d'une plus intime expérience des choses divines et d'une plus abondante communication des dons d'intelligence, de science et de conseil. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. VIII, a. 5; q. IX, a. 5; q. XLV, a. 4; q. LII, a. 1; *Opuscula selecta*, opusc. IV, Paris, 1881, t. I, p. 250 sq. — 2. Une *force spirituelle spéciale*, même dans les difficultés et les épreuves, que l'on accepte comme venant d'une volonté paternelle que l'on aime et à laquelle on est entièrement et filialement soumis. S. Thomas, *Opusculum*, IV, *loc. cit.* — 3. Une *grande joie spirituelle* provenant de la tranquille possession initiale du seul vrai bonheur en cette vie, possession qui est aussi le gage du parfait et définitif bonheur pendant toute l'éternité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 1. En cette vie, cette joie ne peut être sans quelque mélange de tristesse, puisqu'en nous et autour de nous la participation initiale du bonheur divin reste inévitablement imparfaite et incomplète. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Aussi quelque abondante que puisse être cette joie surtout dans certaines faveurs divines toutes spéciales, elle reste toujours en deçà de notre désir final qui ne sera pleinement satisfait que par la définitive possession de la vision béatifique. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3. De ces joies ineffables, saint Thomas, *Opuscula selecta*, opusc. IV, t. I, p. 251, dit avec raison : *Nullus vere gaudium habet nisi existens in caritate.* — 4. Une *profonde paix spirituelle* provenant de la parfaite subordination de tous les désirs à la volonté divine aimée par-dessus tout et à laquelle on est parfaitement uni, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIX, a. 1, 3, tandis que l'âme agitée par d'ardents désirs de bonheur temporel non possédé est comparée par l'Écriture à une mer bouillonnante, incapable de repos. Is., LVII, 20; S. Thomas, *Opuscula selecta*, opusc. IV, t. I, p. 251.

V. NÉCESSITÉ DE L'ACTE DE CHARITÉ PARFAITE. — 1° *Nécessité de salut.* — I. L'acte de charité parfaite ne peut être directement requis ni pour la justification ni pour le salut, quand l'âme, suffisamment disposée par l'attrition efficace, est actuellement justifiée par le sacrement de baptême ou de pénitence, ou même par l'extrême-onction. L'âme ainsi justifiée possède, par le fait même, un droit certain à la gloire éternelle. — 2. En dehors de la réception actuelle de ces sacrements principalement destinés à justifier l'âme, l'ordre providentiel actuel n'admet qu'un seul moyen de justification et de salut, la contrition ou la charité parfaite, toujours suffisante pour la rémission des péchés, pourvu qu'elle soit accompagnée de l'implicite volonté de recevoir le sacrement. Dans cette hypothèse, l'acte de contrition ou de charité étant le seul moyen de salut, est strictement nécessaire pour cette même fin. — 3. Cette nécessité de salut, simplement accidentelle pour les fidèles placés dans les conditions normales, s'impose habituellement aux non-catholiques et infidèles privés du secours des sacrements ignorés ou absents. Le salut leur est cependant toujours accessible, car la providence ne peut jamais manquer à l'homme en ce qui est strictement nécessaire au salut. D'ailleurs, la difficulté principale en cette matière est la production de l'acte de foi surnaturelle absolument indispensable. Dès lors que cette foi existe, l'âme peut, avec l'aide de grâces spéciales qui sont pour elle dans l'ordre ordinaire de la providence, produire un acte de contrition ou de charité parfaite, correspondant à la connaissance surnaturelle déjà possédée.

2° *Précepte divin.* — 1. *Existence et nature de ce précepte.* — *a*) *Bases scripturaires et traditionnelles.* — L'Ancien et le Nouveau Testament, Deut., VI, 5; X, 12; Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27, mentionnent le précepte divin obligeant tous les hommes à aimer Dieu de tout leur esprit, de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur force. La tradition chrétienne reproduit le même enseignement. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXI, n. 1, *P. G.*, t. LVIII, col. 661; S. Augustin, *In Joa. Evang.*, tr. XVII, c. V, n. 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1531 sq.; *Epist.*, LIV, c. XXI, n. 38, *P. L.*, t. XXXIII, col. 222 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLIV, a. 1, 4, 5; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, a. 2, q. VI, 1887, t. III, p. 613 sq.; *Catéchisme du concile de Trente*, part. III, c. V, n. 1. — *b*) *Déductions théologiques.* — De l'exposé scripturaire et traditionnel de ce précepte l'on doit conclure : — *a*. Que c'est un précepte *positif*, distinct du précepte simplement négatif interdisant incessamment tout péché mortel toujours contraire à l'amitié divine. De ce précepte positif découle le devoir d'aimer Dieu intérieurement avec toutes les forces de notre volonté et de lui soumettre extérieurement toute notre activité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLIV, a. 1, 4, 5. — *b*. Que c'est un précepte *spécial*, distinct de l'ensemble des préceptes divins, bien qu'il doive en assurer l'observance et que ces préceptes eux-mêmes soient principalement destinés à écarter les obstacles à la charité et à maintenir son influence. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1, ad 3um. — *c*. En soi ce précepte ne requiert strictement et sous peine de péché mortel qu'une seule chose, c'est que Dieu aimé pour lui-même soit habituellement la fin dernière absolument préférée, que l'on ne contredise jamais par le péché mortel. Le péché véniel n'est donc point une stricte violation de ce précepte. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 2um; a. 6, ad 2um; *Quæst. disp.*, *De caritate*, a. 10, ad 4um, 5um. Pour la même raison, aucune intensité n'est requise dans les actes par lesquels s'accomplit ce précepte. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. II, n. 2. — *d*. Le précepte divin de la charité ne pouvant être ramené à aucun des préceptes formels du décalogue, est, comme les préceptes divins de la foi et de l'espérance, ce que saint Thomas appelle *præambulum ad legem*, un précepte fondamental nécessairement présupposé par toute loi divine. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVI, a. 1; q. XXII, a. 1; q. XLIV, a. 1, ad 3um; *Cont. gent.*, l. III, c. CXV sq.; Navarrus, *Enchiridion*, c. XI, n. 6, Rome, 1590, t. I, p. 82 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 10. — *e*. De cette nature spéciale du précepte divin de la charité résulte sa principale raison d'être. Il est indispensable pour assurer un suffisant et persévérant accomplissement de toutes les obligations imposées à l'homme par les commandements divins. Celui qui ne se laisserait jamais diriger par le motif de la charité, se trouverait souvent trop faible en face de l'ensemble des préceptes divins. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 322 sq. D'ailleurs comment l'acte de charité, moyen normal de salut, en dehors de la réception actuelle des sacrements, pourrait-il n'être point l'objet de quelque précepte divin, en vue de cette éventualité d'une réalisation toujours possible pour chaque individu?

2. *Objet de ce précepte.* — *a*) Il exige un acte de charité surnaturelle correspondant à la foi indispensable pour le salut et proportionnée à l'éternelle récompense. C'est une conséquence de toute l'économie providentielle de l'ordre surnaturel. Si quelques théologiens emploient un langage apparemment différent, leurs divergences, plus nominales que réelles, proviennent surtout de leur concept de la foi strictement suffisante au salut. — *b*) Ce précepte exige *directement* quelque acte de charité formelle envers Dieu ou au moins de charité équivalemment

contenue dans l'accomplissement des commandements divins. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 324. — *c) Indirectement* il suppose la volonté efficace d'éviter toute faute contraire à l'amitié divine et celle d'accomplir tous les commandements divins, volonté qui ne requiert point toujours nécessairement la charité parfaite, mais qui ne saurait être constamment efficace si elle n'est soutenue par cette charité. Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 322. — *d)* Puisque l'acte de charité est tout d'abord un acte de la volonté, c'est cet acte qui est l'objet principal du précepte. Ses manifestations extérieures obligatoires sont prescrites indirectement par d'autres commandements sans l'observation desquels la charité n'existerait plus.

3. *Ce précepte est-il strictement obligatoire à quelques moments déterminés de la vie?* — *a)* Ce que nous avons dit de la nature de ce précepte prouve sa stricte obligation directe du moins à *quelques moments déterminés* de la vie humaine, dans la mesure où l'acte de charité est de fait nécessaire au salut ou moralement indispensable pour l'observance des autres lois divines. Aussi deux propositions, niant toute obligation de produire l'acte de charité pendant toute la durée de la vie humaine, ont été formellement condamnées : proposition 1re condamnée par Alexandre VII le 24 septembre 1665 : *Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 972; et proposition 1re condamnée comme hérétique par Alexandre VIII le 24 août 1690 : *Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali, formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative, hinc homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitæ suæ mortalis.* Denzinger, n. 1156. Sur le sens de ces deux propositions, voir t. I, col. 731 sq., 749. — *b)* L'on admet communément que ce précepte oblige strictement à l'*article de la mort*, à cause de la souveraine importance de ce moyen pour l'obtention du salut à ce moment de lutte suprême et décisive. Cependant au jugement de quelques graves théologiens, Azor, *Institutiones morales*, l. IX, c. IV, Cologne, 1613, p. 583; Lugo, *De pænitentia*, disp. VII, sect. XIII, n. 276, il ne paraît point que l'obligation soit aussi indiscutable quand l'acte de charité a été fréquemment produit pendant la vie et qu'aucun obstacle spécial n'existe à ce moment ou quand l'on s'est pleinement réconcilié avec Dieu quelques jours avant le suprême danger.

Le devoir de produire alors un acte de charité est encore plus incertain quand l'âme est déjà justifiée sacramentellement, grâce à une suffisante disposition d'attrition efficace. Si l'âme est de fait détachée du péché et si par l'omission de l'acte de charité, elle ne s'expose point à violer quelque autre grave précepte, la nécessité de l'acte de charité ne paraît point évidente. Lugo, *loc. cit.*; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis, De sacramento pænitentiæ*, c. I, n. 43. Pratiquement il est à propos d'exciter le moribond à la contrition et à la charité parfaite, en en suggérant les motifs. D'ailleurs la charité étant nécessaire seulement de nécessité de précepte, la bonne foi peut être admise dans le moribond, surtout quand il y aurait un notable inconvénient à l'avertir expressément.

c) L'acte de charité est-il également obligatoire au premier instant moral de l'usage de la raison ou au premier éveil de la conscience morale? — *a.* Précisons *l'objet de la controverse*. L'exact moment auquel s'éveille la conscience morale de l'enfant ne peut se déterminer d'une manière absolue ni rigoureuse. Il peut y avoir une certaine évolution progressive depuis la première idée du bien et du mal moral jusqu'au moment où la conscience morale est suffisamment formée pour porter la responsabilité de fautes graves. D'ailleurs il est nécessaire que l'on ait en même temps une certaine connaissance de Dieu auteur de la loi morale et suprême juge des consciences, connaissance dont le développement suffisant ne peut s'accomplir sans quelque progrès successif. L'on doit aussi tenir compte de circonstances anormales dans le développement de la conscience morale, chez des sujets moins doués ou moins favorisés sous le rapport de l'éducation familiale ou de l'influence du milieu. Le retard dans le développement de la conscience morale peut être particulièrement sensible chez les peuples où le niveau religieux et moral a subi depuis longtemps une forte dépression. Voir t. I, col. 1012 sq. Observons d'ailleurs que la conscience morale, dès qu'elle existe, n'est point nécessairement formée sur tous les points auxquels elle doit s'appliquer pratiquement. Il lui reste encore à s'instruire en beaucoup de choses par la réflexion personnelle, par l'éducation ou par une sage consultation. Nous ne parlons actuellement que du premier éveil de la conscience morale portant au moins obligation d'accomplir certains actes comme bons et commandés et d'éviter certains actes comme mauvais et défendus. Quel que soit le moment précis auquel se produit cet éveil de la conscience morale, et quelle que soit en ceci l'évolution progressive de la raison, cette question se pose : Y a-t-il à ce moment obligation d'orienter positivement vers le bien ou vers Dieu toute sa vie morale, ou suffit-il que la volonté, en embrassant tel bien commandé ou en repoussant tel mal défendu, adhère implicitement à toute la loi morale? Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6, enseigne l'obligation positive d'orienter alors sa vie morale vers le bien véritable ou vers la fin dernière, c'est-à-dire au moins implicitement vers Dieu. Mais aucun texte du saint docteur n'affirme expressément que la volonté d'observer la loi morale doit nécessairement porter sur toute la durée de la vie. Il ne paraît donc point que l'on contredise la pensée de saint Thomas en présumant, jusqu'à preuve contraire, que la volonté d'accomplir toute la loi morale est suffisamment renfermée dans celle de pratiquer actuellement tel bien commandé. Et il nous semble que c'est toute la pensée de Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXLIX, c. II, n. 6, ainsi que de Suarez dans ce passage : *Puer veniens ad usum rationis non tenetur statim in primo usu rationis Deum in se ipso diligere, sed in his quæ ipsi occurrunt bene moraliter se gerere, et hoc ipso virtualiter censetur converti ad Deum. De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. VI, sect. I, n. 12. Il nous reste à examiner si cette orientation morale vers Dieu doit nécessairement se faire à ce moment par l'acte de charité surnaturelle.

b. Opinion admettant la stricte obligation de l'acte de charité surnaturelle; mais de telle manière que l'ignorance invincible excuse de toute faute. — α. L'existence du strict précepte divin est fondée non point sur des preuves spéciales, on reconnaît qu'aucune ne pourrait être donnée comme démonstrative, mais uniquement sur le rôle de la charité surnaturelle vis-à-vis de l'accomplissement des autres préceptes surnaturels. Raison théologique également valable pour les actes de foi, d'espérance et de charité, et qui peut être ainsi formulée : Pour que la volonté puisse se diriger constamment et facilement vers sa fin dernière surnaturelle déjà connue par la foi, il est nécessaire qu'elle soit préalablement unie à cette fin d'une manière suffisamment efficace pour triompher sans difficulté de tous les obstacles. Ce qui ne peut être bien réalisé que par l'acte de charité, surtout dans l'état de faiblesse actuelle provenant de la déchéance originelle. C'est en ce sens que saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XVI, a. 1; q. XXII, a. 1; q. XLIV, a. 1, ad 3um, et avec lui beaucoup de théologiens, Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 10, appellent les préceptes divins de foi, d'espérance et de charité *præambula ad legem*, ou préceptes fondamen-

taux nécessairement présupposés par toute loi divine et dont l'accomplissement doit normalement précéder celui des autres commandements. — β. L'excuse provenant de l'invincible ignorance de ce précepte n'est qu'une application générale du principe relatif à la bonne foi en matière non nécessaire pour le salut et exigée seulement par un précepte divin positif. Voir t. I, col. 1013 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX; a. 6; *Quæst. disp., De malo*, q. V, a. 2, ad 8um; q. VII, a. 10, ad 8um; *De veritate*, q. XXIV, a. 12, ad 2um; q. XXVIII, a. 3, ad 4um; Cajétan, *In Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6; Bannez, *In IIam IIæ*, q. X, dub. II, Venise, 1602, col. 479 sq.; Gonet, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, a. 7, n. 174 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, disp. XX, n. 2 sq.; Gotti, *In Iam IIæ*, tr. IV, q. III, dub. V, Venise, 1750, t. II, p. 175 sq.

c. Opinion contraire à l'obligation de la charité surnaturelle. — α. Elle rejette unanimement l'existence d'un précepte spécial en s'appuyant sur ces deux raisons : absence de preuves positives, et fréquente impossibilité d'accomplir ce précepte à cause de l'invincible ignorance de la foi surnaturelle ou de cette obligation spéciale. — β. Unanime dans ses négations, cette opinion présente des divergences dans la manière d'expliquer l'amour divin implicitement contenu dans la volonté d'adhérer au bien moral que l'on connaît. Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXLIX, c. II, n. 3 sq.; Suarez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. VI, sect. I, n. 12; Sylvius, *In Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6; Azor, *Institutionum moralium*, l. IV, c. X, q. VI; l. IX, c. IV, Cologne, 1613, p. 193 sq., 583.

d. Conclusion. — L'opinion affirmative ainsi appuyée et limitée nous paraît théoriquement mieux fondée, surtout au point de vue de l'économie générale de l'ordre surnaturel. Quant aux difficultés pratiques, elles sont écartées par l'excuse toujours admise en faveur de l'ignorance invincible portant sur la foi surnaturelle ou sur l'existence de ce précepte spécial.

d) En dehors de ces deux époques extrêmes de la vie physique ou morale de l'individu, le précepte divin de la charité oblige-t-il directement au moins *quelquefois pendant la vie?* et dans cette hypothèse, avec quelle fréquence et dans quelles circonstances oblige-t-il? — *a. Documents ecclésiastiques* consistant dans deux propositions condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679, proposition 5e : *An peccet mortaliter qui actum dilectionis semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus;* proposition 6e : *Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare præceptum caritatis erga Deum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1022 sq. Il est donc certain que le précepte divin de la charité oblige plusieurs fois pendant la vie et au minimum tous les cinq ans. — *b. Déductions théologiques.* — En se fondant sur le rôle si efficace et si nécessaire de la charité dans l'accomplissement des autres préceptes, l'on admet communément que, même pour l'âme unie à Dieu par la grâce sanctifiante, l'acte de charité est obligatoire assez souvent pendant la vie, sans qu'il paraisse possible de déterminer prudemment des époques fixes. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. III, n. 4; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. XLIV, a. 6, quær. 3; Layman, *Theologia moralis*, Lyon, 1664, t. I, p. 214; Lacroix, *Theologia moralis*, Paris, 1866, t. I, p. 509; Viva, *Damnatæ thesis*, Pavie, 1709, p. 11; Sporer, *Theologia moralis*, Venise, 1731, t. I, p. 143; Perrone, *Prælectiones theologicæ de virtutibus fidei, spei et caritatis*, Ratisbonne, 1865, p. 391; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 322.

Des essais de détermination plus précise ont cependant été tentés. Les théologiens de Salamanque, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VI, n. 12, assimilant le précepte de la charité à ceux de la pénitence et de l'eucharistie, affirment son obligation directe au moins une fois dans l'année. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, n. 8, préfère l'opinion qui assigne comme minimum d'obligation, *semel in mense*, opinion principalement appuyée sur la difficulté d'observer les préceptes divins sans le secours fréquent d'actes de charité. Cette raison ne pouvant suffire par elle-même, pour une si précise détermination de l'obligation directe de la charité, ne doit-on point considérer l'appréciation de saint Alphonse comme une régle ou direction pratique, fondée plutôt sur la fréquente obligation indirecte du précepte de la charité? Ne serait-ce point également le sens de cette affirmation hésitante de Scot que le précepte divin du sabbat et le précepte ecclésiastique de l'assistance à la messe ont peut-être déterminé le temps auquel l'acte de charité divine est obligatoire? *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, Venise, 1690, t. III, p. 281.

e) Conclusion pratique. — *a.* Puisque toute bonne œuvre faite pour Dieu est un accomplissement suffisant du devoir de la charité, S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, n. 8, le confesseur ne devra point inquiéter en cette matière les fidèles qui luttent habituellement contre le péché mortel et qui sont principalement guidés par l'amour filial envers Dieu. — *b.* Ceux qui vivent presque habituellement dans l'état du péché et qui n'ont d'autre disposition que l'attrition, peuvent facilement faillir au strict devoir de la charité. Mais comme l'exacte assignation de la faute reste difficile, le confesseur devra plutôt s'employer à exhorter le pénitent à de sérieux efforts pour exciter en lui cette disposition de charité. Berardi, *Praxis confessariorum*, 3e édit., Faenza, 1898, t. I, n. 195.

f) En dehors des cas d'obligation directe, l'acte de charité peut être *indirectement* imposé par la nécessité d'administrer ou de recevoir en état de grâce tel sacrement ou par l'impossibilité d'échapper autrement à un grave péril spirituel. Cette obligation n'étant qu'indirecte, son omission ne constitue point une faute spéciale. Il y a simple violation du précepte direct ainsi enfreint. Le confesseur n'aura donc point à interroger directement sur cette omission. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. III, n. 3; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VI, n. 13, 15; Perrone, *op. cit.*, p. 256; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 322.

g) Dans l'instruction des fidèles et dans la direction des âmes l'on devra fréquemment insister sur la souveraine importance pratique de l'acte de charité, en montrant en même temps comment son fréquent exercice peut se concilier avec toutes les occupations légitimes. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, XII.

IV. Acte de charité envers le prochain. — *I. sa nature spécifique.* — 1° *Définition.* — C'est l'acte par lequel on aime le prochain par amour pour Dieu surnaturellement aimé. — 1. Cet acte considéré en lui-même n'a rien qui le différencie de l'amour ou de l'amitié naturelle envers nos semblables. Amour provenant de la volonté, il consiste dans l'union affective avec l'objet aimé. Acte de bienveillante amitié, il ne se propose que le bien de l'objet aimé. Mais si le cadre matériel de l'acte est le même, son motif est d'un ordre différent. — 2. Ce motif qui constitue la caractéristique de l'acte de charité surnaturelle envers le prochain, n'est autre que le motif de la charité envers Dieu, uni ou voulant s'unir à tous nos frères par une divine amitié. Aimant Dieu pour lui-même et à cause de son infinie perfection, l'on aime conséquemment ceux que Dieu aime et auxquels il communique ou veut effectivement communiquer par la gloire du ciel ou par la grâce sanctifiante une intime participation à sa propre vie, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 5; *Quæst. disp., De caritate*, a. 4, c'est-à-dire tous les hommes sans exception, quelles que puissent être leurs imperfections et même leur dégradation physique ou morale. — 3. Ce motif de la charité surnaturelle n'écarte point

nécessairement tout mobile naturel en soi légitime. S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate*, a. 8, ad 7um. Il suffit que l'affection naturelle soit maîtrisée par le mobile surnaturel et finalement dirigée vers le bien surnaturel et éternel de la personne aimée. De même, rien n'exige que toute répugnance naturelle cesse entièrement, pourvu qu'elle soit strictement subordonnée au commandement de la charité. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 12um. — 4. A l'acte de charité ainsi constitué par une union affective fondée sur l'amour divin, se rattachent plusieurs effets intérieurs, la joie, la paix et la miséricorde et plusieurs effets extérieurs, la bienfaisance, l'aumône et la correction fraternelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXVIII sq.

2° *Effets intérieurs et extérieurs.* — 1. La *joie* du bien possédé par le prochain ou de celui que l'on espère pour lui, joie à laquelle peut se joindre quelque tristesse provenant de répugnances, d'obstacles ou d'imperfections existant encore dans le prochain. IIa IIæ, q. XXVIII, a. 2. — 2. La *paix* résultant de l'union de volontés substantiellement identiques dans leur commune orientation vers le bien infini parfaitement aimé, malgré de légers dissentiments sur des points de moindre importance. IIa IIæ, q. XXIX, a. 3. — 3. La *miséricorde* consistant dans le déplaisir du mal d'autrui et dans la tendance à l'écarter, plutôt que dans l'impression sensible qui resterait stérile, si elle n'était suivie de cette volonté agissante. IIa IIæ, q. XXX, a. 3. — 4. La *bienfaisance* par laquelle on procure le bien du prochain, par amitié surnaturelle pour lui. IIa IIæ, q. XXXI, a. 1. — 5. L'*aumône* qui secourt le prochain dans son indigence spirituelle et surtout corporelle. Voir t. I, col. 2561 sq.; IIa IIæ, q. XXXII. — 6. La *correction fraternelle* faite au prochain par charité pour remédier au mal moral dont il souffre. IIa IIæ, q. XXXIII, a. 1. Voir ce mot.

3° *Objet.* — 1. Tout homme étant aimé par Dieu dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, doit être aussi aimé par toute âme qu'une vraie amitié unit à Dieu. Ce motif universel de charité surnaturelle persévérant toujours malgré la dégradation physique ou morale la plus rebutante et malgré les plus pénibles offenses, personne ne peut jamais être exclu du droit universel à la charité surnaturelle, bien qu'une certaine graduation puisse et doive même être admise dans les actes positifs strictement commandés. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXV, a. 1, 6, 8, 9. — 2. L'homme tout entier doit être l'objet de cette charité surnaturelle, affective, bienfaisante ou miséricordieuse. — *a*) Aimant le prochain jusqu'à lui vouloir efficacement tout son vrai bien même secondaire, l'on doit y comprendre les biens corporels dans la mesure où ils servent à la fin spirituelle ou même surnaturelle. — *b*) Une vraie compassion surnaturelle envers le prochain suppose l'efficace volonté d'écarter, suivant nos propres ressources, tous les maux dont il souffre, maux corporels et maux spirituels. C'est le rôle de l'aumône tant corporelle que spirituelle, destinée à soulager toutes les misères qui affligent le prochain, et toujours orientée vers la suprême fin surnaturelle, à laquelle l'on veut finalement diriger ceux que l'on secourt si charitablement. Jugée à ce point de vue supérieur qui est le vrai, la charité chrétienne, même dans les plus humbles services matériels, reste toujours digne d'elle-même et en même temps assure de nombreux mérites pour le ciel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXII, a. 4. C'est ce que l'Église catholique a toujours compris et pratiqué dans toutes ses merveilleuses institutions de charité pour toutes les infirmités humaines.

4° *Qualités essentielles* résultant de la nature même de l'acte de charité surnaturelle. — 1. Dans son motif, elle doit être surnaturelle, sans cependant exclure l'élément simplement naturel, pourvu qu'il soit dominé par le mobile supérieur de la charité. — 2. Dans ses effets, elle doit être agissante, dans la mesure exigée par les besoins du prochain et permises par les ressources de son bienfaiteur. — 3. Dans son objet, elle doit être universelle en ce qui concerne l'affection et ses marques communes, et toujours ordonnée dans son action suivant les droits respectifs des personnes et la nature de leurs besoins. — 4. Ces qualités essentielles de la charité la distinguent spécifiquement de toute affection simplement naturelle, si légitime, si pure et si relevée qu'elle puisse être. Éminemment supérieure à toute affection naturelle, la charité possède encore une efficacité incomparablement plus grande. Dans les actes les plus difficiles à la nature, où la seule raison et les motifs purement humains échouent habituellement, la charité est seule assez puissante pour dominer d'invincibles répugnances et soutenir la générosité de la volonté. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. IV, n. 4. Même en ce qui est plus accessible aux forces naturelles, la charité assure habituellement un dévouement plus généreux et plus persévérant. C'est ce qu'atteste la merveilleuse histoire de la charité dans l'Église catholique. — 5. A plus forte raison la charité surnaturelle possédant toutes ces qualités surpasse-t-elle en dignité morale et en efficacité réelle la simple solidarité sociale, séparée de toute base religieuse ou morale et appuyée seulement sur une sorte d'esthétique sociale ou sur une naturelle sympathie pour les souffrances d'autrui. Sans méconnaître les généreuses mais incomplètes aspirations qui s'abritent peut-être assez fréquemment sous ce terme peu chrétien, sans méconnaître les restes inconscients de christianisme social qui peuvent inspirer ses adeptes, nous devons affirmer que la solidarité sociale, sécularisée et systématiquement opposée à la charité chrétienne, ne peut efficacement procurer le vrai bien ni des individus, ni des nations, puisqu'elle va à l'encontre de leur vraie fin dernière et qu'elle ne possède en elle-même ni base sérieuse ni solide sanction. D'ailleurs, quel état de services sociaux peut-elle opposer à la longue liste d'incomparables bienfaits dus à la charité catholique?

II. PRÉCEPTE DIVIN. — L'existence du précepte de la charité envers le prochain est une nécessaire conséquence du précepte de la charité envers Dieu. Quant à l'étendue du précepte, distinction doit être faite entre l'acte intérieur et les œuvres extérieures de charité.

1° *Quant à l'acte intérieur de charité*, joie intime du bien du prochain ou volonté sincère de le lui procurer, son obligation doit se déterminer pratiquement d'après ces deux principes : 1. A l'égard de tous les hommes, cet acte est obligatoire dans la mesure nécessaire pour la vérité ou le maintien de la charité effective envers Dieu ou pour la résistance positive à toute suggestion de haine ou de vengeance contre quelqu'un. — 2. A l'égard de tel individu en particulier, ce même acte intérieur et surnaturel est requis autant qu'il est indispensable pour le fidèle accomplissement des œuvres extérieures ou d'autres devoirs de charité strictement commandés. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. IV, n. 4; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VI, n. 16 sq.; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1709, part. II, p. 29 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 594 sq. Deux propositions niant expressément toute obligation de l'acte intérieur de charité à l'égard du prochain furent condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679 : 10. *Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.* 11. *Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1027 sq. Toutefois, si l'on voulait simplement affirmer que cette obligation est suffisamment remplie par le fait que l'on aime Dieu surnaturellement et que l'on observe les devoirs de charité extérieure envers le prochain, l'orthodoxie ne serait nullement

atteinte. Et c'est tout ce qu'ont voulu dire quelques théologiens. Viva, *loc. cit.*, p. 29.

2° *Quant aux œuvres extérieures de charité,* ou devoirs positifs d'assistance spirituelle ou temporelle à l'égard du prochain, leur obligation s'impose proportionnellement à la gravité de l'indigence du prochain et aux ressources du bienfaiteur. Nous ne parlerons ici que de l'assistance spirituelle. Voir AUMÔNE, t. I, col. 2561 sq. — 1. Dans le cas d'indigence *spirituelle* n'affectant que quelques individus ou même un seul. — *a*) Quand cette nécessité est telle que le prochain ne peut vraiment s'y soustraire par ses propres efforts et que l'on a d'ailleurs la certitude de pouvoir l'assister effectivement, l'on est tenu de le faire, au prix des plus graves inconvénients, même de sa propre vie, dès lors qu'aucun autre ne peut effectivement donner son concours. Exception doit cependant être faite quand l'intervention charitable causerait un dommage public bien plus considérable. Pour les adultes jouissant de l'usage de la raison, ce cas de nécessité spirituelle extrême ou quasi extrême ne paraît point réalisable. Car l'adulte possédant les secours surnaturels nécessaires pour le salut, d'après l'axiome théologique : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* n'est jamais dans la stricte impossibilité d'atteindre son salut. Seuls, les enfants auxquels le salut est inaccessible sans le baptême, peuvent se trouver dans cette extrême indigence. Dans ce cas le principe précité s'applique dans toute sa force. — *b*) Quand le prochain peut absolument se soustraire à sa grave situation, quoique avec difficulté, il y a obligation stricte de le secourir, pourvu qu'on le puisse sans notable inconvénient, que l'on soit moralement assuré du succès et que nul autre ne puisse effectivement prêter secours. Ce cas de nécessité spirituelle grave peut se présenter fréquemment à l'article de la mort pour tous ceux auxquels l'acte de contrition parfaite, toujours nécessaire en dehors du sacrement de pénitence, reste bien difficile. Dans le cours de la vie, cette même nécessité se rencontre facilement chez les âmes dépourvues des biens spirituels et en même temps très peu favorisées relativement aux moyens de les acquérir. Mais la réalisation des conditions indiquées peut être assez rare, pour ceux qu'aucune obligation de justice ou de charge spéciale n'astreint à secourir telles personnes déterminées. — *c*) Quand le prochain pourrait, sans sérieuse difficulté, remédier lui-même à son indigence spirituelle, le devoir de l'aider ne peut imposer que quelque léger sacrifice, et ce devoir lui-même ne peut exister pour tous les cas individuels. — 2. Dans le cas de nécessité spirituelle atteignant toute une société ou une partie notable d'une société, le devoir de l'assistance est beaucoup plus rigoureux et impose plus d'efforts et de sacrifices de la part de ceux qui peuvent la fournir. C'est une conséquence du fait même de l'existence sociale de l'homme. Pour que la société atteigne les fins que s'est proposées le créateur, il est nécessaire que tous concourent au bien général dans la mesure de leurs forces, surtout quand ce bien est particulièrement menacé par quelque obstacle ou péril universel. — 3. D'après ces principes l'on déterminera l'étendue des devoirs de l'assistance spirituelle : devoir de correction fraternelle, voir ce mot, devoir d'apostolat qui peut incomber au prêtre n'ayant point charge d'âmes et devoir semblable pour les simples fidèles. Ce dernier seul doit nous occuper ici. — *a*) Une grave nécessité commune mettant en péril les biens spirituels de tous, la foi catholique, la liberté et les droits de l'Église ou l'éducation chrétienne, impose à tous les fidèles, suivant la gravité du danger et suivant la capacité et les ressources de chacun, des efforts et des sacrifices proportionnés. Jusqu'où s'étend cette obligation dans telle situation donnée, il n'est point aisé de le préciser. Mais il est incontestable que l'on ne pourrait être en sûreté de conscience si habituellement l'on refusait tout concours au soulagement des misères spirituelles communes. — *b*) Dans la prédication et dans la direction des âmes comme dans les instructions spéciales pour les œuvres catholiques, l'on fera mieux d'exhorter fortement à la pratique du zèle que de déterminer sa stricte obligation. — *c*) Cette pratique de la charité spirituelle sera plus effective, si elle résulte d'une commune union généreusement et constamment maintenue, sous la direction de l'autorité ecclésiastique ou avec son approbation. Le devoir de l'union et de la soumission, déjà imposé par l'obéissance, est encore impérieusement exigé par la charité commune. — *d*) Pour rendre l'action catholique plus fructueuse, il peut être nécessaire que les catholiques s'efforcent, là où aucune interdiction ne le leur défend, de pénétrer dans toutes les sphères d'activité sociale pour y faire rayonner, dans la mesure de leurs forces, l'influence de la vérité catholique. Ces principes, souvent exprimés par Léon XIII dans ses encycliques et plusieurs fois déjà renouvelés par Pie X, doivent diriger les catholiques dans leurs œuvres communes pour la rénovation chrétienne de la société.

3° *Conclusions relatives à l'amour des ennemis individuels qui se sont rendus coupables de quelque offense envers nous.* — 1. *Quant à l'acte interne de charité.* — *a*) Toute volonté positivement contraire est toujours strictement interdite comme intrinsèquement mauvaise. Nous disons volonté et non sentiment, car le sentiment d'antipathie ou d'opposition, quelque intense qu'il soit, ne peut être une faute morale, sans l'adhésion de la volonté. Il peut cependant constituer un danger plus ou moins grave d'entraînement de la volonté. — *b*) L'affection positive est requise dans la stricte mesure où elle est indispensable pour écarter la haine volontaire ou pour assurer l'accomplissement de devoirs extérieurs imposés par la charité commune ou même par quelque nécessité spéciale.

2. *Quant aux manifestations ou œuvres extérieures de la charité.* — *a*) L'omission des signes ou devoirs de la charité commune comme les salutations et relations jusque-là habituelles ou les secours et bons offices habituels est une faute mortelle, quand elle provient d'une haine gravement coupable, cause un scandale considérable, constitue un danger prochain de faute mortelle, ou viole un grave précepte positif. Sinon, elle peut n'être qu'une faute vénielle. Elle peut même être exempte de toute faute, si elle provient de quelque motif légitime, comme une plus efficace correction du coupable, ou une juste expression du chagrin injustement causé. — *b*) En dehors de ces marques communes ou habituelles de charité, l'on n'est ordinairement tenu à rien de spécial, à moins d'un scandale grave ou d'un tort considérable causé à autrui.

3. *Quant au pardon et à la réconciliation.* — *a*) Une demande formelle de pardon, adressée à l'offensé, n'est point toujours strictement obligatoire, notamment quand elle n'a plus de raison d'être ou qu'elle présenterait de graves inconvénients à cause du rang ou de la position de l'offenseur. Même quand l'obligation en est rigoureusement imposée, le confesseur devra souvent appliquer en toute prudence les principes relatifs à la non-monition des pénitents de bonne foi pour lesquels aucune espérance d'amendement n'est permise. En l'absence de demande formelle, tout acte considéré comme équivalent peut suffire. — *b*) A la demande de l'offenseur doit répondre la concession de pardon généreusement consentie par l'offensé. Cependant, pour une offense exceptionnellement grave, un temporaire ajournement de pardon, sans refus positif, pourrait n'être point une faute grave. — *c*) En dehors de toute demande de l'offenseur, il peut être parfois nécessaire d'offrir soi-même le pardon, quand on le peut sans in-

convénient et que d'autre part c'est le seul moyen efficace de gagner cette âme ou d'empêcher le scandale. — *d*) Quand l'offense a été réciproque, en principe le plus coupable ou le premier offenseur est tenu aux premières démarches. Mais comme en ces matières l'illusion est très commune, le confesseur fera bien de ne point insister sur cet aspect particulier de la question, à moins qu'il n'y ait en ce sens une très notable évidence. Il agira plus sagement en recommandant de procurer la réconciliation, sans qu'elle soit motivée par la circonstance spéciale des premiers ou des plus graves torts.

4. *Conseil évangélique relatif à l'amour envers les ennemis.* — *a*) C'est en soi un conseil de perfection de pratiquer à leur égard des œuvres positives de charité, non exigées par quelque spéciale nécessité. — *b*) La pratique de ce conseil exigeant parfois une vertu héroïque, il est rarement opportun de l'imposer comme pénitence sacramentelle, surtout aux âmes qui ne possèdent point une vertu exceptionnelle. — *c*) Ce n'est point manquer au conseil évangélique que de presser la juste revendication de ses droits outragés, surtout quand le bien commun est spécialement intéressé. Voir CALOMNIE, col. 1374.

4° *Conclusions relatives à l'amour des ennemis de la société et de la patrie.* — Considérés comme hommes appelés par Dieu à partager son éternel bonheur, ils méritent notre amour surnaturel. Comme perturbateurs obstinés de la paix sociale, ils doivent être combattus et réprimés même par la force, aussi bien que l'injuste agresseur qui s'attaque aux biens individuels. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXV, a. 6. Le patriotisme, dans toutes ses sages exigences, peut ainsi s'accorder avec le précepte et même la perfection de la charité. Dès lors qu'il ne poursuit dans les ennemis que l'opposition irréductible, il peut aussi se concilier avec les plus ardentes aspirations et les plus nobles efforts pour la paix universelle, dès lors que les biens vitaux et l'indépendance de la patrie sont d'ailleurs suffisamment garantis par un accord international vraiment efficace.

V. PÉCHÉS OPPOSÉS A LA CHARITÉ ENVERS DIEU ET ENVERS LE PROCHAIN. — *I. PÉCHÉS OPPOSÉS A LA CHARITÉ ENVERS DIEU.* — 1° D'une manière générique, tout péché mortel, toujours nécessairement contraire à l'amitié divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 12. — 2° La simple omission de l'acte de charité, quand il est strictement commandé par quelque précepte divin direct ou indirect. — 3° La haine envers Dieu considéré non dans son être intime qui est l'infinie perfection en elle-même toujours aimable, mais dans les effets de sa rigoureuse justice s'exerçant inflexiblement sur les pécheurs rebelles, *in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et pœnarum inflictor.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXIV, a. 1. — 4° Cette haine spéciale de Dieu est le plus grave de tous les péchés. Car elle est une directe, entière et absolue aversion de Dieu, tandis que les autres péchés ne sont qu'une aversion indirecte de Dieu, en ce sens que l'on ne peut unir son amour avec celui d'un bien créé opposé à son commandement et à son amitié. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 12. Même l'infidélité positive la plus coupable est une faute moins criminelle, si elle n'est qu'un effet de cette haine contre Dieu, détestant la vérité révélée comme contraire au bien personnel. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 2um. On sait d'ailleurs que la haine de Dieu constitue principalement le péché contre le Saint-Esprit, péché si difficilement rémissible même en ce monde, parce qu'il détruit le fondement de la vie surnaturelle, la foi guidant les actes du croyant conformément à l'enseignement révélé.

II. PÉCHÉS OPPOSÉS A LA CHARITÉ ENVERS LE PROCHAIN. — 1° La *haine* de la personne même du prochain, parce qu'il est nuisible au bien personnel que l'on aime par-dessus tout. Car le bien du prochain, étant en soi digne d'amour, est détesté seulement à cause de sa contrariété avec le bien personnel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXIV, a. 3, 6. Cette haine d'autrui est à la fois une intime jouissance de ce qui est son mal ou une envieuse tristesse de son bien et une volonté efficace de lui procurer quelque tort. Comme désordre de la volonté, cette haine est le plus considérable parmi les péchés qui offensent le prochain, parce que c'est d'elle que tous procèdent. Comme dommage effectif, les actes extérieurs provenant de la haine sont plus nuisibles et en ce sens plus graves. IIª IIæ, q. XXXIV, a. 4. Quant à la simple haine des défauts et des fautes d'autrui, tant qu'elle se maintient exactement dans ces limites, loin d'être répréhensible, elle peut provenir uniquement de l'amour envers le prochain. IIª IIæ, q. XXXIV, a. 3. D'ailleurs les antipathies ou répugnances qui n'existent que dans la partie sensible ne peuvent par elles-mêmes constituer une faute morale, tant que la volonté n'y adhère point positivement. Toutefois elles peuvent constituer un danger d'entraînement pour la volonté, surtout quand on les laisse habituellement persister, sans aucune répression.

2° A la haine d'autrui se rattachent plusieurs autres péchés non moins contraires à l'acte intérieur de charité fraternelle ou à sa manifestation extérieure : la jalousie, la discorde, la contention, la division, la querelle et la sédition.

1. *La jalousie.* — *a*) *Définition.* — Considérée comme *acte contraire à la charité*, la jalousie est une tristesse du bien, de l'excellence ou de l'avantage d'autrui, dont on s'afflige comme d'un mal parce qu'ils empêchent ou diminuent le bien, l'excellence ou l'avantage personnel. — *a*. Toute tristesse des avantages du prochain n'est point la jalousie. Inspirée par de bons motifs et subordonnée aux prescriptions de la charité, cette tristesse est en soi légitime, bien qu'elle puisse facilement être viciée par quelque disposition contraire à la charité et entraîner à des actes répréhensibles. Ainsi s'affliger des avantages d'autrui, parce qu'il s'en sert mal, ou parce qu'il en est positivement indigne, est un acte moralement bon, dès lors que l'on n'excède point les limites permises par la charité individuelle ou sociale. Il n'est même point défendu de s'attrister du succès du prochain, quand il est réellement vrai qu'il empêche le nôtre, et que les désirs personnels se maintiennent dans la subordination requise. Mais l'amour immodéré de son propre bien entraîne fréquemment au delà des limites strictement permises. D'après ces principes l'on jugera facilement la conduite pratique de ceux qui, dans les luttes de la vie et avec la fréquente opposition des classes sociales, sont très souvent exposés aux entraînements de l'émulation, de la concurrence et de la rivalité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 1, 2; Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 619. — *b*. La jalousie n'est point nécessairement inspirée par la haine, bien qu'elle puisse facilement conduire à souhaiter formellement le mal d'autrui, par conséquent à le haïr. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De malo*, q. X, a. 3. — *c*. Le principe immédiat de l'acte de jalousie est un amour excessif de son propre bien ou de son avantage personnel que l'on juge contrarié ou diminué par ce succès d'autrui dont on s'afflige. — *d*. Le principal effet immédiat est la destruction de la charité fraternelle, inconciliable avec cette tristesse du bien formel du prochain. D'autres effets résultent habituellement de la jalousie surtout quand elle se produit fréquemment : c'est ce que les théologiens appellent *filiæ invidiæ*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um; *Quæst. disp.*, *De malo*, q. X, a. 3. Quant à la jalousie considérée comme *péché* ou *vice capital*, elle peut se définir : une inclination habituelle vers l'acte coupable que nous venons de décrire et vers les péchés qui lui sont habituellement connexes.

Voir col. 1668. — *b*) *Moralité*. — *a*. *La jalousie est un péché*, parce qu'elle est opposée au strict devoir de la charité enjoignant de se réjouir du bien du prochain dans la mesure où l'on est tenu de l'aimer par amour pour Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 2. La jalousie est d'ailleurs souvent réprouvée par l'Écriture, Rom., I, 29; Tit., III, 3; Gal., V, 21, et par toute la tradition chrétienne qui l'a toujours rangée parmi les péchés ou vices capitaux, sous le nom plus générique de *tristitia*, suivant la classification de Cassien et celle de saint Jean Climaque, ou sous le nom spécifique d'*invidia* dans la classification de saint Grégoire le Grand et dans celle de saint Thomas communément suivies par toutes les écoles théologiques. Voir col. 1690. — *b*. Considéré en lui-même, le péché de jalousie est directement opposé à *la seule vertu de charité*, par la tristesse qu'elle produit contrairement aux strictes prescriptions de la charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 3. — Mais la jalousie peut être facilement accompagnée ou suivie de nombreux péchés d'injustice dont elle est la cause formelle ou qu'elle aide puissamment, et qui atteignent le prochain dans ses biens, dans sa réputation ou même dans sa vie corporelle. — *c*. La jalousie est en soi un *péché grave*, dans la mesure où elle s'oppose formellement à la charité fraternelle, positivement obligatoire *sub gravi*. La jalousie est ainsi irréductiblement opposée à la charité, quand elle se porte sur quelque bien considérable du prochain et qu'elle est sciemment consentie. Dans l'hypothèse d'un bien ou avantage de légère importance ou d'un demi-consentement donné à quelque vive impression ou émotion, la jalousie n'est qu'une faute vénielle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 3; *Quæst. disp., De malo*, q. X, a. 2. Si elle se borne à un sentiment que la volonté désapprouve formellement, ou auquel elle ne consent aucunement, il n'y a en soi aucun péché, bien qu'il puisse y avoir quelque danger d'entraînement ultérieur de la volonté. — *d*. Au péché direct de jalousie se joignent souvent des péchés dérivés, ayant pour cause ou pour motif principal la jalousie : *susurratio, detractio, odium, exultatio in adversis, afflictio in prosperis*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um; *Quæst. disp., De malo*, q. X, a. 3. La gravité respective de ces péchés doit se déterminer d'après leur opposition formelle avec la charité, le dommage qu'ils occasionnent ou même la haine réelle qui les accompagne ou les anime. — *c*) Les *remèdes* contre la jalousie se déduisent aisément de la thérapeutique générale des vices capitaux : détruire ou affaiblir la cause originelle en luttant contre l'amour excessif des biens temporels, considérer attentivement tous les maux qu'entraîne avec soi la jalousie, et réagir par de fréquents actes intérieurs ou extérieurs opposés à l'inclination coupable.

2. *La discorde*. — *a*) *Définition*. — Le péché de discorde est une opposition formelle des volontés en matière nécessaire commandée par la charité envers Dieu ou par la charité envers le prochain, comme ce qui est nécessaire pour obtenir le salut ou pour empêcher un mal grave dans le prochain. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVII, a. 1. La non-conformité en matières libres, n'atteignant aucunement la charité envers Dieu ou envers nos frères, n'est point par soi-même une faute. Elle n'est pas même une opposition à l'amitié ou à la paix, telles qu'elles peuvent être réalisées en cette vie. IIª IIæ, q. XXIX, a. 3, ad 2um. — *b*) *Moralité*. — *a*. La discorde en matière nécessaire ou commandée est un péché, dans la mesure où elle empêche l'union fraternelle strictement prescrite. IIª IIæ, q. XXXVII, a. 1. Elle est d'ailleurs souvent réprouvée par l'Écriture. Gal., V, 20; II Cor., XII, 20. — *b*. Le péché de discorde, considéré en lui-même, est directement opposé à la seule vertu de charité, mais il peut facilement conduire à des péchés contraires à la justice ou à d'autres vertus. — *c*. Ce péché est en soi un péché *grave*, quand il viole directement un précepte grave, ou entraîne efficacement des maux ou dommages considérables individuels ou sociaux. Dans cette dernière hypothèse, il est souvent bien difficile de déterminer la part de responsabilité qui incombe à chaque individu en dehors de la violation certaine de préceptes positifs, divins ou ecclésiastiques. Pour procurer la concorde si nécessaire parmi les forces catholiques dans les luttes actuelles, il est donc meilleur d'insister sur les immenses avantages qu'elle procure, suivant les fréquentes et instantes recommandations de Léon XIII et de Pie X.

3. *La contention*. — *a*) *Définition*. — Le péché de contention est une opposition ou lutte formelle avec le prochain dans les paroles, écrites ou parlées, soit que l'on attaque la vérité strictement obligatoire, soit que l'on réprouve des opinions entièrement libres, soit même que l'on réfute l'erreur, mais sans la charité et la modération nécessaires envers les personnes. IIª IIæ, q. XXXVIII, a. 1. — *b*) *Moralité*. — *a*. C'est un péché directement opposé à la vertu de charité, soit que l'on porte atteinte à la vérité bien souverain des intelligences pour les individus et pour les sociétés, soit que l'on viole seulement les convenances strictement obligatoires dans telle situation concrète. Car la charité impose l'obligation au moins secondaire de ne point causer au prochain sans raison suffisante une peine ou un préjudice même léger; ce qui résulte inévitablement de la non-observance des égards nécessaires. — *b*. La contention est en soi un *péché grave*, quand il y a opposition formelle à la vérité connue comme telle, surtout quand cette vérité importe au bien individuel ou social et qu'elle est combattue par des procédés particulièrement répréhensibles. IIª IIæ, q. XXXVIII, a. 1. L'opposition à l'erreur, quand elle observe les égards prescrits vis-à-vis des personnes et évite ce qui pourrait nuire au bien commun, est un acte louable. Combattre l'erreur d'une manière répréhensible n'est en soi qu'une faute vénielle, à moins qu'il n'en résulte un scandale grave, que l'on doive strictement éviter. S. Thomas, *loc. cit.* — *c*. Le péché de contention peut être accompagné ou suivi de beaucoup d'autres péchés opposés à la justice, à la charité, ou à d'autres vertus, péchés subjectivement imputables, dès qu'il y a advertance et consentement suffisants. — *d*. D'après ces principes l'on appréciera la nature et la gravité des fautes habituellement commises dans les polémiques violentes ou passionnées, quels que puissent être leur objet scientifique ou politique et leur forme parlée ou écrite. On pourra aussi comprendre quelle prudence doit être particulièrement observée par les polémistes catholiques et surtout par les journalistes dans les luttes actuelles.

4. La *division* ou le *schisme* est la rupture de l'union nécessaire dans la société civile ou religieuse, pour son maintien normal et la pleine réalisation du bien commun. Dans l'ordre politique et social, la forme principale que revêt l'esprit de division, est l'anarchie avec tous ses différents systèmes. Dans l'ordre religieux, c'est le schisme. IIª IIæ, q. XXXIX, a. 1. Voir ces deux mots.

5. *La querelle*. — *a*) *Définition*. — *a*. C'est une lutte agressive contre autrui, par haine, par vengeance ou par quelque autre motif répréhensible, sans que soient réalisées ces formes positives qui constituent le duel interdit par le droit naturel ou par le droit ecclésiastique. — *b*. C'est encore une lutte défensive dans laquelle on ne se restreint point aux strictes exigences de la défense personnelle. IIª IIæ, q. XLI, a. 1. — *c*. La lutte qui constitue la querelle est toujours restreinte à des individus ou à des groupes d'individus, aux prises les uns avec les autres, sans que soit intervenue l'autorité publique qui régit la société. Dans cette dernière hypothèse il y a guerre. IIª IIæ, q. XL, a. 1; q. XLI, a. 1.

— *b*) *Moralité.* — *a*. Quant à la querelle viole la vertu de justice, ce qui se réalise dans toute lutte agressive, la gravité de la faute se mesure d'après la malice de l'injustice commise. Dans la lutte défensive en soi légitime, en dehors de l'hypothèse de vengeance ou de haine gravement coupable, ou d'excès très notable dans la répression, il n'y a que faute vénielle. IIª IIæ, q. XLI, a. 1. — *b*. Quant aux péchés accompagnant ou suivant habituellement la querelle, injustices de tout genre, scandales, ou atteinte au bien commun, on les appréciera suivant leur gravité respective, et suivant la mesure d'advertance et de consentement qu'on y aura donnée.

6. *La sédition.* — *a*) *Définition.* — *a*. La sédition proprement dite est l'opposition entre les diverses parties d'une même cité ou d'une même société, se combattant mutuellement ou se préparant à cette lutte fratricide. La sédition diffère ainsi de la guerre proprement dite toujours dirigée contre un peuple étranger et de la querelle constamment restreinte à quelques individus. IIª IIæ, q. XLII, a. 1. — *b*. La coopération à la sédition peut exister à différents degrés et de diverses manières, suivant que l'on est cause morale principale ou secondaire, cause instrumentale plus ou moins importante, ou cause purement négative par l'omission coupable d'un devoir strict. — *c*. S'opposer par des moyens constitutionnels ou simplement légitimes à un pouvoir tyrannique n'est point en soi séditieux, à moins que cette opposition ne doive occasionner un mal public plus considérable. IIª IIæ, q. XLII, a. 2, ad 2um. — *b*) *Moralité.* — *a*. C'est un péché simultanément opposé à la justice et à la charité, en ce qu'il prive une société de son unité, bien souverainement important, auquel elle a strictement droit. IIª IIæ, q. XLII, a. 2. — *b*. La gravité de ce péché, si on le considère en lui-même, se mesure d'après l'importance du bien ravi à la société et d'après la quotité du dommage public ainsi causé. S. Thomas, *loc. cit.* — *c*. Quant à la faute résultant de la coopération principale ou secondaire, positive ou négative, morale ou matérielle, sa gravité doit s'apprécier d'après la mesure de son efficacité réelle sur l'ensemble du dommage produit ou sur quelque dommage particulièrement déterminé.

Nous n'avons point à parler ici de la répression publique de la sédition ni de ses remèdes préventifs.

I. PÈRES DE L'ÉGLISE. — Ouvrages et endroits cités au cours de l'article.

II. THÉOLOGIENS. — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VI-IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 529 sq.; l. II, part. XIV, c. VIII, col. 564 sq.; S. Bernard, *Tractatus de baptismo*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1035 sq.; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXVII sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 812 sq.; l. IV, dist. IV, XVII, col. 847 sq.; 880 sq; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII sq.; IIIª, q. LXVI, a. 11; q. LXVIII, a. 2; q. LXIX, a. 4, ad 2um, 3um; *Quæst. disp.*, *De caritate*; *Opusc. sel.*, opusc. IV, *De duobus præceptis caritatis et decem legis præceptis*; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLI, a. 1, q. III, Quaracchi, 1885, t. II, p. 946, l. III, dist. XXVII-XXXII, Quaracchi, 1887, t. III, p. 588 sq.; l. IV, dist. IV, part. II, a. 1, q. I, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 106 sq.; dist. XVII, part. I, a. 1, q. IV, dub. I; a. 2, q. IV, p. 432, 434; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLI; l. III, dist. XXVII-XXXII; l. IV, dist. IV, q. VI; dist. XVII; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII-XXXI; l. IV, dist. IV, q. VIII; dist. XVII, q. IX; les autres commentateurs des Sentences, particulièrement Capreolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XL; l. III, dist. XXVII-XXXI; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLI; l. III, dist. XXVII-XXXI; l. IV, dist. IV, a. 4; dist. XVII; Denys le chartreux, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII-XXXII; l. IV, dist. IV, q. VI; dist. XVII, q. V; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII-XXXII; l. IV, dist. IV, q. II, a. 1, concl. 8; dist. XVII, q. I; Dominique Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. V, a. 2; dist. XIV, q. I, a. 5; les commentateurs de la *Somme théologique*, particulièrement Cajétan et Bannez, *loc. cit.*; Cano, *Relectio de pœnitentia*, part. V, concl. 3, *Opera*, Venise, 1759, p. 431; Vega, *De justificatione*, l. V, c. XIV, Cologne, 1572, p. 66 sq.; Bellarmin, *De baptismo*, l. VI, c. VI; *De justificatione*, l. V, c. XV; Azor, *Institutionum moralium*, l. IX, c. IV, Cologne, 1613, p. 583 sq; Sylvius, *In Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6; q. CXIV, a. 4 q. II, *In IIam IIæ*, *loc. cit.*, *In IIIam*, q. LXVI, a. 11, q. I, q. LXXXV, a. 5. Estius, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII-XXXI, l. IV, dist. IV, p. XVII; Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III; l. XII, c. VIII, n. 3 sq.; c. X, n. 15; *De sacramentis*, disp. XXVII, sect. II, n. 2 sq.; *De pœnitentia*, disp. XVII, sect. III, n. 9 sq.; disp. XXXVII, sect. VI, n. 9; *De virtutibus theologicis*, tr. III, *De caritate*; cardinal de Lugo, *De sacramento pœnitentiæ*, disp. XXIV, n. 43; disp. VII, sect. XIII, n. 276; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*; tr. XXIV, *De pœnitentia*, disp. IV, n. 13 sq.; disp. X, n. 55; tr. XVI, *De merito*, disp. IV, n. 3 sq.; tr. XIII, disp. XX, n. 2 sq.; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, part. II, tr. V, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, a. 7; tr. IX, *De justificatione impii et merito justi*, disp. II, a. 6; tr. X, *De virtutibus theologicis*, disp. X; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1709, part. II, p. 29 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De præceptis decalogi*, c. VI, *De caritate*; Billuart, *Summa sancti Thomæ*, *Tractatus de caritate*; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, *In Iam IIæ et IIam IIæ*, tr. VIII, *De merito justi*, q. II, dub. IV; tr. XII, *De caritate*; *In IIIam*, tr. V, *De baptismo*, q. II, dub. I; tr. IX, *De sacramento pœnitentiæ*, q. V, dub. I; Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1720, t. VIII, p. 462 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II, n. 8; Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, part. III, *De caritate*; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 3e édit., Rome, 1884, p. 701 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 226 sq.; Schiffini, *Tractatus de virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 423 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1904, p. 375 sq.

III. AUTEURS MYSTIQUES OU ASCÉTIQUES. — S. Bernard, *De diligendo Deo*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 973 sq.; Richard de Saint-Victor, *De exterminatione mali et promotione boni*, tr. I, c. VII, XII sq., XIX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1077, 1080 sq.; Ste Thérèse, *Le château de l'âme*, *septième demeure*, c. II, *Œuvres complètes*, édit. Migne, t. I, p. 707 sq.; *cinquième demeure*, c. I, *loc. cit.*, p. 365 sq.; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*; Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ*, q. IV, disp. I, a. 4 sq., Turin, 1894, t. II, p. 27 sq.; q. IV, disp. II, a. 6 sq., p. 177 sq., 205 sq., 209 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ*, Paris, 1874, t. I, p. 342 sq.; t. III, p. 9 sq., 36 sq.; Massoulié, *Traité de la véritable oraison d'après les principes de saint Thomas*, Paris, 1901, t. I, p. 55 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 134 sq., 479 sq.; t. II, p. 27 sq., 364 sq.; Poulain, *Des grâces d'oraison*, 3e édit., Paris, 1901, p. 54 sq., 271 sq., 112 sq.

E. DUBLANCHY.

CHARLAS Antoine, d'abord précepteur des enfants du président Caulet, devint supérieur du séminaire de Pamiers, sous l'épiscopat de Caulet, frère de ce magistrat, prit une part très active dans le célèbre procès que le prélat avait, en ce moment, avec la cour, au sujet de la régale. Il publia, dans ce but, un premier ouvrage, *Causa regaliæ penitus explicata*, contre la dissertation latine du P. Noël Alexandre, in-4°, Liège, 1685. Cet écrit, hostile aux prétentions du roi, fut condamné à être brûlé, par arrêt du parlement de Toulouse. A la mort de Caulet, son protecteur, le docte polémiste fut obligé, pour échapper aux poursuites de l'intendant de Guyenne, de se réfugier à Rome, où il s'éleva, par la plume, contre la déclaration de l'assemblée du clergé de 1682. Son principal ouvrage, en ce genre, a pour titre : *De libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, 3 in-4°, Rome, 1684, 1720, livre savant, écrit avec pureté. On ajouta, dans la dernière édition, divers opuscules du même auteur : *Primatus jurisdictionis Romanorum pontificum assertus*, contre la dissertation latine de Dupin; *Du concile général, pour la justification de ce qui est dit dans celui des libertés gallicanes*. Charlas avait aussi composé un *Traité de la puissance de l'Église*, contre Maimbourg, et un *Discours latin contre la nomination des évêques*. D'abord partisan de Fénelon, dans l'affaire du quiétisme, il se rangea, plus tard, au parti de Bossuet. Né à Suymaurin, ou, suivant d'autres, à Couserans, diocèse de Comminges, vers 1630, il mourut à Rome, le 7 avril 1698.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. VI, p. 335; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1833, t. III, p. 333; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. IX, p. 742, *Kirchenlexikon*, t. III, col. 89.

C. TOUSSAINT.

1. CHARLES BORROMÉE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. Vie. — Né au château d'Arona (sur le lac Majeur), le 2 octobre 1538, Charles Borromée reçut tout jeune la tonsure, obtint, à douze ans, un bénéfice à Arona, fit ses études à Pavie (1554-1559), où il eut pour maître le célèbre canoniste François Aleiato. Son oncle maternel, le cardinal Jean-Ange de Médicis (d'une autre famille que les Médicis de Florence), devenu pape, le 26 décembre 1559, sous le nom de Pie IV, le manda auprès de lui et le nomma coup sur coup protonotaire apostolique, référendaire de la signature papale, cardinal, archevêque de Milan. C'est un des rares cas où l'Église ait eu à se féliciter du népotisme d'un de ses chefs. Charles s'acquitta excellemment des devoirs que lui imposaient ces dignités et les plus hautes charges de l'administration qui vinrent bientôt s'y joindre. En 1562, son frère, le comte Frédéric, étant mort, les membres de sa famille, y compris Pie IV, le pressèrent de rentrer dans le monde et de se marier; Charles coupa court à ces instances en se faisant secrètement ordonner prêtre. Il eut un rôle considérable dans le gouvernement de l'Église durant le pontificat de Pie IV. En particulier, la reprise du concile de Trente, interrompu une seconde fois, et son issue heureuse (1560-1563) furent, pour une part importante, son œuvre; il était en correspondance continuelle avec les légats du saint-siège et les guidait, par des instructions sages et précises, à travers les difficultés de tout genre qui se présentaient à eux. Le concile fini, Charles devint membre de la commission instituée pour en assurer l'observation et éclaircir les doutes qui pourraient s'élever sur le sens de ses décrets; il dirigea les travaux de la commission chargée de rédiger le fameux catéchisme romain, terminé en 1564 et publié officiellement par Pie V en 1566. Voir col. 1917-1918. Le concile de Trente avait prescrit la résidence aux évêques : après de longs et inutiles efforts pour obtenir de son oncle la permission de quitter Rome et de s'installer à Milan, il fut autorisé à visiter son diocèse. Il entra à Milan le 23 septembre 1565 et, dès le 15 octobre suivant, tint un premier concile provincial. Rappelé à Rome pour assister Pie IV mourant, il eut la plus grande influence sur l'élection du successeur de Pie IV, saint Pie V (8 janvier 1566). Cf. L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les* XVI*e et* XVII*e siècles*, trad. J. B. Haiber, Paris, 1838, t. II, p. 149-150. Pie V, non sans quelque résistance, consentit à le laisser retourner à Milan et s'y fixer (5 avril 1566).

On a dit que saint Charles fut, « avec la différence des temps, l'Hildebrand du XVIe siècle. » [Brugère,] *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église*, p. 803. Incontestablement il entreprit et réalisa comme pas un la réforme du clergé et du peuple chrétien telle que l'avait voulue le concile de Trente. Six conciles provinciaux (en 1565, 1569, 1573, 1576, 1579, 1582), et onze synodes diocésains, réunis par lui et dont il fut l'âme, s'appliquèrent à cette œuvre. Le principal moyen employé pour restaurer la discipline et relever le sacerdoce, le plus efficace, fut sans doute l'institution des séminaires; il en établit trois à Milan et trois dans le reste de son diocèse, ceux-ci équivalant à nos petits séminaires et ceux-là, l'un d'eux surtout, aux grands séminaires d'aujourd'hui. En outre, il érigea le collège helvétique de Milan, qui devait fournir à la portion de la Suisse catholique appartenant au diocèse de Milan des prêtres vertueux et instruits, capables de s'opposer à la propagation du protestantisme. Sur le rôle de saint Charles dans la conservation du catholicisme en Suisse, cf. J.-J. Berthier, *Lettres de J.-F. Bonomio, nonce apostolique en Suisse, à Pierre Schnewby, prévôt de Saint-Nicolas de Fribourg, et à d'autres personnages (1579-1586)*, Fribourg, 1894; *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1895, t. XIV, p. 344. Il fonda une congrégation de prêtres séculiers, les oblats de Saint-Ambroise, appelés plus tard oblats de Saint-Ambroise et de Saint-Charles, qui s'engageaient par vœu à s'offrir à l'archevêque et à se rendre partout où le demanderaient les besoins du diocèse. C'est à eux qu'il confia les séminaires et collèges qu'il avait d'abord mis sous la direction des jésuites. Sur les accusations contre les jésuites qui se lisent dans Quesnel, *Histoire des religieux de la Compagnie de Jésus*, Soleure, 1740, t. III, p. 40 sq., et qui sont encore reproduites par le pasteur E.-H. Vollet, dans la *Grande encyclopédie*, Paris, t. VII, p. 445, cf. J. Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1846, t. I, p. 489-499. Il institua une société des écoles de la doctrine chrétienne qui comptait, à sa mort, cinq mille trois cent quatre-vingt-dix-neuf membres et tenait, dans la ville et le diocèse de Milan, sept cent quarante écoles. La réforme du clergé tant régulier que séculier et les efforts de Charles Borromée pour améliorer les mœurs du peuple lui valurent des calomnies et des résistances tenaces, notamment de la part du gouverneur de Milan Requesenz (1571-1589), du chapitre de Sainte-Marie de la Scala et de l'ordre des humiliés. Un religieux de cet ordre, gagné à prix d'argent, résolut d'assassiner l'archevêque et, dans ce but, lui tira un coup d'arquebuse (27 octobre 1569); heureusement la balle ne fit qu'effleurer la peau de Charles. A la suite de ce crime, l'ordre des humiliés fut aboli par le pape (1570), et l'opposition diminua et devint circonspecte. Exigeant vis-à-vis des autres, Charles Borromée fut sévère envers lui-même. D'une austérité de vie effrayante, il n'eut guère la bonne grâce et le sourire d'un François de Sales, soit que son tempérament s'y prêtât peu, soit que les maux à guérir réclamassent avant tout des remèdes énergiques; mais de toutes les vertus qu'il demandait il donna héroïquement l'exemple. La peste qui ravagea Milan en 1569-1570 et, mieux encore, celle qui sévit en 1576, ont montré ce qu'il peut y avoir de dévouement dans un cœur d'homme et rendu immortelle sa mémoire. Charles mourut le samedi 3 novembre 1584, à la troisième heure de la nuit. Il fut canonisé, par Paul V, le 1er novembre 1610. Voir la bulle de canonisation dans L. Cherubini, *Magnum bullarium romanum a Clemente VIII usque ad Gregorium XV*, Lyon, 1673, t. III, p. 253-257. Sur la diminution du culte de saint Ambroise après la canonisation de saint Charles, voir la réponse que fait à Marc-Antoine de Dominis Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. I, c. XIII, n. 15, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. I, p. 37.

II. Œuvres et doctrine. — Charles Borromée fut, toute sa vie, très studieux parmi les occupations les plus absorbantes. Cf. G.-P. Giussano, *Vita di san Carlo Borromeo*, Brescia, 1612, p. 437-438. A Rome, il créa une académie de savants, ecclésiastiques et laïques, dont les membres se réunissaient, le soir, chez lui, au Vatican, et présentaient des dissertations qui roulèrent d'abord sur des sujets littéraires, puis sur des matières théologiques; on les discutait avec une belle ardeur. De ces libres entretiens Charles tira le fond d'un recueil intitulé : *Noctes vaticanæ seu sermones habiti in academia Romæ in palatio Vaticano instituta*. Nous avons de saint Charles des homélies et des lettres. Mais ce qui mérite principalement d'attirer notre attention, c'est l'ensemble des actes de son administration pastorale. Il en avait publié un volume sous le titre d'*Acta Ecclesiæ Mediolanensis*; un second volume parut après sa mort. Cette collection se compose de six parties : 1° les conciles provinciaux, édit. de Lyon, 1683, t. I, p. 1-264; 2° les synodes diocésains, p. 265-342; 3° *Edicta varia, ordinationes et decreta*, p. 343-389 : à remarquer l'*edictum de hæreticis*, p. 343-344; celui qui défend l'emploi des exemplaires de la Bible et des livres de

controverse en langue vulgaire, p. 345; les statuts pour les libraires et les imprimeurs, p. 346-348; les deux édits sur le premier dimanche de carême et sur l'observation du carême, p. 358-362; 4° des instructions diverses, p. 390-708, notamment sur la prédication, p. 390-407; le sacramental (rituel) ambrosien, p. 407-466; les deux livres d'*Instructionum fabricæ et supellectilis ecclesiasticæ*, p. 466-535; des instructions sur la confirmation, p. 599-600; sur la communion, p. 600-612, et la célébration de la messe, p. 612-644; pour les confesseurs, p. 644-668; 5° *Institutiones et regulæ diversi generis*, t. II, p. 711-878 : ce sont les règles pour le gouvernement spirituel et temporel de la maison archiépiscopale, p. 711-724; les règles des oblats de Saint-Ambroise, p. 724-740; celles de la société des écoles de la doctrine chrétienne, p. 741-809; celles qui furent dressées pour les religieuses, p. 843-858; celles qui concernent le séminaire, p. 859-878; 6° tableaux divers, p. 879-905, entre autres, p. 892-898, celui des censures et des cas réservés, que termine la liste des cas réservés par saint Charles; 7° lettres pastorales, p. 906-1249 : à noter les lettres sur le premier dimanche du carême, p. 928-930; sur le jubilé (deux lettres suivies d'instructions), p. 930-951; sur les indulgences de la visite de sept églises obtenues à l'instar de celles de Rome, p. 951-965; sur la peste, suivies d'un long et important *Memoriale* qui avait pour but de dégager et de rappeler les leçons que donnait la cessation du fléau, p. 966-1220; quatre discours prononcés au XIe synode diocésain, p. 1229-1249; 8° diverses formules, p. 1250-1340, sur toutes les matières qui peuvent se présenter dans l'administration ecclésiastique, telles que celle des lettres par lesquelles on envoie au pape le concile provincial, p. 1284-1285.

On pourrait tirer des œuvres de saint Charles un cours presque complet de théologie pastorale. Bornons-nous à relever quelques passages qui entrent dans le cadre de ce dictionnaire. — 1° Saint Charles eut sa part dans la correction du bréviaire romain décrétée par le concile de Trente. Cf. S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. R. Biron, Paris, 1905, t. II, p. 145, 160-163, 168. Il le fit adopter au IIe concile provincial de Milan pour la portion de son diocèse qui ne suivait pas le rit ambrosien; mais, conformément à la constitution de saint Pie V sur le bréviaire, il interdit le bréviaire de Quignonez et ordonna la conservation du rit ambrosien partout où il avait été en usage. Comme tous ses contemporains, saint Charles croyait que ce rit avait saint Ambroise pour auteur. Cf. AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 957, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1373-1374. Les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis* nous renseignent sur les mesures adoptées par saint Charles pour fixer et coordonner ce rit et sur les changements qui furent introduits. Cf. P. Le Brun, *Explication de la messe*, Paris, 1726, t. II, p. 190-194; S. Bäumer, *op. cit.*, t. II, p. 220, 228-230. — 2° On avait adopté à Milan la coutume, disparue ailleurs depuis longtemps, voir col. 1734-1735, de commencer le carême le premier lundi du carême; saint Charles ramena le *caput jejunii*, non au mercredi des cendres, mais au premier dimanche du carême, s'appuyant sur l'ancien usage de son Église qu'il faisait remonter à saint Ambroise. Cf. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, t. II, p. 928-930; t. I, p. 306, 358-362; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XI, c. I, n. 3-6, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. XII, p. 20-22. Cette mesure ne visait que la partie du diocèse qui suivait le rit ambrosien; le reste du diocèse inaugurait le carême le mercredi des cendres. *Acta*, t. I, p. 12. — 3° Les prêtres qui suivent le rit ambrosien ne doivent pas célébrer la messe les vendredis de carême, t. I, p. 280. — 4° Saint Alphonse de Liguori, l. VI, tr. III, *De eucharistia*, n. 300-301, cite saint Charles à l'appui de sa thèse : *communiter dicunt doctores, regulariter loquendo, pueros non obligari ad communionem ante nonum vel decimum annum*. On a dit que le passage cité par saint Alphonse concerne les enfants en retard pour la première communion, et soutenu que saint Charles n'admet pas que l'enfant soit privé de l'eucharistie par défaut d'âge dès lors que sa préparation est suffisante. F. Sibeud, *La loi d'âge divine et canonique pour la première communion*, Romans, 1893, p. 65-71; cf. p. 72-73. En réalité, le texte allégué par Sibeud sur les enfants en retard, et qui se lit dans les instructions pour l'administration de l'eucharistie, t. I, p. 601, n'est pas celui que cite saint Alphonse; ce dernier se trouve dans les actes du IXe synode diocésain, t. I, p. 326, et porte que les curés doivent convoquer, tous les mois, les enfants qui ont atteint neuf ans et qui sont initiés, à l'école, à la doctrine chrétienne, et leur apprendre, à l'église, à bien se confesser : quant à ceux qui auront atteint dix ans, le curé les fera venir au commencement de la semaine de la septuagésime, les formera à la connaissance et au culte de l'eucharistie. Saint Charles ajoute, après avoir demandé qu'on enseigne, à l'école, la nécessité de se préparer à la communion : quand on informe sur la communion des enfants, le curé doit s'enquérir, et cela aussi auprès des parents, de leur piété, de leurs bonnes dispositions et de leur usage de la raison. Dans le sacramental (ou rituel) ambrosien, t. I, p. 424, il dit qu'on refusera la communion aux enfants qui, *propter ætatis imbecillitatem, nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent*, et qu'à ceux qui sont plus grands, *grandiusculis*, on ne l'accordera qu'après les avoir examinés et instruits *de vi et ratione hujus tanti sacramenti*; un peu plus loin, t. I, p. 428, à propos de la communion pascale, il ordonne aux curés de rappeler fréquemment et d'expliquer, pendant le carême, la célèbre constitution *Omnis utriusque sexus* du IVe concile de Latran, et d'aller, dans les familles, inscrire les noms de ceux qui, ayant acquis par leur âge l'usage de la raison, ont le devoir de communier à Pâques. Dans le sacramental encore, t. I, p. 420, il règle qu'on appellera à la confirmation les enfants qui ont atteint huit ans et même ceux qui, plus jeunes, auront l'usage de la raison et le goût de la piété; cf. le concile provincial de 1565, t. I, p. 8, et celui de 1579, t. I, p. 179, ainsi que Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. X, n. 3, 7, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. XI, p. 135; à la suite de la confirmation ces enfants recevront l'eucharistie. — 5° Selon la remarque de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XI, c. XIII, n. 4, *Opera omnia*, t. XII, p. 55, nul n'accusera saint Charles d'avoir été trop indulgent. Les théologiens rigoristes en matière d'absolution se réclament volontiers de son autorité. Voir, par exemple, Concina, *Traité du delai de l'absolution*, trad. française, Rome, 1756, p. 64-68, et les *Instructions sur les fonctions du ministère pastoral*, par Mgr l'évêque de Toul, 1772, réimprimées, après avoir été retouchées, sous le titre suivant : *Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la pénitence*, par un prêtre du diocèse de Besançon [Pochard], 2e édit., Besançon, 1811, t. I, p. 14-15, et passim, surtout p. 220 sq. Dans ce dernier ouvrage, la pensée de saint Charles a été dénaturée, en partie parce que l'auteur, au lieu de suivre le texte original, qui est italien, s'est fié à la traduction latine, qui n'est pas toujours fidèle. Cf. T. Gousset, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Ligorio*, Besançon, 1832, p. 284-303, et dans Gaume, *Manuel des confesseurs*, IIe édit., Paris, 1881, p. XXXIV-XLVI; *Théologie morale*, 4e édit., Paris, 1846, t. I, p. 373-377. Sur l'usage que saint Alphonse de Liguori fait de l'autorité de saint Charles dans la question de l'absolution des récidivistes, cf. *Vindiciæ Alphonsianæ*, Rome, 1873, p. 697-701; A. Ballerini, *Opus theologicum morale*, 2e édit., Prato, 1893, t. V, p. 132, 149-151. — 6° Dans ses *Maximes et réflexions sur la comédie*, c. XXXV, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXVII,

p. 77-78, Bossuet n'a pas de peine à démontrer que « saint Charles, qu'on allègue comme un de ceux dont la charitable condescendance entra pour un peu de temps dans le dessein de corriger la comédie, en perdit bientôt l'espérance » et condamna « ces malheureux divertissements ». Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XI, c. I, n. 3, 7, 9, *Opera omnia*, t. XII, p. 20, 22-23. — 7° Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. XIX, c. XV, n. 3, trad. française, édit. Migne, Paris, 1845, t. III, col. 128-129, donne le résumé de plusieurs lettres écrites, en 1563, par saint Charles, au nom de Pie IV, aux légats du pape au concile de Trente. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, XIV, et *Defensio decl. cleri gallicani*, appendix, l. I, c. II, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXI, p. 23-24; t. XXII, p. 466-470, y a vu une preuve de la supériorité du concile sur le pape. La vérité est qu'en présence des difficultés toujours renaissantes au sujet de l'institution des évêques et de l'autorité du souverain pontife, Pie IV, tout en déclarant qu'aucun fidèle ne pouvait contester au pape l'autorité suprême, disait que, si l'on trouvait à la définition même de son droit des difficultés insurmontables, il consentirait, plutôt que d'exposer l'Église aux funestes conséquences d'une rupture, à ce qu'on ne parlât ni de son autorité ni de celle des évêques, et qu'alors on ne définirait que ce qui serait admis du consentement unanime des Pères du concile. Cf. [J.-M. Prat], *Histoire du concile de Trente*, Paris, 1851, t. II, p. 1-75; Baguenault de Puchesse, *Histoire du concile de Trente*, Paris, 1870, p. 156-159. Dans sa deuxième lettre pastorale sur le jubilé, t. II, p. 937, saint Charles exalte les faveurs accordées par Dieu à Rome, *dove ha collocata immobilmente la catedra di san Pietro, l'infallibilità della fede catolica*. Cf. t. I, p. 49, 64, 88, 163, 239, 260; t. II, p. 1284-1285; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. VIII, n. 9; l. XII, c. VIII, n. 10-12, *Opera omnia*, t. XI, p. 197; t. XII, p. 77. — 8° Saint Charles s'occupa très activement de la défense de la foi catholique. A ce point de vue il importe de signaler, dans les *Acta*, t. I, p. 2-3, les décrets sur la défense de la foi; p. 169-170, sur l'inquisition; p. 343-345, sur les hérétiques; p. 47-48, 168, sur les Juifs; p. 35, 168-169, 320, sur les bohémiens (*cingari*); p. 345, 346, sur l'usage de la Bible et des livres de controverse en langue vulgaire; p. 346-347, cf. la table des matières au mot *Index*, sur l'*Index* des livres prohibés : à la liste des livres catalogués dans l'*Index* du concile de Trente, saint Charles ajouta quelques livres qui, plus tard, figurèrent en partie dans l'appendice à l'*Index* du concile de Trente donné par Clément VIII. — 9° Entre autres défenses adressées aux prédicateurs par saint Charles se trouve, t. I, p. 4, 399, celle d'annoncer le temps de la venue de l'Antéchrist.

I. Œuvres. — Les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis* furent publiés à Milan, 2 in-fol., 1599. Parmi les diverses réimpressions, citons celle de Lyon, 2 in-fol., 1683, qui donne la traduction latine des parties écrites en italien; celle de Paris, in-fol., 1643, non complète, où l'on a groupé ensemble tous les textes se rapportant aux mêmes sujets. Dans les Œuvres complètes de saint Charles publiées par J.-A. Sassi (Saxius), 5 in-fol., Milan, 1747; 2e édit., 2 in-fol., Augsbourg, 1758, se trouvent les *Noctes vaticanæ*, des homélies, des lettres. Il y a eu des éditions multiples de plusieurs écrits de saint Charles; les *Avvertimenti per li confessori*, en particulier, ont été fréquemment imprimés soit dans le texte italien, par exemple à Rome, en 1700, par ordre du pape Innocent XII, soit dans la traduction française, par exemple à Paris, 1657, aux frais de l'assemblée générale du clergé de France; à Aix, en 1659, etc. Sur une traduction française des homélies, cf. *L'ami du clergé*, Langres, 1896, t. XVIII, p. 956. Des lettres ont été traduites par Pineault, Paris, 1762. Dans son *Histoire du concile de Trente*, à partir du l. XV, Pallavicini cite souvent des lettres de saint Charles. Un très grand nombre de lettres inédites sont conservées à l'Ambrosienne de Milan.

II. Vie. — 1° *Sources*. — Trois contemporains de saint Charles ont raconté sa vie : Augustin Valerio (Valerius), évêque de Vérone, son ami, *Vita Caroli Borromæi*, Rome, 1586; Charles Bascapé (a basilica Petri), supérieur des barnabites de Milan; plus tard évêque de Novare, *De vita et rebus gestis Caroli cardinalis S. Praxedis archiepiscopi Mediolani*, Ingolstadt, 1592; Brescia, 1602, et, sans nom d'auteur, à la fin des *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, Paris, 1643; trad. franç. par Antoine Caillot, Paris, 1825; G.-P. Giussano, oblat de Saint-Ambroise, secrétaire et commensal du saint, *Vita di san Carlo Borromeo*, Rome, 1610; Brescia, 1612; trad. latine par B. Rossi (Rubeus) avec des notes précieuses par Oltrocchi, oblat de Saint-Ambroise, Milan, 1750; trad. franç. par l'oratorien Nic. de Soulfour, Paris, 1615; par l'oratorien E. Cloysaut, Lyon, 1685; nouv. édit., 2 vol., Avignon, 1824; trad. allemande par Klitsche, Augsbourg, 1836. Voir encore les textes publiés par Rinaldi (Raynaldus), *Annales eccles.*, an. 1560, n. 92, 94, 95; an. 1565, n. 21, 22, 24, 26, 28; *Lettres, anecdotes et mémoires historiques du nonce Visconti, ministre secret de Pie IV*, publiés en italien et en français par Aymon, 2 vol., Amsterdam, 1719; S. Steinherz, *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Actenstücken. Zweite Abtheilung, 1560-1572*, t. I, *Die Nuntien Hosius und Delfino, 1560-1561*, Vienne, 1897 (correspondance de Charles Borromée et des nonces); Arist. Sala, *Documenti circa la vita e le opere di san Carlo Borromeo*, 3 vol., Milan, 1857-1861.

2° *Travaux*. — Citons, parmi les Vies de saint Charles, celles d'Ant. Godeau, Paris, 1663 (cf. du même, *Eloges des evesques*, Paris, 1665, p. 627-646); nouv. édit. par Sépher, 2 vol., Paris, 1748; de Touron, 3 vol., Paris, 1761; de Sailer (en allemand), Augsbourg, 1823; de J. de Chennevières, Paris, 1840; de P. R. Dieringer, *Der heil. Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit*, Cologne, 1846; d'Ant. Sala, *Biografia di san Carlo Borromeo*, Milan, 1858; de Ch. Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée, cardinal-archevêque de Milan, d'après sa correspondance et des documents inédits*, 3 vol., Lille, 1885, (superficiel). Outre les travaux cités au cours de cet article, voir encore Alp. Chacon (Ciaconius), *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1667, t. III, col. 891-904; B. Rossi (Rubeus), *De origine et progressu congregationis oblatorum SS. Ambrosii et Caroli*, Milan, 1739; G. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, Venise, 1851, t. XI, p. 273-279; Scharff, dans *Kirchenlexikon*, 1re édit., trad. I. Goschler, Paris, 1864, t. III, p. 232-243; 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. VII, col. 146-160; Benrath, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 333-336; C. Camenisch, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin*, Coire, 1901; et les travaux récents signalés et appréciés dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1891, t. X, p. 66; 1894, t. XIII, p. 75, 414; 1895, t. XIV, p. 344-346; 1897, t. XVI, p. 112, 208; 1898, t. XVII, p. 262; 1900, t. XIX, p. 76-78, 469; 1901, t. XX, p. 119, 356; 1902, t. XXI, p. 231; 1903, t. XXII, p. 120-121; 1904, t. XXIII, p. 516-517; 1905, t. XXIV, p. 161-163.

F. Vernet.

2. CHARLES D'ABBEVILLE était religieux prédicateur capucin, ainsi que nous lisons dans le privilège du roi pour l'impression de son livre, publié sans le nom de l'auteur : *Le saint mariage ou instructions chrestiennes qui aprennent aux personnes mariées à vivre saintement et heureusement dans cet état*, in-12, Paris, 1659, 1665. Le P. Charles remplit avec prudence divers offices dans sa province, il fut en particulier plusieurs fois définiteur.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum o. m. capuccinorum*, Venise, 1747.

P. Èdouard d'Alençon.

3. CHARLES DE L'ASSOMPTION, religieux carme, se nommait Charles de Bryas; il était le fils de Jacques de Bryas, gouverneur de Marienbourg, et le frère de Jacques-Théodore de Bryas, évêque de Saint-Omer (1672-1675) et archevêque de Cambrai (1675-1694). Né à Saint-Ghislain en 1625, il se destinait à la carrière des armes; mais la mort presque subite du marquis de Molenghien, son oncle, le fit entrer chez les carmes. Il prononça ses vœux à Douai en 1654 et fut ordonné prêtre en 1659. Ses études terminées, il demanda au général de l'ordre l'autorisation d'aller travailler aux missions de la Perse. Les supérieurs de la province le retinrent. Il enseigna longtemps la théologie à Douai, fut prieur du couvent de cette ville, définiteur et deux fois provincial. Il mourut à Douai, le 23 février 1686. Il publia ses premiers ouvrages sous le pseudonyme de Germanus Philalethes Eupistinus : 1° *Auctoritas contra prædeterminationem*

physicam pro scientia media cum brevi historia complectente ortum, pugnas et palmas ejusdem scientiæ mediæ, inter acres viginti annorum impugnationes feliciter propugnatæ, Douai, 1669; 2° *Scientia media ad examen revocata*, 1670; 3° *Thomistarum triumphus, id est, SS. Augustini et Thomæ, gemini Ecclesiæ solis, summa concordia circa scientiam mediam, naturam puram aut duplicem Dei amarem, libertatem, contritionem et probabilitatem*, in-4°, Douai, 1670, t. I; 2e édit. augmentée, 1672; ce premier volume fut attaqué en 1670, par le dominicain Jérôme Heuneguier, sous le nom de Philalethes Consentanus; le t. II parut. Douai, 1673; le t. III est une riposte au jésuite Fourmestraux, Douai, 1674. Les deux premiers volumes avaient été déférés à la S. C. de l'Index, mais ils ne furent pas condamnés. Voir Géry (Quesnel), *Apologie historique des deux censures de Louvain*, p. 340. L'auteur en fut prévenu par une lettre du cardinal Bona, du 19 mai 1673. *Epist.*, LXXX, Lucques, 1759, t. I. Il la fit imprimer; elle fut inscrite à l'Index sous les titres : *Epistola sub nomine Em. D. Joannis S. R. E. card. Bona, approbans doctrinam Germani Philalethis Eupistini;* ou *Libellus contra card. Bona sic inscriptus*, etc. L'auteur publia encore : *Thomistarum triumphus in perpetuum firmatus, adversus injustam recentis molinistæ defensionem*, etc., in-4°, Douai, 1674; 4° *De libertate et contritione... tutissima et inconcussa dogmata*, in-12, Douai, 1671. Sous son nom et son pseudonyme, le P. Charles de l'Assomption édita : *Funiculus triplex, quo necessitas angelici luminis D. Thomæ ad veram S. Augustini intelligentiam insolubiliter stringitur adversus Baium, Molinam et Jansenium*, in-4°, Cambrai, 1675; c'était la continuation de l'ouvrage précédent. Étant provincial, il publia sans approbation ni permission : *Pentalogus diaphoricus, sive quinque differentiarum rationes ex quibus verum judicatur de dilatione absolutionis ad mentem gemini Ecclesiæ solis SS. Augustini et Thomæ, oblatus ad examen SS. papæ Innocentii XI*, in-8°, 1678. Cet ouvrage fut condamné au feu par le général de l'ordre, Emmanuel de Jésus, par décision du 3 janvier 1679, et inscrit à l'Index, *donec corrigatur*, par décret du 5 septembre 1684. L'auteur y enseignait qu'un pénitent, qui accusait chaque semaine les mêmes péchés, devait être absous. Il n'exigeait vraisemblablement pas toutes les conditions requises pour le ferme propos et les efforts nécessaires pour éviter la rechute, car il était considéré comme un moraliste trop large. Il a été réfuté par le carme Henri de Saint-Ignace, *Theologia sanctorum*, p. 25; *Ethicæ amoris*, l. V, c. XIII, XLII, XCI, XCVII, t. III; par Havermans, *Examen libelli P. Caroli ab Assumptione... cui titulus Pentalogus*, in-8°, Cologne, 1679, et par un théologien de Mayence, *Examen Pentalogi*, in-8°, Cologne, 1688. L'évêque de Tournai, Gilbert de Choyseul, publia aussi contre ce livre des *Éclaircissements*. Le carme y répliqua : *La vérité opprimée parlant à l'illust. et révérend. seigneur évêque de Tournai par la plume du P. Charles de l'Assomption*, in-8°, 1680. L'évêque, ayant adressé une *Lettre aux pasteurs et confesseurs de son diocèse*, reçut une réponse sous forme de *Lettres d'un théologien flamand à l'illust. évêque de Tournai*, in-8°, Liège, 1681. Le débat portait sur le délai de l'absolution, la confession informe et la fréquente communion. L'évêque fit une *Seconde lettre pastorale*, qui était accompagnée de la censure de vingt et un docteurs, 1681. Arnauld écrivit aussi : *Observation d'un professeur de philosophie sur les lettres d'un théologien flamand*, 1680. Le carme continua la polémique : *Elucidatio circa usum absolutionis consuetudinariorum et recidivorum secundum doctrinam S. Thomæ cum tribus regulis pro frequenti communione*, in-8°, Liège, 1682; et en français : *Éclaircissement touchant l'usage de l'absolution*, etc., *ibid.*, 1682; *l'indiciarum postulatio a Jesu Christo, peccatorum omnium pœnitentium et impœnitentium redemptore, adversus rigoristas homines a sacro tribunali retrahentes*, in-12, Liège, 1683; il en a paru aussi une traduction française; *Explication donnée à Mgr l'évêque de Tournai... pour lui rendre raison de sa doctrine de l'usage de l'absolution des pécheurs d'habitude contre la pratique des rigoristes qui retirent les pécheurs de la confession*, in-4°; *Lettre d'appellation du P. Charles de l'Assomption à Mgr l'illust. et révérend. évêque d'Arras*, in-4°; *Défense de la pratique commune de l'Église, présentée au roy contre la nouveauté des rigoristes sur l'usage de l'absolution*, in-4°, Cambrai, 1684.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum discalceatorum*, in-4°, Bordeaux, 1730, p. 66-71; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitarum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1128; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, Orléans, 1752, t. I, col. 311-312, 556-558; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, in-fol., t. I, p. 133; *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1872, t. III, col. 138-140; Reusch, *Der Index*, Bonn, 1885, t. II, p. 520-521; Dollinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 66, 92; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 318 sq.

E. Mangenot.

4. CHARLES VERRI DE CRÉMONE, capucin de la province de Milan, avait été quelque temps missionnaire en Afrique. Dans sa province religieuse, il enseigna la théologie morale et remplit quelque temps le charitable office d'assister les condamnés à mort. Il a laissé comme preuve de son zèle et de sa science les deux ouvrages suivants : *Ricordi per essercitar il caritativo officio d'aiutar à christianamente morire quei meschini che sono dalla giustitia condannati a morte, con l'aggiunta d'alcuni dubbij spettanti allo stato e salvezza di detti giustitiati dopó la loro morte*, in-4°, Milan, 1672; *Opusculorum moralium pars prima in qua continentur tractatus omnes de actionibus humanis eorumque causis et principiis, additis in fine, quæ est secunda pars, nonnullis disceptationibus de modo et facultate ministrandi sacramentum pœnitentiæ...*, 2 in-4°, Crémone, 1670.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum o. m. capuccinorum*, Venise, 1747; Arisi, *Cremona literata*, Crémone, 1741, t. III, p. 34; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 283.

P. Édouard d'Alençon.

CHARLIER Jean. Voir Gerson.

CHARTREUX. — I. Fondateur. II. Règle. III. Histoire de l'ordre. IV. Études et travaux théologiques des chartreux.

I. Fondateur. — 1° Vie. — « Maître » Bruno, comme le nomment les anciens documents, naquit à Cologne, vers 1032, de la noble famille d'Hartenfaust. Il grandit dans une atmosphère de foi vive et de piété, où tout se réunissait pour le préserver des atteintes du mal et lui conserver le trésor de l'innocence. De la famille, il passa à l'école cléricale tenue par les chanoines de Saint-Cunibert. Ses progrès dans l'étude et dans la piété furent tellement remarquables, que l'archevêque de Cologne engagea ses parents à l'envoyer à l'école célèbre de Reims. Ainsi Bruno, vers l'âge de quinze ans, vint en France et s'attacha à l'Église de Reims, ce qui lui valut plus tard les surnoms de *Bruno Gallicus* et *Bruno Remensis*. Il se fit remarquer par son application à l'étude, ses aptitudes pour l'acquisition des diverses branches du savoir humain, et surtout par sa vie édifiante. Vers 1050, il alla à Paris approfondir la philosophie, étudier l'hébreu, l'Écriture sainte et la théologie. Il prit les grades académiques de maître et de docteur en philosophie et en théologie, revint dans sa patrie vers 1055 et y reçut le titre avec le bénéfice de chanoine de Saint-Cunibert. L'illustre archevêque de Cologne, saint Annon,

le promut aux ordres sacrés. Une fois prêtre, Bruno se livra à l'apostolat de la prédication et acquit du renom par l'étendue de son zèle et par les succès de son éloquence. Cependant l'Église de Reims avait besoin d'un écolâtre, et l'archevêque Gervais demanda Bruno, dont le savoir et la vertu lui étaient connus. Bruno accepta la charge qui lui était offerte, et fut agrégé au chapitre de la métropole. Les succès du nouvel écolâtre furent retentissants. L'école de Reims acquit une plus grande célébrité, et des pays les plus éloignés la jeunesse accourait aux leçons d'un maître justement estimé. Le B. Urbain II, saint Hugues, évêque de Grenoble, le cardinal Rangier, archevêque de Reggio, en Calabre, et beaucoup d'autres prélats et abbés y furent les élèves de Bruno.

Gervais mourut le 4 juillet 1067, et eut pour successeur Manassès de Gournay, prélat simoniaque. Au début de son administration, le nouvel archevêque montra de bonnes dispositions pour le maintien de la discipline ecclésiastique et la correction des mœurs dans son diocèse. En 1075, il nomma Bruno son chancelier. Vers la fin de 1076, Bruno, avec les principaux membres du clergé rémois, dénonça au saint-siège le vice de l'élévation de l'archevêque. Après bien des péripéties, Manassès fut condamné au concile de Lyon et déposé le 27 décembre 1082. Ses diocésains le chassèrent de Reims, et il alla se joindre aux partisans de Henri IV et de l'antipape Guibert. Le clergé et le peuple désiraient beaucoup Bruno pour archevêque, mais lui aspirait déjà à la vie monastique. La déposition du prélat simoniaque lui permit de rentrer dans ses biens et de reprendre ses fonctions d'écolâtre ; il y renonça bientôt et ne s'occupa plus que de prières et d'austérités. Une mission que le légat du pape lui confia auprès du roi Philippe Ier, l'obligea d'aller à Paris, où son ami Geoffroy, évêque du diocèse, le pria de donner des leçons de théologie à son clergé. C'est pendant qu'il enseignait dans la capitale de la France, en 1082, que les historiens chartreux placent l'épouvantable déclaration du docteur damné, qui fit prendre à Bruno et à six de ses amis la définitive résolution de s'éloigner complètement du monde et servir Dieu dans un ermitage.

Bruno rentra à Reims, se démit de ses bénéfices et de ses charges, distribua aux pauvres ses biens. Il se mit à Molesme sous la conduite de saint Robert, le futur fondateur de l'ordre de Cîteaux. Il y revêtit l'habit bénédictin, et y mena la vie conventuelle. Mais son attrait le portait invinciblement vers la vie solitaire. Un essai de ce genre d'observance était inauguré vers cette époque à Séche-Fontaine par deux disciples de saint Robert. Bruno se joignit à eux, mais leur solitude n'était pas assez profonde pour lui. Il chercha ailleurs un désert plus inaccessible. Il partit de Molesme avec ses six compagnons de Paris, qui y étaient venus le rejoindre, et se dirigea vers Grenoble, dont saint Hugues, son ancien disciple, était évêque. Ce saint prélat avait vu en songe sept étoiles tomber à ses pieds, se relever, le conduire à travers les montagnes et les déserts dans un lieu sauvage appelé Chartreuse, où le Seigneur se construisait un temple pour les recevoir. Hugues comprit la signification de ce songe, lorsqu'on lui annonça que sept voyageurs demandaient à l'entretenir. Vers la fête de saint Jean-Baptiste de l'année 1084, il conduisit Bruno et ses compagnons dans le désert de Chartreuse et leur fit construire provisoirement des cabanes de planches. Il défendit aux femmes d'entrer dans leur désert, et aux hommes d'y pénétrer avec des armes et des troupeaux, ou d'y aller pour la chasse et la pêche. Il céda aux nouveaux religieux la propriété du désert, les visitait souvent et ne cessa jamais de les assister dans leurs besoins.

Cependant Bruno ne devait pas demeurer longtemps dans l'ermitage de Chartreuse. Le 12 mars 1088, Urbain II, son disciple, était élu pape. Vers le commencement de 1090, le nouveau pontife appela son ancien maître auprès de lui. Bruno laissa à Landuin, le plus âgé de ses compagnons, la charge de le remplacer pendant son absence. Plusieurs solitaires le suivirent à Rome et les autres se dispersèrent momentanément, probablement dans d'autres monastères.

Urbain II assigna à Bruno un appartement dans son palais et l'entoura d'honneurs. Il concéda à ses compagnons l'église de Saint-Cyriaque, bâtie sur l'emplacement des anciens Thermes de Dioclétien. Mais bientôt Bruno leur persuada de rentrer en France et retourner dans les montagnes du Dauphiné. Urbain II leur donna deux brefs; l'un adressé à Seguin, abbé de la Chaise-Dieu, en Auvergne, lui ordonnait de rendre aux compagnons de maître Bruno le désert de Chartreuse, et l'autre enjoignait à l'archevêque de Lyon et à l'évêque de Grenoble de faire exécuter cet ordre. Le 17 septembre 1090, Séguin remit les solitaires en possession du désert de Chartreuse.

Vers la même époque, Bruno refusa l'archevêché de Reggio, en Calabre, auquel il avait été nommé. Son attrait pour la vie solitaire ne diminuait pas. Il finit par obtenir d'Urbain II l'autorisation de fonder en Italie un ermitage. Il existe un bref du pape qui, de Bénévent, ordonna à Bruno de venir sans délai assister au concile qu'il devait tenir dans cette ville. Bruno s'y trouva à la fin de mars 1091. Mais d'où venait-il? Nous croyons qu'il venait de la Pouille, où il cherchait un lieu solitaire, ou peut-être de la Calabre. Quoi qu'il en soit, le pape lui concéda de nouveau l'église de Saint-Cyriaque. Néanmoins Bruno continua à rechercher un lieu plus solitaire. Il le trouva à l'extrémité de la Calabre, au diocèse de Squillace, en un lieu boisé appelé La Tour. Le comte Roger, averti par une lettre de son oncle Roger, duc de la Pouille et suzerain de la Calabre, accueillit favorablement Bruno et ses six nouveaux compagnons. L'évêque de Squillace céda à Bruno et à sa communauté, à perpétuité, ses droits juridictionnels sur le territoire de La Tour. Urbain II y ajouta son approbation et le privilège de l'exemption du monastère (1092). C'est peut-être dans cette occasion que, à la prière du comte Roger, il donna à Bruno et à son ermitage le doigt de saint Étienne, premier martyr, que les chartreux de la Calabre possèdent encore. En 1093, le comte Roger fut affilié à la communauté; il le déclare dans une charte, où il appelle les ermites « ses seigneurs, ses pères et ses confrères ». L'église du monastère fut solennellement consacrée le 15 août 1094. Peu après le comte Roger invita Bruno à venir à Mileto baptiser son fils, qui reçut le nom de son père et devint plus tard le premier roi des Deux-Siciles.

Bruno assista au concile de Troja en 1093, et à celui de Plaisance en 1095. C'est vers cette époque qu'il écrivit sa belle et touchante lettre à son ami Raoul Le Verd. Il reçut la visite de saint Hugues, évêque de Grenoble, et celle de Landuin, prieur de la communauté de Chartreuse. Ce dernier venait le consulter sur les observances érémitiques et sur les moyens de consolider l'œuvre commencée. Bruno lui remit pour les frères de Chartreuse une lettre pleine de tendres expressions, d'encouragements et d'avis salutaires. Landuin, s'en retournant, fut arrêté par les séides de l'antipape Guibert. Il refusa de le reconnaître comme chef de l'Église. Enfermé en prison, il y demeura jusqu'au jour où Guibert, sentant sa fin approcher, remit en liberté les nombreux clercs qu'il tenait prisonniers (1100).

Dans une charte du 2 août 1099, le comte Roger raconte que Bruno lui apparut en songe le 29 juillet 1098, pendant qu'il faisait le siège de Capoue. Aux mois de juin et de septembre 1098, Urbain II expédia deux bulles en faveur de Bruno et de son ermitage de Calabre. Deux ans après, le comte Roger étant tombé gravement malade à Mileto fut assisté par Bruno et le B. Lanuin (21 juin

1101). Pascal II, se trouvant à Mileto le 27 juillet de la même année, remit à Bruno, qui était venu lui rendre hommage, une bulle confirmant toutes les possessions et tous les privilèges concédés aux ermites de La Tour, c'est-à-dire à la chartreuse de Calabre, par le comte Roger et Urbain II. Rentré dans son monastère, Bruno eut le pressentiment de sa fin prochaine. Son œuvre était approuvée par deux papes, le nombre de ses disciples s'était accru. Bientôt ses forces s'affaiblirent et il dut s'aliter. Avant de recevoir les derniers sacrements, il convoqua ses frères, leur raconta sa vie et lit publiquement profession de foi. Il mourut le dimanche 6 octobre 1101.

Ses funérailles furent solennelles, son corps fut enterré dans le cimetière de la communauté, dans un tombeau de pierre. Une source miraculeuse ne tarda pas à jaillir auprès et un grand nombre de malades y recouvrèrent la santé. En 1122, après la mort du B. Lanuin, maître Lambert, deuxième successeur de Bruno en Calabre, exhuma ses restes, les plaça avec le corps du B. Lanuin, dans une urne et les enterra dans l'église de Sainte-Marie du Désert, derrière le maître-autel. Ils y furent découverts en 1502 et authentiquement reconnus en 1514.

Suivant l'usage de l'époque, les chartreux de Calabre chargèrent un de leurs frères convers d'aller notifier aux Églises et aux monastères, avec lesquels ils avaient association de prières, le décès de Bruno, et de demander leurs suffrages pour son âme. Le frère emportait un rouleau de parchemin sur lequel le B. Lanuin, au nom de sa communauté, avait écrit le récit des derniers moments de leur père et fondateur, et priait toutes les congrégations et personnes religieuses, qui feraient des suffrages pour lui, d'inscrire leurs noms sur le rouleau. Quant à celles qui accorderaient au défunt une inscription dans leur obituaire et un anniversaire, la communauté de Calabre les priait d'en faire mention sur le rouleau, afin qu'elle pût leur payer sa dette de reconnaissance. Le voyage du frère convers calabrais dura un an et demi ou deux ans. Peut-être même ne fut-il pas l'unique *rolliger* envoyé par le B. Lanuin, puisque parmi les cent soixante-dix-huit titres funèbres de saint Bruno, que nous connaissons aujourd'hui, il manque les inscriptions de l'Église romaine et de la plus grande partie des Églises et des monastères d'Italie. Quoi qu'il en soit, le frère rapporta les adhésions, exprimées en prose et en vers, de beaucoup de cathédrales, collégiales, abbayes et monastères d'Italie, de France, de Belgique et d'Angleterre. Les chanoines de l'église de Troja (aujourd'hui Tropea), en Calabre, admirèrent l'ample moisson qu'avait faite le *rolliger*. « Le rouleau, disent-ils dans leur titre, était rempli sur ses deux faces des éloges inspirés par la mémoire de Bruno. Il pesait si lourdement que le messager portait à son cou les traces de la fatigue imposée par ce fardeau devenu excessif. » Ce rouleau fut pieusement conservé à la chartreuse de La Tour. Le recueil de ces titres funèbres fut imprimé à Bâle, vers 1515; à Cologne, vers la même époque; Tromby et les bollandistes, en les reproduisant, y ont ajouté des notes historiques fort intéressantes; du Creux, M. l'abbé Lefebvre et le chartreux, auteur anonyme de la *Vie de saint Bruno* publiée en 1898, ont inséré dans leurs ouvrages le recueil entier; d'autres historiens n'en donnent que des extraits.

Le passage de la chartreuse de Calabre à l'ordre des Cisterciens, vers 1193, contribua beaucoup à faire perdre le souvenir de saint Bruno et des grâces accordées par Dieu à son intercession. Mais la découverte de ses reliques (1502), les miracles qui s'opérèrent de nouveau à son tombeau et la restitution à l'ordre des chartreux de la maison de Calabre (1513) firent naître le désir de faire autoriser par l'Église le culte du grand serviteur de Dieu. Une commission de quatre prieurs chartreux, délégués par le chapitre général de 1514, fut présentée à Léon X, le 19 juillet de la même année, par le cardinal protecteur de l'ordre, et au nom du général et de tous les membres de la famille cartusienne supplia le pape d'accorder à Bruno les honneurs du culte public. Séance tenante et par un oracle de vive voix, le pape permit aux chartreux de faire mémoire tous les jours, dans l'office, du B. Bruno. A cette date, l'ordre comptait plus de deux cents maisons. Cependant le culte de saint Bruno était particulier à son institut monastique et ne s'étendait pas à l'Église universelle. En 1622, à la prière du procureur général des chartreux, la S. C. des Rites décréta que l'office et la messe de *saint* Bruno prendraient place dans la liturgie romaine sous le rite semi-double, et que les fidèles *pouvaient* faire sa fête le 6 octobre. Ce décret fut solennellement confirmé par Grégoire XV, le 17 février de l'année suivante. Sous Clément X, et à l'instance de la reine d'Espagne, la même S. C. des Rites déclara que, s'il plaisait à Sa Sainteté, on pouvait élever la fête de saint Bruno au rite double et la rendre obligatoire dans toute l'Église. Le pape donna son consentement le 14 mars 1674.

En 1740, une statue de saint Bruno fut placée dans la basilique vaticane avec celles des autres fondateurs d'ordres. En 1882, le chapitre général décida que l'ordre ferait construire, à ses frais, une chapelle dédiée à son fondateur dans la basilique de Montmartre à Paris.

2° *Œuvres.* — Saint Bruno tient un rang distingué parmi les écrivains ecclésiastiques du XIe siècle. Ses œuvres certaines sont : *Expositio in Psalterium*, in-fol., Paris, 1509, *P. L.*, t. CLII; in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1891; *In omnes S. Pauli apostoli Epistolas*, in-4°, Paris, 1509, *P. L.*, t. CLIII; in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1892; *Sermones*, brûlés dans un des divers incendies de la Grande-Chartreuse, mais qui sont notés, dit dom Le Couteulx, dans un répertoire des manuscrits de ce monastère, rédigé au XVe siècle. Migne, *P. L.*, t. CLIII, a publié le *Sermo de contemptu divitiarum* comme étant de saint Bruno. Il aurait pu y ajouter les autres sermons que les bollandistes attribuent à saint Bruno chartreux, puisque Pierre Diacre ne les énumère pas parmi les œuvres de saint Bruno bénédictin. Deux lettres de saint Bruno adressées, l'une à Raoul Le Verd et l'autre aux frères de Chartreuse, sont dans les *Acta sanctorum*, au 6 octobre, et dans la plupart des vies de saint Bruno. De la lettre à Raoul Le Verd il ressort que le saint entretenait avec lui un commerce épistolaire, et il est possible qu'un jour on vienne à découvrir quelques-unes des lettres échangées entre eux. Notons, pour les chercheurs de documents inédits, le titre suivant relaté par Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. II, col. 850, d'après Montfaucon, catalogue de la bibliothèque Ambrosienne de Milan : *S. Brunonis Carthusianorum institutoris Vita et Epistolæ ad Radulphum*. On possède encore une élégie de saint Bruno, *De contemptu mundi*, en sept distiques, et la profession de foi qu'il fit avant de recevoir les derniers sacrements. En 1524, à Paris, en 1611 et en 1640, à Cologne, on publia les *Opera omnia* de saint Bruno, en lui attribuant les sermons de son homonyme, saint Bruno d'Asti. Le P. Possevin, *Apparatus sacer*, dit que le fondateur chartreux avait laissé aussi un livre *De laudibus vitæ solitariæ* qui se trouvait, ajoute-t-il, chez un chartreux de Venise. Il n'a pas été retrouvé. Nous pensons, avec les bollandistes, qu'il s'agit de la lettre à Raoul Le Verd. Il n'est pas exact de dire que saint Bruno soit l'auteur de la Préface de la très sainte Vierge.

La plus ancienne vie de saint Bruno est une petite notice rédigée avant 1137 et publiée par le P. Labbe et par beaucoup d'autres auteurs depuis le XVIIe siècle. Une autre vie, composée, selon les bollandistes, entre 1250 et 1314, est reproduite dans les *Acta sanctorum* au 6 octobre, sous le nom de *Vita antiquior*.

En 1508, l'imprimeur parisien Bertholde Rembold fit paraître les commentaires de saint Bruno sur les Épîtres de saint Paul, avec une vie de l'auteur écrite par un chartreux anonyme. En la même année 1508, un novice de la chartreuse de Venise composa une vie de saint Bruno en vers héroïques, et la dédia à dom François Dupuy, général de l'ordre. Le novice était le célèbre dom Zacharie-Benoît Ferreri, abbé bénédictin, sorti de l'ordre par décret du chapitre général de 1509, qui le restitua à son abbaye, et mort évêque de Guardia et gouverneur de Faenza, en 1524. Son poème fut publié avec le titre : *Sacri ordinis cartusiensis origo,* Mantoue, 1509. Josse Badius le réimprima à la suite des Œuvres de saint Bruno, in-fol., Paris, 1524. Quinze ans après, en 1539, on l'ajouta aux Sermons capitulaires de dom Guillaume Bibauce (Biebuyck), petit in-4°, Erfurt, mais en l'attribuant, par erreur, à dom Josse Hess, prieur de la chartreuse d'Erfurt, qui venait de mourir. *Anagraphe de origine cartusiani ordinis,* in-4°, Paris, 1551; texte latin seulement, in-4°, Paris, 1578; texte latin avec trad. en vers français, par dom François Jary, in-4°, Paris, 1578; trad. franç. de dom Jary, in-4°, Gap, 1838. Le Mire note une édition de 1574 sans autre indication. Une autre édition aurait paru, in-fol., Paris, 1717. Le texte de ce poème, ajouté par dom Théodore Petrejus à son édition des Œuvres de saint Bruno, Cologne, 1611, 1640, et dans *P. L.*, t. CLIII, n'est pas intégral. Dom Théodore a eu tort de le mutiler, de le corriger et d'y insérer des vers d'un autre poète. Morozzo, Tromby et plusieurs autres auteurs, n'ayant pas fait attention à ces modifications, ont prétendu que le poème de dom Zacharie-Benoît Ferreri était différent de celui de dom Josse Hess. C'est une erreur que manifeste la comparaison des deux textes imprimés. La poésie de Sébastien Brant : *Divi Brunonis vitæ institutio et de laude et exornatione ordinis cartusiensis. Carmen sapphicum,* se trouve dans ses *Opera,* in-8°, Bâle, 1498; Paris, vers 1500; Cologne, 1510, etc. *De origine cartusianæ religionis Henrici Glareani Helvetii, poetæ laureati centimetrum,* ainsi que le *Pro funebribus de transitu divi Brunonis... Henrici Lupuli canonici Bernensis carmen phaleucium endecasyllabum,* se trouvent à la suite de la vie de saint Bruno composée par dom François Dupuy, Bâle,1515. Il y a des réimpressions de ces poésies. Vie de saint Bruno composée, en forme de dialogue, par dom Pierre Dorland († 1507). C'est le l. I de sa *Corona cartusiana,* publiée, Cologne, 1608, sous le titre de *Chronicon cartusiense* avec des notes de l'éditeur, dom Théodore Petrejus. En plusieurs détails, cette vie diffère de la *Vita antiquior* éditée par les bollandistes. Nous croyons que dom Laurent Surius y ajouta les particularités sur les miracles opérés auprès du tombeau de saint Bruno, en Calabre, de même qu'il y a ajouté certainement le miracle de 1544. La *Vita beati Brunonis primi institutoris ordinis carthusiensium,* par dom François Dupuy, fut imprimée à Bâle avec neuf gravures xylographiques, avant 1501, selon Hain, *Repertorium,* n. 4010; Panzer, *Annales,* t. I, p. 201, n. 318; Ch. Förster, *Catalogue de la Bibl. de la Ch^se de Buxheim,* p. 162-163, n. 2995 a. Mais l'auteur, parlant de la concession du culte de saint Bruno faite en 1514 par Léon X, son ouvrage a dû paraître en 1515 ou un peu après. Cf. *Acta sanctorum,* 6 octobre, *Acta S. Brun., commentar. præv.,* n. 20. La même *Vita* se trouve à la suite des *Opera* de saint Bruno, in-fol., Paris, 1524. Les bollandistes l'ont réimprimée avec des notes explicatives, *Acta sanctorum* au 6 octobre; les *Acta S. Brunonis* des bollandistes sont *P. L.*, t. CLII. *Divi Brunonis, carthusiensis ordinis fundatorius* (sic) *vita,* in-8°, s. l. n. d., imprimée à la chartreuse de Cologne, peut-être par Jean Landen, en 1515 ou un peu après; l'auteur est dom Pierre Blœmenvenna, prieur de cette chartreuse; il s'est servi beaucoup de la *Vita* publiée par dom François Dupuy. La *Vita tertia,* annotée par les bollandistes, est de dom Laurent Surius, qui la compila d'après les vies de dom François Dupuy et de dom Pierre Blœmenvenna. Ce travail a été utilisé par beaucoup d'abréviateurs, éditeurs ou auteurs de vies de saint Bruno. On la trouve dans toutes les collections de vies des saints, en toutes les langues. Dom Théodore Petrejus l'a mise en tête de ses deux éditions des Œuvres de saint Bruno, Cologne, 1611, 1640. Dom Gérard Éloy, vicaire de la chartreuse de Bruxelles, qui avait habité à la chartreuse de Calabre, recueillit beaucoup de documents inédits, réimprima la *Vita* compilée par Surius et y ajouta ses notes, ses documents et d'autres notices intéressantes : *Vita S. Brunonis cartusiensium institutoris primi commentario illustrata,* in-8°, Bruxelles, 1639. Les bollandistes, Tromby et bien d'autres biographes de saint Bruno, et les historiens de l'ordre, ont profité largement des documents publiés par dom Gérard Éloy. Ce dernier s'étant caché sous le pseudonyme de *G. Surianus,* cette signature a induit en erreur plusieurs bibliographes qui ont distingué Surianus et dom G. Éloy. Une traduction française de la vie de saint Bruno de dom Laurent Surius, faite par un religieux de la Grande-Chartreuse, a été publiée en 1888, à Lyon. Selon la *Biographie universelle* de Michaud, 2° édit., t. VII, p. 159, dom Jean de Castagniza, bénédictin, mort en 1578, fit imprimer une vie de saint Bruno en espagnol, dont il n'était pas l'auteur. Dom Jean de Madariaga, chartreux espagnol († 1620). *Vida del serafico P. S. Bruno, patriarca de la Cartuxa, con el origen y costumbres desta sagrada religion,* in-4°, Valence, 1596. Dom Joseph Meleagro Pentimalli, chartreux (?) calabrais († vers 1622), fit graver sur acier une vie de saint Bruno, en vingt images in-4°, Rome, 1621, 1622. C'est pour expliquer ses gravures qu'il composa aussi l'abrégé suivant : *Vita del gran patriarca S. Bruno cartusiano dal Surio, et altri autori latini con diligenza descritti,* in-12, Rome, 1621; 2° édit. revue et augmentée, Rome, 1622. *La vie, mort et miracles du très illustre saint Bruno... poème héroïque,* par Jacques Corbin, avocat, in-4°, Paris, 1642; in-fol., Poitiers, 1647. *L'histoire sacrée de l'ordre des chartreux et du très illustre sainct Bruno... et la mesme histoire en un poème héroïque,* in-4°, Paris, 1653, 1655 ou 1656. *L'histoire sacrée... avec une préface qui contient la preuve des trois résurrections du damné, qui ont causé la naissance de l'ordre sacré des chartreux,* in-4°, Paris, 1659. *Trinitas patriarcharum. S. Bruno stylita mysticus... Dictio triplex,* du P. Théophile Raynaud, S. J., in-8°, Lyon, 1647, et *Opera* du P. Raynaud, in-fol., Lyon, 1665, t. IX. Dom Jacques Desiderio Salvano, chartreux romain († 1660), *Vita di S. Bruno,* in-4°, Bologne, 1657. *Vita... corretta ed annotata da un padre pure certosino,* 2 in-16, Monza, 1888. Dom Pierre Mallants, chartreux belge († 1676), *Het Leven, Deughden, Mirakelen, ende Gratien van den heylighen Patriarch Bruno,* in-8°, Anvers, 1673. Ch.-Ant. Manzini, *Incentivi alla vita solitaria e beata promossi dalla notitia de' gloriosi gesti del grande maestro degli eremi cartusiani, Brunone,* in-4°, Bologne, 1674. Dom Marien Tonini, chartreux de Florence († 1746), a laissé manuscrite une vie latine de saint Bruno. Diffère-t-elle de cet autre ouvrage du même auteur : *Elogium historicum de vita S. Brunonis,* in-fol., Florence, 1725? *Vita di S. Brunone,* par un P. de la Cte de Jésus, in-12, Venise, 1728. Hercule-Marie Zanotti, de Bologne, *Storia di S. Brunone, patriarca,* in-8°, Bologne, 1741, dédiée à Benoît XIV par le prieur et la communauté de la chartreuse de Bologne. Le P. de Tracy, *Vie de saint Bruno.. avec diverses remarques sur le même ordre,* in-12, Paris, 1785. Dom Emmanuel du Creux, chartreux († 1821), *Vie de saint Bruno,* in-12, Rouen, 1812. Berseaux, *L'ordre des chartreux et la chartreuse de Bosserville,* in-8°, Nancy, 1868 : cet ouvrage comprend une *Vie de saint Bruno,* dont il existe deux tirages à part, in-16, Nancy, 1868, 1869. Dom Denys-Marie Tappert, chartreux allemand († 1886), *Der heilige Bruno, Stifter des Karthäuser-Ordens,* in-8°, Luxembourg, 1872; abbé F.-A. Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux,* 2 in-8°, Paris, 1883; Paul Capello, *Vita di San Brunone,* in-8°, Turin, 1886; un religieux de la Grande Chartreuse, *Vie de saint Bruno,* in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1898; Joseph-Ignace Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos... Bosquejo historico,* in-8°, Valence, 1899; Hermann Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens. Der heilige Bruno aus Köln. Eine Monographie,* in-8°, Munster, 1899; M. Gorse, *S. Bruno, fondateur de l'ordre des chartreux. Son action et son œuvre,* in-8°, Paris, 1902.

Les futurs biographes de saint Bruno consulteront encore avec profit : 1° les deux premiers vol. de la *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca san Brunone e del suo ordine cartusiano,* Naples, 1773-1775, ainsi que les t. IX et X de la même histoire dans lesquels le chartreux calabrais dom Benoît Tromby († 1788) raconte la découverte des reliques de saint Bruno, la restitution de la maison de Calabre à l'ordre des chartreux, l'autorisation du culte public à saint Bruno, etc.; 2° l'ouvrage du même religieux : *Risposta d'un anonimo certosino... alla scrittura per lo Regio Fisco data fuori dal Sig. Cavaliere D. Francesco Vargas Macicucca,* in-4°, Naples, 1766; 3° les commentaires des bollandistes qui précèdent les trois vies de saint Bruno, *Acta sanctorum,* au 6 octobre. On y trouve souvent cité comme ouvrage d'un anonyme chartreux les *Annales* de dom Charles Le Couteulx († 1709), non selon le texte imprimé à Montreuil-sur-Mer, en 1887-1891, mais selon une rédaction plus ancienne, dont une partie seulement avait été publiée par dom Innocent Le Masson, in-fol., La Correrie, 1687. Ce volume ne fut pas livré au public, ni même à l'ordre; aujourd'hui, il en reste deux exemplaires à la bibliothèque de Grenoble. Il contient la vie de saint Bruno et les annales de l'ordre jusqu'en 1117. Les chartreux de Paris communiquèrent aux bollandistes les 48 premières pages imprimées de la vie de saint Bruno et la copie manuscrite de la suite; 4° *Annales ordinis cartusiensis* de dom Le Couteulx, 8 in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1887-1891.

Sur la controverse de la résurrection du docteur damné à Paris, on peut consulter, en outre de la plupart des ouvrages pré-

cédents, Jean de Launoy, *Defensa romani breviarii correctio circa historiam sancti Brunonis seu de vera causa secessus sancti Brunonis in cremum*, in-8°, Paris, 1646, 1648, 1662, 1672; Strasbourg, 1656, 1670; in-4°, Francfort, 1729. Cette dissertation, mise à l'Index le 8 mars 1689, se trouve aussi dans le t. IV des Œuvres de Launoy publiées en 1731; *Antemurale adversus arietes fortium ingeniorum quatientes historiæ S. Benedicti veritatem*, du P. Théophile Raynaud, jésuite, où il soutient incidemment la vérité de la résurrection susdite, Avignon, 1643, et *Opera*, t. VIII; *Hercules Commodianus, Joannes Launoyus repulsus pro breviario romano ab Honorato Leothardo*, in-8°, Aix, 1646; *Hercules Commodianus... pro breviario romano, pro stigmatibus S. Francisci, pro translatione Ædis Lauretanæ*, in-8°, Aix, 1656, du P. Théophile Raynaud; son *Hercules* se trouve dans le t. XVIII de ses Œuvres. Le R. P. de Backer ajoute la diatribe suivante : *Epistola informatoria ad Societatem Jesu super erroribus Papebrockianis, sive Hercules Commodianus Joannes Launoyus Constantiens, repulsus a R. P. Theophilo Raynaudo, ejusd. Soc. redivivus in P. Daniele Papebrockio, item jesuita : commenta proprio titulo Actorum sanctorum revulgante per J. L. M. H.*, in-8°, Liège, 1687; le P. Janning indique une autre édition de Liège, 1688; *Causa conversionis sancti Brunonis carthusiani patriarchæ. Epistola Andreæ Du Saussay*, in-8°, Cologne (Paris), 1645; *De causa conversionis... cum responsione Nihusii Bertholdi, 1644-1645, juxta exemplar Coloniæ editum*, in-8°, sans autre indication; Paris, 1646; *Traité des causes de la conversion de saint Bruno... extrait d'une Épître d'André du Saussay, évêque de Toul, et de la Réponse de Berth. Nihusius imprimée à Cologne*, in-4°, Paris, 1656. Ce *Traité* se trouve aussi parmi les opuscules de Henri Audigier; *R. P. Jo. Columbi dissertatio de cartusianorum initiis, seu quod Bruno adactus fuerit in cremum vocibus hominis redivivi Parisiis, qui se accusatum, judicatum, damnatum, exclamabat*, imprimée parmi les opuscules de l'auteur, in-fol., Lyon, 1664, 1674, et séparément, Lyon (?), 1668; *Jo. Columbi... dissertatio... ad editionem Lugdunensem a. 1674 recusa*, in-12, Francfort-sur-le-Main, 1748, avec une dédicace du chartreux Michel Mörckens; c'est plutôt une apologie de la dissertation du P. Columbi avec la relation historique de la controverse; dom Benoît Tromby a réimprimé la dissertation du P. Columbi dans sa *Storia*, t. I. Un autre jésuite, le P. Joseph Cassani, a publié une dissertation en faveur de la réalité de ce fait. Voir sa vie de Denys Rickel, in-8°, Madrid, 1738. Le chanoine de Bologne, Hercule-Marie Zanotti, a aussi composé une dissertation dans le même sens. Voir sa vie de saint Bruno, et dom Benoît Tromby, *Storia*, t. I. Nous signalons deux études manuscrites, qui probablement n'ont pas été connues par les auteurs précédents : 1° *Dissertation sur la retraite de saint Bruno*, ms. du XVIII° siècle de la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, n. 334, B. F.; 2° *Discurso critico-historico de los verdaderos motivos que pudo tener san Bruno para retirarse al decierto y fundar la religion cartusiense, que fundo* (par Paul Ignace de Dalmases y Ros), ms. du XVII°-XVIII° siècle, in-4°, de la bibliothèque publique de Palerme, 2 Aq. D. 38.

La controverse des *Sermons* attribués à saint Bruno est aussi ancienne que la 1re édition de ses Œuvres complètes, faite à Paris, en 1524, par Josse Badius. Nous croyons que ce ne fut pas sans raison que dom Pierre Cousturier (Sutor), savant chartreux de Paris, auteur des deux livres, *De vita cartusiana*, Paris, 1522, après avoir énuméré les commentaires de saint Bruno sur les Psaumes et sur les Épîtres de saint Paul et ses Lettres *ad diversos*, ajoute : *Alia autem ejus scripta necdum ad notitiam nostram pervenerunt*. Il ne connaissait donc pas les manuscrits d'après lesquels, deux ans après, on attribua au fondateur des chartreux les sermons qui étaient presque tous de son homonyme saint Bruno, bénédictin, évêque de Segni. Tromby, dom Le Couteulx et les bollandistes professent à ce sujet des opinions différentes. Nous suivons le sentiment des bollandistes. Tromby, *Storia*, t. II, p. 243, note, reproduit les arguments d'un chartreux napolitain, dom Janvier De Simone († 1689), pour attribuer ces sermons à saint Bruno chartreux. Tromby et d'autres auteurs ont partagé le même avis. Dom Martin Cianci, prieur de la chartreuse de Naples († 1804), fit imprimer dans cette ville, en 1788, une lettre in-12 en faveur du même sentiment. Dom Maur Marchese, bénédictin du Mont-Cassin, publia, en 1649, à Rome, une dissertation sur la vie et les œuvres de saint Bruno d'Asti, dans laquelle il revendique pour cet illustre prélat les sermons publiés sous le nom du fondateur de la Chartreuse. Cette dissertation fut réimprimée en tête des Œuvres complètes de saint Bruno d'Asti, publiées à Venise, en 1651, par le R. P. abbé dom Louis Squadroni. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* et dom Ceillier ont adopté l'opinion de leurs confrères italiens. Bruno Bruni, des Écoles pies, nouvel éditeur des Œuvres de saint Bruno d'Asti, 2 in-fol., Rome, 1789-1791, mit fin à la controverse et attribua définitivement à saint Bruno d'Asti la majeure partie des sermons discutés. *P. L.*, t. CLXIV, CLXV.

Au XVIIe et au XVIIIe siècle, la chartreuse de Calabre, où mourut saint Bruno, eut à soutenir des procès retentissants au sujet de ses droits spirituels et temporels, ecclésiastiques et civils. Les parties litigieuses publièrent des études fort intéressantes pour attaquer ou pour défendre les chartes du comte Roger en faveur de saint Bruno, les privilèges de la communauté chartreuse et la légitimité de ses fiefs. Parmi les nombreuses dissertations imprimées à cette occasion, le recueil suivant intéresse l'histoire de saint Bruno : *Raccolta di alcuni documenti de quali si trova fatto uso in varj tempi di giudizio e fuori a favore de' Rev. Padri della Certosa di S. Stefano del Bosco*, in-8°, s. l. n. d., mais imprimée à Naples, vers 1758.

Voir encore G. Vallier, *Sigillographie de l'ordre des chartreux et numismatique de S. Bruno*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1891.

II. Règle. — 1° *Textes et documents*. — Saint Bruno n'écrivit pas de règle, parce qu'il n'avait pas l'intention de fonder un nouvel ordre monastique. Mais les « observances régulières que nous suivons aujourd'hui », comme s'exprime le chapitre général de 1497, ont été établies par lui, au moins quant à leur substance et certainement selon son esprit. Le caractère spécial de l'ordre des chartreux est qu'il a tiré parti des règles et constitutions des instituts monastiques fondés avant le XIe siècle, sans s'assujettir à aucun d'entre eux. Les chartreux ne sont, ni des basiliens, ni des augustins, ni des bénédictins; mais leurs statuts contiennent des observances usitées dans ces grands ordres ainsi que dans toutes les anciennes congrégations du moyen âge. Le vénérable dom Guigues, quatrième successeur de saint Bruno dans le prioriat de Chartreuse, et rédacteur des *Coutumes* de ce monastère, l'avoue : *Consuetudines domus nostræ scriptas memoriæ mandare curavimus. A quo negotio rationabilibus, ut putamus, de causis diu dissimulavimus, videlicet quia vel in epistolis B. Hieronymi, vel in regula B. Benedicti seu in cæteris scripturis authenticis, omnia pene quæ hic religiose agere consuevimus contineri credebamus*. Les observances des ermites de Chartreuse, établies et réglées par saint Bruno, furent confirmées par lui dans les entretiens qu'il eut en Calabre avec son ami et successeur, le vénérable Landuin, qui était allé le consulter afin d'assurer l'avenir de leur famille religieuse. « D'après l'expérience déjà faite, les *Coutumes* des chartreux furent alors sanctionnées, sans être encore rédigées sous forme de règle. » *Vie de saint Bruno*, Montreuil-sur-Mer, 1898, p. 436. C'est en 1127, à la prière de saint Hugues, évêque de Grenoble, et de plusieurs supérieurs des ermitages déjà établis sur le modèle de celui de Chartreuse, que le vénérable dom Guignes mit par écrit les observances de son monastère; il les appela *Coutumes*, pour montrer qu'il relatait simplement les usages pratiqués dès le commencement, et qu'il n'avait pas l'intention de les imposer aux communautés des autres ermitages. D'après dom Le Couteulx, le travail de dom Guigues fut contrôlé, en 1136, par les prieurs de Portes, de Durbon et de Meyriat. Ces trois personnages assistèrent aussi, en 1142, au premier chapitre général tenu en Chartreuse, sous saint Anthelme, et, avec les autres prieurs présents, rédigèrent la première ordonnance, dont voici la teneur : *Primum itaque capitulorum hanc habet continentiam, ut divinum Ecclesiæ officium prorsus per omnes domos uno ritu celebretur, et omnes consuetudines carthusiensis domus, quæ ad ipsam religionem pertinent, unimode habeantur*. Cette acceptation solennelle et unanime des observances de Chartreuse eut pour conséquence naturelle que, depuis cette époque, il y eut autant de *chartreuses* que d'ermitages bâtis selon la forme du monastère dauphinois, soumis au chapitre général et gardant la même observance. Et pour qu'il n'y eût pas de con-

fusion dans la désignation des monastères, le couvent de Chartreuse fut appelé la *Grande-Chartreuse.* C'est donc à juste titre que l'institut fondé par saint Bruno porte le nom d'*ordre des chartreux,* et que ses membres sont appelés *chartreux.*

Les *Coutumes* du vénérable dom Guigues sont réunies sous soixante-dix-neuf titres ou chapitres, et se terminent par un magnifique éloge de la vie solitaire. Elles peuvent se diviser en trois parties : la liturgie, le gouvernement des moines ou religieux de chœur, et celui des frères convers. La liturgie ou l'*œuvre de Dieu,* selon la remarque de dom Guéranger, *Institutions liturgiques,* 2e édit., t. I, p. 101, faisant la principale occupation des moines, leur manière de célébrer l'office divin doit être l'objet de règlements liturgiques spéciaux, qui, tout en demeurant en rapport avec les usages généraux de l'Église, représentent d'une manière particulière les mœurs du cloître. Le bréviaire cartusien, tout en conservant sa physionomie propre, s'accorde en beaucoup de points avec la liturgie bénédictine. Il fut approuvé par un bref de Sixte V, le 17 mars 1587. Quant au missel, il est à peu près conforme à l'ancien missel de Grenoble, pour les prières et les cérémonies du saint sacrifice. L'Église de Lyon a fourni aussi aux chartreux un certain nombre d'observances liturgiques d'une haute antiquité. Lorsque dom Innocent Le Masson sollicita du saint-siège une approbation, *in forma specifica,* des statuts, la S. C. des cardinaux spécialement délégués par Innocent XI à cet effet, renvoya à la S. C. des Rites l'examen des bibles, du missel et du bréviaire. Le cardinal Colloredo fut chargé de cet examen. Le 9 novembre 1687, il donna par écrit son avis sur les livres liturgiques des chartreux, et avant d'indiquer les corrections qu'il proposait, il disait : *Adhibita diuturna diligentia declaro, quod mens (mea) est ut retentis exteris, quæ venerandæ innituntur antiquitati ac conformia etiam prisco Ecclesiæ romanæ usui perspexi, eum nova fiet editio breviarii anno 1643 et missalis anno 1679 impressorum corrigantur.* Le 22 du même mois, la S. C. des Rites approuva le vœu du cardinal Colloredo et permit de l'imprimer. Un autre décret de la même S. C., en date du 14 mars 1864, certifie que les corrections proposées en 1687 ont été exactement faites dans les éditions du bréviaire en 1757 et du missel en 1771. Des *Coutumes* du vénérable dom Guigues, il ne ressort pas d'une manière évidente que saint Bruno ait introduit le chant noté dans les offices. La *Méthode de plain-chant selon le rite et les usages cartusiens,* publiée par ordre du chapitre général, Avignon, 1868, p. 55, note *a,* dit à ce sujet : « Dans un voyage que fit, en 1850, à la Grande-Chartreuse, le R. P. Lambillotte, ce savant auteur avoua que nulle part le chant grégorien ne lui avait paru aussi bien conservé que dans les livres des chartreux; opinion qu'il a aussi émise dans ses ouvrages. L'on peut donc dire qu'il en est de notre chant comme de nos cérémonies, lesquelles ne diffèrent de celles généralement suivies aujourd'hui, que parce qu'elles n'ont point changé, ce dont on peut se convaincre, en particulier, pour nos cérémonies de la sainte messe, par la lecture de l'ouvrage du P. Lebrun sur cette matière. » Dans la même *Méthode,* p. 257, on a reproduit le texte de la révélation de sainte Brigitte. « Le chant de vos religieuses, dit Notre-Seigneur à la sainte, ne doit être ni traînant, ni saccadé, ni manquer d'ensemble; qu'il soit digne, grave, uniforme et plein d'humilité. Vos sœurs doivent imiter le chant des chartreux, qui respire beaucoup plus la suavité de l'âme, l'humilité et la dévotion qu'une certaine ostentation. »

Dom Guigues vit établir dans les ermitages fondés à l'instar de celui de Chartreuse ses *Coutumes* et le saint-siège approuver le genre de vie des enfants de saint Bruno. En effet, en 1133, Innocent II lui écrivait dans une bulle : *Ea propter... ad exemplar prædecessorum nostrorum felicis memoriæ Urbani, Paschalis, Calixti et Honorii, romanorum pontificum, laudantes et approbantes sanctas constitutiones vestras et consuetudines pro his omnibus, qui sequi debent eas et observare, ex nunc et usque ad finem mundi præsenti decreto statuimus,* etc. Cependant l'uniformité des observances dans les différents ermitages ne constituait pas, par elle-même, l'ordre des chartreux. Selon la jurisprudence ecclésiastique du XIIe siècle, chaque ermitage cartusien dépendait de l'évêque diocésain. Dans l'intérêt des nouveaux monastères vivant sous une même règle, il convenait de former une seule congrégation gouvernée par un supérieur général, et ayant, à des époques fixes, un chapitre général, dans lequel les représentants du corps entier pussent délibérer sur les affaires les plus importantes. Ce besoin fut senti à cette époque. Mais la difficulté d'obtenir le consentement des évêques respectifs, et l'avalanche de neige et de terre qui, le 30 janvier 1132, détruisit le cloître de Chartreuse, mirent obstacle à la réalisation de ce vœu du vivant de dom Guigues et de dom Hugues, son successeur immédiat. Saint Anthelme, prieur de Chartreuse de 1139 à 1151, consentit à une première réunion de prieurs, pourvu que chacun portât l'acte d'abandon que son évêque ferait du pouvoir de juridiction sur le monastère inhérent à sa charge et le consentement de sa communauté. Ce premier chapitre général se tint en Chartreuse, le 18 octobre 1142. La maison de Calabre garda son autonomie, et on ne sait même pas si elle fut invitée à s'unir avec les ermitages d'outre-monts. Sur onze monastères fondés jusqu'en 1140 selon le modèle de Chartreuse, cinq prieurs seulement assistèrent à cette assemblée. L'année suivante, un second chapitre fut réuni, mais nous ignorons si les prieurs absents l'année précédente y intervinrent. Quoi qu'il en soit, c'est sous le généralat du successeur de saint Anthelme, dom Basile, que tous les prieurs purent remplir les conditions imposées pour se soumettre à l'autorité du chapitre général et s'incorporer à l'ordre. En 1163, eut lieu, à l'ermitage de Chartreuse, la troisième assemblée, et l'on décida que le chapitre se réunirait chaque année, et que toutes les maisons de l'ordre se soumettraient à ses décisions. Par une bulle du 17 avril 1164, Alexandre III, sur le témoignage des évêques intéressés et à la prière de dom Basile, confirma les décrets du chapitre général. Le pape renouvela cette approbation, en 1177, et conféra audit chapitre la faculté d'instituer et de destituer les prieurs. A cette époque, l'ordre était gouverné par le successeur de dom Basile, dom Guigues, appelé l'Ange.

L'établissement du chapitre général a maintenu l'identité des observances dans toutes les maisons de l'ordre et leur union avec la Grande-Chartreuse, berceau et centre de la famille cartusienne. En 1259, le chapitre général décréta que l'on réunirait en un seul corps les *Coutumes* de dom Guigues Ier et les ordonnances faites par les chapitres généraux. Dom Riffier, prieur de Chartreuse depuis deux ans, se chargea de cette rédaction et compila les *Anciens statuts* en les divisant en trois parties : office divin, gouvernement des moines, gouvernement des convers, des rendus et des moniales.

Dans le premier chapitre général présidé par dom Guillaume Raynaud, élu, en 1367, prieur de Chartreuse, le définitoire décréta de faire un nouveau recueil des ordonnances publiées depuis l'an 1259 suivant le plan et l'esprit des *Anciens statuts* de dom Riffier. C'était un grand service à rendre aux religieux, qui pouvaient ainsi comparer facilement les deux textes et voir d'un coup d'œil ce qu'il fallait retenir et ce qu'il fallait modifier ou retrancher. Dom Guillaume fit lui-même ce travail et l'intitula : *Statuts nouveaux,* pour les distinguer des *Anciens statuts.*

Dom François Dupuy, général de 1503 à 1521, se pro-

posa aussi de faciliter aux membres de l'ordre la connaissance de leurs devoirs, et rédigea la *Troisième compilation des statuts* approuvée par les chapitres généraux de 1507, 1508 et 1509. Ainsi les *Coutumes* du vénérable dom Guigues faisaient toujours la base de la législation cartusienne, et les actes des chapitres généraux, réunis en trois recueils correspondant entre eux par le plan et la division des matières, complétaient le code cartusien. En 1510, dom François Dupuy fit imprimer à Bâle, in-folio, les *Coutumes* susdites et les trois recueils des statuts.

La célébration du concile de Trente terminé en 1563, et la bulle de Paul IV prescrivant à tous les fidèles l'observance de ses décrets, à partir des calendes de mai 1564, obligèrent le chapitre général des chartreux à conformer les statuts de l'ordre avec la nouvelle discipline ecclésiastique. L'affaire était de la plus haute importance, et les difficultés de l'entreprise s'augmentaient par les terribles épreuves auxquelles furent soumises à cette époque la Grande-Chartreuse et beaucoup de maisons d'Allemagne, de France, de Belgique et des Pays-Bas par les guerres de religion. Néanmoins, dom Bernard Carasse, général de l'ordre, confia à deux religieux éminents par leur vertu et leur doctrine le soin de revoir tous les statuts, de les fondre en un seul corps et de les mettre d'accord avec les décrets du concile. Dom Jean-Michel de Vesly, qui mourut général de l'ordre en 1600, fut chargé de rédiger la première partie du nouveau code cartusien, et dom Millesius Le Jars, autrefois recteur de l'Académie de Paris († 1590), s'occupa de la deuxième partie, qui concerne spécialement les moines, et de la troisième, qui regarde les frères lais et les moniales. Au chapitre général de 1571, on présenta au définitoire une copie de la nouvelle rédaction. On trouvera dans l'ouvrage intitulé : *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, 5e édit., Lyon, 1891, p. 113-116, le résumé des circonstances qui retardèrent, pendant près de onze années, l'approbation définitive de cette œuvre importante. Finalement, avec l'assentiment de Grégoire XIII, l'ordre fit imprimer la *Nouvelle collection de ses statuts*, 2 in-8°, portant ces titres respectifs : *Ordinarium cartusiense, continens novæ collectionis statutorum ejusdem ordinis partem primam, in qua de his tractantur quæ ad uniformem modum ac ordinem divina celebrandi officia cum eisdem cæremoniis in toto ordine cartusiensi faciunt*, Paris, 1582; in-16, Lyon, 1641; in-18, Grenoble, 1869; *Nova collectio statutorum ordinis cartusiensis, ea quæ in antiquis et novis statutis ac tertia compilatione dispersa et confusa habebantur complectens*, Paris, 1582. L'introduction et la conclusion de ce dernier volume sont de dom Bernard Carasse.

En 1681, dom Innocent Le Masson, général de l'ordre, avec l'approbation de Rome et du chapitre général, fit imprimer à la *Correrie* de la Grande-Chartreuse la 2e édition de la *Nouvelle collection des statuts*, en deux formats, petit in-4° et in-8°. Cette édition reproduisait celle de 1582 avec ces trois différences : 1° en marge de certains passages plus obscurs, le général avait ajouté des notes pour les éclaircir; 2° les ordonnances du chapitre général concernant tout l'ordre publiées depuis 1582 se trouvaient intercalées dans le texte, ou à la fin de chaque chapitre; 3° on avait adouci quelques expressions du chapitre *De reprehensione*, mais ce changement ne regardait pas l'observance. Cette édition répondait à plusieurs vœux exprimés par le saint-siège, et elle fut reçue avec applaudissement dans toutes les provinces de l'ordre. Cependant, quelques religieux d'Espagne firent des réclamations contre les notes marginales et contre une ordonnance du chapitre général de 1679. L'affaire aurait pu être réglée par les supérieurs de l'ordre; mais la cour d'Espagne à Madrid et son ambassadeur à Rome, en raison de la rivalité qui animait alors les Espagnols contre les Français, s'emparèrent du litige et suscitèrent à l'ordre une des plus terribles épreuves qu'il ait traversées. Dom Le Masson soumit l'affaire au pape et triompha de la politique espagnole. Innocent XI accueillit son recours et nomma une Congrégation spéciale de cardinaux pour l'examen des statuts, en vue de les approuver spécialement. Cet examen dura six années et les deux parties en litige furent admises à présenter leurs mémoires contradictoires. Finalement, le 27 mars 1688, Innocent XI, par sa bulle *Injunctum Nobis*, approuva l'édition publiée en 1681 à la Correrie et corrigée en quelques endroits de moindre importance par la Congrégation spéciale qu'il avait constituée à cet effet. Dans cette bulle, le pape loua le zèle de dom Innocent Le Masson et répéta solennellement l'éloge de l'ordre : *Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata*, en ces termes : *Innocentius prior cartusiæ... ac definitores capituli generalis... animo revolventes ineffabilem divinæ bonitatis altitudinem, qua factum est, ut idem ordo...singulari plane prærogativa ad hoc usque septimum a fundatione sua sæculum in suo primævo instituto absque ulla reformationis necessitate perseveraverit.* Un chartreux italien, dom Pierre Bandini († 1797), rapporte que le même pape dit que si on lui présentait les preuves qu'un chartreux fût mort avec la réputation d'avoir toujours observé sa règle, il n'hésiterait pas à le canoniser. Cf. Dinbani, *Vita del beato Pietro Petroni, Senese*, in-4°, Venise, 1762, p. 115.

Dès que dom Innocent Le Masson eut communication de la bulle *Injunctum Nobis*, et de la liste des corrections à faire dans l'édition de 1681, il fit imprimer des cartons pour les coller sur le texte primitif, et en même temps, il voulut qu'une édition exacte parût à Rome à la typographie de la chambre apostolique, sous le titre suivant : *Nova collectio statutorum... a S. Sede apostolica examinata, atque in forma specifica confirmata*, 3e édit., in-8°, Rome, 1688. Les éditions suivantes sont conformes à cette édition romaine, in-8°, La Correrie, 1736; Montreuil-sur-Mer, 1879. La bulle *Injunctum Nobis*, avec le texte des statuts, se trouve aussi dans le bullaire d'Innocent XI, Rome, 1734, t. VIII, p. 448-518. Dom Innocent Le Masson fit traduire en langue vulgaire la IIIe partie des statuts, qui concerne les frères convers et les donnés. Il y eut des éditions française, italienne, espagnole, etc. Il publia aussi les *Statuts des moniales chartreuses tirez des statuts de l'ordre et de quelques ordonnances des chapitres généraux*, in-8°, La Correrie, 1690. Pendant que la Congrégation spéciale nommée par Innocent XI examinait les statuts, le célèbre abbé de Rancé, dont la ferveur, selon le cardinal Bona, ressemblait à de la fureur, publia un livre dans lequel il prétendait que l'ordre des chartreux était déchu de sa ferveur primitive. L'ouvrage parut en 1683, et, grâce aux jansénistes amis de l'auteur, il eut une grande vogue. Des raisons particulières obligèrent dom Le Masson à prémunir ses religieux français contre les assertions du critique. En 1689, il raconta en un volume, qui n'était pas destiné au public, toute la lutte qu'il dut soutenir pour la défense de l'ordre : *Explications de quelques endroits des anciens statuts de l'ordre des chartreux, avec des éclaircissemens donnez sur le sujet d'un libelle qui a été composé contre l'ordre, et qui s'est divulgué secrettement*, in-4°, La Correrie, s. d. Le volume, qui n'avait d'abord que 122 pages, fut complété pour répondre à plusieurs points de doctrine exposés par l'abbé de Rancé. Celui-ci en eut connaissance et il essaya de justifier ses assertions. Dans un autre travail, publié d'abord en 1687, sous le titre de t. Ier des *Annales de l'ordre*, et ensuite, en 1703, sous celui de *Disciplina ordinis cartusiensis*, dom Le Masson fit une réfutation indirecte, mais plus ample et plus calme des mêmes assertions du critique, sans que son nom fût jamais exprimé. Cette polémique a excité le zèle des biographes de l'abbé célèbre; mais

le général des chartreux a eu aussi ses apologistes, par exemple un rédacteur des *Mémoires de Trévoux,* de janvier 1704, et dom Piolin, bénédictin de Solesmes, 1888.

2° *Organisation de l'ordre.* — L'ordre des chartreux, depuis l'institution stable du chapitre général et l'approbation *in forma specifica* de ses statuts par Innocent XI, est ainsi organisé : Le chapitre général est l'autorité suprême de la religion cartusienne. Il s'assemble, chaque année, à la Grande-Chartreuse, sous la présidence du prieur de ce monastère, qui, de droit et toujours, est général de l'ordre, chef du définitoire et des électeurs du définitoire. Avec le prieur de Chartreuse, il y a huit définiteurs élus, chaque année, par six électeurs. Un définiteur ne peut remplir cette charge deux années de suite. La tenue du chapitre général dure quelques jours à peine, mais son autorité est universelle. Le définitoire peut reprendre, condamner et même déposer le supérieur général. Tous les prieurs peuvent assister au chapitre général, et tous, à l'exemple du prieur de Chartreuse, demandent, prosternés, la *miséricorde,* c'est-à-dire l'absolution de leur charge. Les prieurs absents remplissent ce devoir par une lettre.

Pendant l'année, le prieur de Chartreuse a l'autorité et les pouvoirs du chapitre général. Il peut faire des ordonnances, instituer et destituer les prieurs et les autres officiers, déléguer des commissaires pour la visite des maisons et changer un religieux d'une chartreuse à une autre. Le général est assisté par dom *scribe,* qui est son secrétaire, son aide et son conseil, dans le gouvernement de l'ordre. A Rome, il y a un *procureur général,* qui représente l'ordre et traite avec les Congrégations romaines. Chaque année, le définitoire désigne les *visiteurs* et les *convisiteurs* de chaque province. La visite des maisons soumises à leur inspection a lieu tous les deux ans. Leurs propres maisons reçoivent la visite tous les quatre ans. La Grande-Chartreuse, maison-mère, est visitée tous les six ans par des commissaires nommés spécialement par le définitoire. Un visiteur ne fait pas la visite de la maison de son convisiteur, ni de celle où il a fait sa profession.

Une maison est régulière lorsqu'elle a un prieur, douze moines ou religieux de chœur au moins, et un nombre relatif de frères convers et de frères donnés. Dans chaque maison, il y a trois officiers principaux, le P. *vicaire,* le P. *procureur* et le P. *sacristain.* Si la maison a le noviciat du cloître, un religieux en est chargé avec le titre de P. *maître.* Le noviciat des frères est souvent confié au P. procureur. Dans les maisons plus fréquentées par les étrangers, il y a un P. *coadjuteur,* dont les attributions sont réglées par le prieur. Les *obédiences,* c'est-à-dire les emplois des frères, sont l'objet principal de la sollicitude du P. procureur, qui est aussi l'économe du monastère.

Chez les chartreux on devient prieur d'une maison : 1° par *élection* faite par les profès du couvent, qui y résident au moment de la vacance; 2° par *institution* du chapitre général; 3° par *institution* du général de l'ordre faite pendant l'année. La communauté d'une maison ne peut élire son prieur que dans un de ces trois cas : 1° après la mort de son prieur; 2° après l'absolution ou déposition du prieur faite dans la visite, ou par les commissaires délégués à cet effet; 3° après l'abdication spontanée du prieur. Autrefois, le chapitre général après avoir fait *miséricorde* à un prieur, concédait souvent à la communauté le pouvoir d'élire son successeur. La Grande-Chartreuse a le droit d'élire prieur, tout prieur de n'importe quelle maison de l'ordre. Un prieur d'une chartreuse est inéligible dans toutes les autres maisons, excepté dans celle où il a fait profession. L'élection se fait au scrutin secret, après trois jours de jeûnes et de prières, à l'issue d'une messe solennelle du Saint-Esprit, chantée en présence de toute la communauté. Deux *confirmateurs* président à l'élection au nom de l'ordre. Pour être *électeur,* il faut être profès et résident de la maison, avoir fait les vœux solennels, et avoir reçu au moins le sous-diaconat. Une communauté ne peut procéder à l'élection de son prieur, que lorsqu'elle possède au moins quatre profès ayant fait leurs premiers vœux dans la maison.

Les moniales chartreuses, admises dans l'ordre vers 1145, reçoivent du chapitre général un supérieur spirituel avec le titre de *vicaire,* qui a toujours avec lui un autre religieux de chœur, appelé *coadjuteur,* et un ou deux frères pour le service. Les communautés des moniales ont pour dignitaires la *prieure,* la *sous-prieure,* la *cellérière* et la *maîtresse* des novices. La prieure peut être élue par la communauté ou instituée par le chapitre général et le Père général. Tous les ans, la prieure envoie au chapitre général la demande de sa *miséricorde.* Dans le gouvernement de la maison, la prieure est souvent obligée de consulter le P. vicaire. Les moniales chartreuses de chœur reçoivent la consécration des vierges par l'évêque diocésain, suivant l'ancienne coutume et le rite de l'Église. Elles admettent des sœurs *converses,* des sœurs *données* et des sœurs *tourières.*

Dès son origine, l'ordre des chartreux n'usait jamais d'aliments gras par coutume qui, au chapitre général de 1254, devint une loi stricte, même pour les malades. L'ordre des chartreux est un ordre contemplatif, et partant nécessairement solitaire. Les statuts cartusiens imposent aux religieux la solitude qui les éloigne du monde, et le silence qui les sépare, en quelque sorte, de leurs confrères. Les pratiques de piété et de pénitence, prescrites par la règle, la méditation, la lecture spirituelle, l'office canonial chanté de jour et de nuit, la messe solennelle, sont les principaux moyens de sanctification communs aux chartreux et à tous les religieux qui mènent la vie contemplative. Il n'exagéra donc pas le pape Innocent II, lorsqu'il dit que la religion des chartreux est une religion angélique : *angelica religio!* Ce qui distingue les chartreux des autres ordres contemplatifs, c'est le juste partage entre les exercices de la vie érémitique et ceux de la vie cénobitique. Ce mélange des deux genres de vie des anciens Pères du désert caractérise le dessein principal de saint Bruno et donne la preuve de sa sagesse pratique. « Dans notre ordre, dit le pieux Lansperge, vous avez les deux vies érémitique et cénobitique, et l'une et l'autre tellement tempérée par le Saint-Esprit que tout ce qui, dans l'une ou dans l'autre, aurait pu vous être un danger, n'existe plus, et que l'on a seulement conservé et augmenté tout ce qui sert à votre avancement spirituel et votre perfection. » *Enchiridion,* c. XLIX. Le chartreux est *cénobite* au chœur, au chapitre, au réfectoire, en récréation. En dehors de ces réunions, il est *ermite,* et, selon la remarque de dom Guigues, dans les *Coutumes* de Chartreuse, c. LXXX, sa vie est modelée sur celle de Jésus-Christ au désert. La vie en cellule est le devoir capital du chartreux. « Il doit veiller, dit le statut, avec toute diligence et sollicitude à ne point se créer des nécessités, en dehors des observances réglées et communes, de sortir de cellule, mais plutôt de la considérer comme étant aussi nécessaire à son salut et à sa vie (intérieure), que l'eau est nécessaire aux poissons et la bergerie aux brebis. Plus il demeure en cellule, plus il l'aimera, pourvu qu'il s'y occupe avec ordre et utilité à la lecture, à l'écriture, à la psalmodie, à la prière, à la méditation, à la contemplation, au travail; tandis que s'il en sort souvent, et par légèreté, elle lui deviendra bientôt insupportable! » Part. II, c. XIV, n. 1. La diversité de ces exercices délasse l'esprit, entretient la santé du corps, fait aimer la solitude et facilite singulièrement la reprise des occupations spirituelles, objet principal de la vie d'un religieux. Nous parlerons spécialement plus loin de l'étude des chartreux. Quant au travail manuel, nous dirons avec M. l'abbé Lefebvre :

« L'enfant de saint Bruno est, selon ses goûts et ses aptitudes, tourneur, menuisier, sculpteur; ou bien encore, il cultive les fleurs de son parterre, enchaîne des grains de chapelet, fend ou scie du bois, et ainsi se rend utile, tout en se récréant. Aux jours de fête, ce travail doit être plus modéré. »

Outre les jeûnes ecclésiastiques communs à tous les fidèles, les chartreux ont des jeûnes particuliers, qu'ils appellent *jeûnes d'ordre* ou fixés par la règle. Les jours de jeûne, ils ne font qu'un seul repas; cependant, le soir, ils peuvent prendre, avec du vin, un morceau de pain de trois à quatre onces. Les jeûnes d'ordre commencent le 14 septembre et se poursuivent sans interruption jusqu'au carême. En dehors de ce temps, il y a jeûne d'ordre aussi une fois par semaine, le jour de l'*abstinence*, qui le plus souvent est le vendredi, et dans quelques autres jours de l'année. Cette *abstinence* consiste à manger du pain et de l'eau avec un peu de sel. Il faut une dispense spéciale du prieur pour en être exempté. Tous les vendredis de l'année, sans exception, il y a abstinence d'œufs et de laitage.

Les chartreux prennent leur repas ensemble, au réfectoire commun, le dimanche, les jours de fêtes avec chapitre, durant les octaves de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, les jours d'enterrement et le jour d'installation d'un nouveau prieur. Au réfectoire, le silence est de rigueur, et pendant tout le repas, un religieux fait une lecture fixée par le P. vicaire, dans l'Écriture sainte, les homélies des Pères de l'Église, ou les sermons des anciens chartreux.

Le dimanche et les jours de fêtes de chapitre, en dehors du carême, il y a, entre none et vêpres, un colloque ou récréation commune, et, chaque semaine, les religieux sortent en « spaciment », c'est-à-dire en promenade sous la conduite du P. vicaire, et restent ensemble environ trois heures et demie.

L'habit des chartreux se compose d'une *tunique* ou robe longue en laine blanche, retenue à la taille par une ceinture de cuir blanc, à laquelle, du côté gauche, pend un chapelet de six dizaines. Sur la robe, ils portent une *cuculle* ou scapulaire de même couleur, aussi en laine, et cousu sous un capuchon, qui couvre leur tête pendant la psalmodie et leurs tournées dans le cloître. Leurs *tunicelles* ou chemises, leurs *bas, chaussons* et *petites calottes* sont également en laine, ainsi que les draps de lit. Des chaussures en cuir complètent leur costume. En voyage, les *moines* ou religieux de chœur portent une chape et un chapeau noir, les frères *convers* ont une chape et un chapeau châtain, et les frères *donnés* n'ajoutent rien à leur habit ordinaire.

Guillaume de Saint-Thierry, au XIIe siècle, écrivant aux Pères de la chartreuse du Mont-Dieu, fit cet éloge de leur genre de vie : *Altissima est professio vestra, cœlos transit, par angelis est, angelicæ similis puritati. Aliorum est Deo servire, vestrum, adhærere. Aliorum est Deum credere, scire, amare, revereri; vestrum est sapere, intelligere, cognoscere, frui.*

III. Histoire de l'ordre. — Nous avons vu précédemment l'origine de l'ordre des chartreux en résumant la vie de son fondateur; nous avons exposé aussi la formation successive de sa règle et son organisation. Il nous reste à le considérer dans son ensemble, à travers les huit siècles et plus de son existence. Nous nous bornerons à signaler sa propagation en Europe, les approbations qu'il a reçues de l'Église, les hommes illustres sortis de ses rangs, les faveurs que les rois, les princes et les grands lui ont accordées, et les épreuves auxquelles il a été soumis dans les persécutions générales des ordres religieux.

1° *Propagation de l'ordre.* — En Calabre, saint Bruno consentit à l'érection d'un monastère régulier, dédié à saint Étienne et dirigé par le B. Lanuin avec le titre de prieur. Cette maison fut construite à l'entrée du désert de Sainte-Marie de la Tour, résidence habituelle de saint Bruno, « maître de l'ermitage, » et de ses successeurs. Après la mort de saint Bruno, le monastère de Saint-Étienne devint une communauté exclusive de cénobites. Mais alors dut disparaître le petit couvent ou la « celle » de Saint-Jacques de Montauro, situé à proximité de la mer Ionienne, établi aussi du vivant de saint Bruno par le B. Lanuin, avec l'approbation de Pascal II. C'était, pour ainsi dire, un lieu d'épreuve, où l'on examinait si les postulants devaient rejoindre les *ermites* de Sainte-Marie, ou les *cénobites* de Saint-Étienne. Quoi qu'il en soit, la chartreuse de Calabre, à l'exception d'une colonie de religieux envoyés à Casottes (Piémont), en 1171, pour y fonder une nouvelle maison indépendante, ne se propagea pas, et finit par se soumettre à l'ordre de Cîteaux vers 1193. L'expansion de la religion cartusienne dérive donc tout entière de l'ermitage de Chartreuse. Depuis l'an 1115, où fut fondé l'ermitage de Portes, dans le Bugey, à l'instar de celui de Chartreuse, selon la liste chronologique publiée par M. Vallier, dans la *Sigillographie de l'ordre des chartreux*, jusqu'à 1200, il y eut trente-sept fondations, dont deux étaient de moniales, Prébayon en 1145 et Bertaud en 1188. Dans le siècle suivant, 1201-1300, surgirent trente-quatre maisons, dont douze étaient pour les moniales. Au XIVe siècle, cent dix fondations vinrent agrandir la famille religieuse des chartreux; trois d'entre elles étaient des couvents de moniales. Quarante-cinq noms de chartreuses nouvelles, fondées au XVe siècle, allongent la liste des maisons de l'ordre. En 1503 et 1507, il y eut quatre fondations, mais deux d'une existence éphémère, et une autre fut transférée, en 1511, à Grenade (Espagne). Le total des chartreuses fondées depuis 1115 jusqu'à 1507 monte à 230, dont 17 étaient des maisons de moniales. Cependant le catalogue officiel publié en 1510 ne donne que 191 chartreuses divisées en dix-sept provinces. La suppression de 40 chartreuses environ doit être attribuée à une de ces trois causes : 1° plusieurs des maisons supprimées étaient transférées dans des endroits plus solitaires, plus salubres et plus convenables au genre de vie des chartreux; 2° quelquefois la dotation était insuffisante pour entretenir une communauté de treize moines, de plusieurs convers et des domestiques nécessaires; 3° dans d'autres cas, l'esprit d'indiscipline et d'opiniâtre rébellion au chapitre général déterminait l'ordre à retrancher du corps les membres récalcitrants. Cette dure nécessité est avérée pour quelques maisons de moniales. Ainsi, en 1510, l'ordre possédait sept monastères de religieuses; mais celui de Bertaud, incendié en 1448, n'existait plus que nominalement, puisque la communauté s'était réfugiée dans les propriétés de la chartreuse de Durbon (*unita domui Durbonis*), où elle demeura jusqu'au commencement du XVIIe siècle, époque à laquelle le chapitre général la fit incorporer à la chartreuse de Prémol. En 1495, le même chapitre dut se montrer sévère envers les moniales de Poleteins, et en 1605, l'ordre supprima le couvent et transféra ses professes à la maison de Salette. Depuis cette époque, le chapitre général refusa toute nouvelle fondation de chartreuses de moniales, même celle que lui proposa Anne d'Autriche, reine de France, et jusqu'à la grande Révolution l'ordre conserva seulement cinq de ces monastères : Prémol, Salette et Gosnay, en France, Mélan, dans la Savoie, et Bruges, en Belgique.

En 1513, Léon X publia la bulle de restitution de la maison de Calabre aux chartreux. La reprise de possession eut lieu le 27 février 1514. Le protestantisme, le schisme d'Angleterre et les guerres de religion n'arrêtèrent pas seulement l'élan des généreux fondateurs et bienfaiteurs des monastères, ils firent encore disparaître, par l'usurpation légale et violente des biens, par le pillage, l'incendie et la destruction des bâtiments, un grand nombre de maisons. L'opuscule du chanoine Aubert Le

Mire, publié à Cologne, en 1609, sous le titre : *Origines cartusianorum monasteriorum per orbem universum*, donne les noms de deux cents chartreuses, même de celles qui n'existaient plus. Trente ans plus tard, en 1639, dom Gérard Éloy publia un autre catalogue des chartreuses, qu'il annexa à ses commentaires de la vie de saint Bruno par Surius, mais il n'en compte que 223, tandis que la liste plus exacte de M. Vallier nous présente 257 maisons jusqu'à 1633 inclusivement. D'après cette liste, depuis 1511 jusqu'à 1667, il y eut trente-trois fondations nouvelles, et l'ordre était partagé en seize provinces. Sous le généralat de dom Innocent Le Masson, les maisons de la province de France, qui en 1510 étaient déjà dix-sept, étant trop nombreuses, furent divisées en deux provinces : *France-sur-Seine* et *France-sur-Loire*. La première comprenait dix chartreuses, la seconde neuf. Au moment de la Révolution, il y avait dans les sept provinces de France soixante-huit maisons. Selon M. Taine, à cette époque, l'ordre comptait 1 444 religieux français. En 1776, par ordre du gouvernement espagnol, on fit le recensement des chartreux d'Espagne, et l'on trouva, dans 15 maisons, 299 Pères et 122 frères, donc au total : 421 chartreux. La maison de Burgos ne figure pas dans ce recensement. Un siècle auparavant, dom Le Masson écrivait : « Actuellement, on compte environ 2 500 religieux, 1 300 convers ou donnés et 170 religieuses, ce qui donnerait une moyenne de douze Pères au plus et de huit à neuf frères dans chaque couvent. A Paris, Villeneuve-près-d'Avignon, Naples, Pavie et dans cinq ou six autres de nos maisons, il y a une quarantaine de Pères; dans la plupart une douzaine ordinairement, et un certain nombre n'en ont que huit, neuf ou dix. » *Annales ord. cart.*, t. I, p. 93.

Le XVIIIe siècle, léger et incrédule, ne comprit ni la grandeur de la vie contemplative ni son utilité pour la société. Aussi fut-il le siècle de la destruction de presque tous les monastères. L'ordre, sauvé miraculeusement de la tourmente révolutionnaire, a repris au XIXe siècle une nouvelle vie. En 1900, les chartreux étaient environ sept cents religieux, et dans les trois monastères de moniales on comptait une centaine de religieuses. La France possédait onze chartreuses, dont cinq avec noviciat; l'Italie avait deux maisons rachetées par l'ordre, dont une avec noviciat, et trois autres chartreuses appartenant au fisc, mais confiées à la garde des religieux; la catholique Espagne tolérait l'existence de deux maisons; l'Angleterre, la Suisse, l'Allemagne et l'Autriche avaient chacune une colonie de chartreux.

2° *Approbations de l'ordre par les souverains pontifes.* — Nous avons déjà rapporté que le B. Urbain II s'intéressa au rétablissement de l'ermitage de Chartreuse, à l'érection d'un petit monastère à Rome, et donna plusieurs bulles en faveur de la maison de Calabre. Tous ses successeurs ont favorisé les enfants de saint Bruno. Le recueil de bulles imprimé à Bâle, en 1510, sous le titre : *Privilegia ordinis cartusiensis et multiplex confirmatio ejusdem*, n'est pas le bullaire complet de l'ordre. Il ne renferme que 133 bulles d'un caractère général, et les archives du Vatican en conservent un très grand nombre d'autres concernant tant l'ordre entier que les maisons particulières. Presque toutes débutent par un éloge de la vie cartusienne. Nicolas V, qui connaissait de bien près les enfants de saint Bruno, le 25 juin 1454, en tête d'une bulle promulguée en faveur de la chartreuse de Mayence, loua solennellement l'ordre entier. Pie II, dans une bulle du mois d'août 1460, manifesta son affection particulière pour les chartreux.

Dans les temps modernes, Léon X restitua à l'ordre la chartreuse de Calabre et autorisa le culte de saint Bruno; Pie IV donna aux chartreux de Rome la permission de quitter le monastère de Sainte-Croix-de-Jérusalem pour se fixer aux Thermes de Dioclétien, où il venait de faire construire l'église de Sainte-Marie-des-Anges; saint Pie V étendit à l'ordre les privilèges accordés aux ordres mendiants; Sixte V approuva le bréviaire; Grégoire XIV, en 1591, confirma les privilèges des chartreux; il étendit le culte de saint Bruno à toute l'Église (1623) et renouvela le droit de jouir de tous les privilèges des religieux mendiants (1623); Clément X éleva le rang de l'office de saint Bruno et le rendit obligatoire dans toute l'Église; Innocent XI accorda la faculté d'absoudre des cas réservés de la bulle *In cœna Domini* et les autres cas réservés au pape, approuva les statuts *in forma specifica* et ratifia l'approbation de la liturgie cartusienne donnée par la S. C. des Rites; Innocent XII renouvela, en 1698, la bulle de Jules II promulguée pour sauvegarder l'unité de l'ordre; Clément XI, ancien cardinal protecteur des chartreux, leur donna pour protecteur le cardinal Albani, son neveu, et fulmina une excommunication *latæ sententiæ* contre quiconque oserait manger de la viande dans l'enclos de leurs monastères (1712); Benoît XIII, en 1727, confirma tous les privilèges accordés à l'ordre; Clément XII, en 1737, exempta les chartreux de la visite de l'évêque respectif, lorsque dans les *granges* dépendantes des monastères on érigerait des oratoires; Benoît XIV autorisa le culte du B. Nicolas Albergati et, à cette occasion, déclara solennellement sa grande estime pour l'ordre des chartreux; en 1741, il avait agréé la dédicace de la vie de saint Bruno composée par le chanoine Zanotti; Pie VI gémit de la suppression arbitraire des chartreuses ordonnée par Joseph II et n'accorda qu'à contre-cœur celle des maisons de Fribourg, de Mayence et de la Valsainte; Pie VII fit rétablir les chartreuses de Rome et de Trisulti, dans les États pontificaux, et applaudit au retour des religieux de la Grande-Chartreuse; Léon XII, après avoir lu le *Directoire des novices*, s'écria : « Donnez-moi un chartreux qui a l'esprit de ce petit livre; et je le canoniserai sans demander d'autres preuves de sa sainteté; » Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII ont favorisé l'ordre et applaudi à son extension durant le XIXe siècle.

3° *Hommes illustres sortis de l'ordre des chartreux.* — L'Église a autorisé le culte du B. Lanuin († 1121), de saint Ayrald, évêque († 1146), du B. Jean d'Espagne († 1160), de saint Anthelme, évêque († 1178), du B. Guillaume Fenoglio, frère convers († vers 1200), du B. Odon († 1200), de saint Hugues, évêque († 1200), de saint Arthaud, évêque († 1206), de saint Étienne, évêque († 1208), de la Bse Béatrix († 1290) (?), de sainte Roscline († 1329), du B. Nicolas Albergati, cardinal et évêque († 1443), des dix-huit religieux anglais morts pour la primauté du pape sous Henri VIII. Le nombre de chartreux morts en odeur de sainteté est très grand. Cependant l'ordre s'est toujours montré difficile pour demander au saint-siège l'autorisation de les honorer d'un culte public. Selon la juste remarque de dom Pierre Dorland, répétée par Benoît XIV, il aime plutôt faire des saints que manifester au monde la sainteté de ses membres.

Plusieurs chartreux reçurent la pourpre romaine : dom Bernard, profès de la Grande-Chartreuse († vers 1137), dom Jourdain, profès du Mont-Dieu († 1154), dom Guillaume, évêque démissionnaire de Modène, profès de la Grande-Chartreuse († 1251), le B. Nicolas Albergati († 1443), dom Alphonse-Louis du Plessis de Richelieu († 1653). Pendant le grand schisme, Benoît XIII donna le chapeau cardinalice à dom Dominique Bonafede, en 1415, qui, plus tard, s'étant soumis à Martin V, renonça à sa dignité. La pourpre fut refusée par les généraux dom Jean Birelle (1361), dom Élizaire de Grimaurd de Grisac († 1367), dom Guillaume Raynaud († 1402) et dom François Maresme († 1463). Nicolas V voulait introduire dans le sacré-collège son directeur dom Nicolas de Cortone, prieur de la chartreuse de Florence († 1459), qui ne voulut jamais y consentir. Après la mort de saint Pie V, on trouva dans ses papiers la liste des ecclésias-

tiques et des religieux qu'il se proposait de créer cardinaux; dom Laurent Surius, chartreux, et son ancien condisciple, le B. Pierre Canisius, jésuite, y étaient inscrits. Les généraux de l'ordre, dom Guillaume Raynaud et dom Antoine de Montgelfond, refusèrent le titre et la dignité d'abbé, que les papes Urbain V et Benoît XIII voulaient accorder au prieur de la Grande-Chartreuse à perpétuité.

Deux chartreux ont dignement porté le titre de patriarches : dom Antoine Suriano († 1508), patriarche de Venise, et dom Antoine de Saint-Joseph de Castro († 1814), patriarche de Lisbonne. A la fin du XVIIe siècle (1681), Morozzo comptait soixante-six archevêques et évêques chartreux. On peut ajouter à ce nombre Alexandre de Montecatini, archevêque d'Avignon († 1688), Raymond Rubi, évêque de Catane († 1729), le patriarche de Lisbonne mentionné plus haut et Léon Niccolaï, évêque de Pistoie et Prato († 1857). Dom Jean Rode, chartreux de Trèves († 1439), fut élu abbé de Saint-Martin de la même ville par ordre de Martin V, et prit l'initiative de la réforme des bénédictins d'Allemagne, dite de Bursfeld, qui finit par réunir plus de 140 monastères. Dom Léonard Bonafede, chartreux de Florence, fut abbé commendataire de l'abbaye bénédictine de Saint-Thiébaut, en Toscane, hospitalier du grand hôpital de Sainte-Marie-Nouvelle de Florence, commandeur de l'hôpital du Saint-Esprit de Saxe, à Rome, ensuite évêque de Vesta, dans le royaume de Naples, et puis de Cortone (1529). Il avait été parrain de Catherine de Médicis, reine de France. Grégoire XIII, en 1583, fit commandeur de l'hôpital du Saint-Esprit de Saxe, à Rome, le chartreux dom Jean-Baptiste Ruino († 1589). Depuis le XIIe siècle jusqu'en 1845, le saint-siège a confié à des chartreux des légations, des missions importantes et des visites apostoliques des autres ordres religieux.

4° *Faveurs des rois, des princes et des grands envers les chartreux.* — Nous avons déjà signalé les faveurs accordées par les papes. Chaque province de l'ordre pourrait publier son bullaire aussi bien que le livre d'or de ses bienfaiteurs. Parmi les fondateurs de chartreuses nous pouvons mentionner Innocent III, Jean XXII, Innocent VI, Grégoire XI, Clément VII (Robert de Genève), Sixte IV et Pie IV. Plusieurs cardinaux, beaucoup d'évêques et autres dignitaires ecclésiastiques ont fondé ou favorisé, par des secours pécuniaires, la fondation de maisons cartusiennes. Deux empereurs d'Allemagne, les dauphins de Vienne, les comtes et ducs de Savoie, les ducs de Bourgogne, de Bavière, de Bretagne, et souvent leurs épouses et leurs parentes, les rois d'Aragon, de Castille, d'Angleterre, d'Écosse, de Hongrie, et surtout de France sont inscrits sur la liste des fondateurs. Souvent des comtes, des ducs, des nobles, voire même des bourgeois, entreprenaient la coûteuse érection d'une chartreuse. Quelques maisons seulement (à peine sept ou huit), jusqu'au milieu du XVIIe siècle, purent en fonder d'autres. Des personnes pieuses fondaient un chartreux, c'est-à-dire donnaient les fonds nécessaires pour bâtir une cellule au cloître, et le religieux, qui l'habitait, devait prier pour ses fondateurs. Les noms ou les armoiries des bienfaiteurs étaient gravés sur une pierre à l'entrée de la cellule ou peints sur verre et placés dans une des fenêtres.

La tenue régulière du chapitre général et l'exacte observance de ses dispositions exigeaient des revenus relativement considérables; des bienfaiteurs y pourvurent. Alphonse, roi d'Aragon, en 1185, et saint Louis, roi de France, en 1237, sont les premiers de la longue liste de ceux qui donnèrent des fonds pour le chapitre général. En 1719, le régent accorda à tout chartreux, français et étranger, se rendant au chapitre, ou montant en chartreuse à d'autres époques pour affaire de l'ordre, le privilège de passer, en tout lieu, sans avoir à payer aucune redevance, ainsi que le droit de soustraire à toutes visites les sacs de voyage, malles et valises. Les personnes qui accompagnaient les chartreux jouissaient du même privilège. Cette concession était la suite de beaucoup d'autres faveurs accordées par les rois de France à l'ordre des chartreux. Saint Louis offrit à la Grande-Chartreuse une des épines de la sainte couronne une relique insigne de la vraie croix et de magnifiques tentures en velours rouge qui disparurent en 1791 après avoir été arrachées aux flammes de huit incendies. En 1370, Charles V fonda à la Grande-Chartreuse la chapelle dite d'abord *royale*, et ensuite *de Saint-Louis*. On y célébrait tous les jours une messe pour le roi, la reine, le dauphin et le peuple français. Louis XIII dépensa 30 000 livres pour la restauration de cette chapelle, et Louis XIV la fit refaire après l'incendie de 1676. Déjà en 1663, « pour obliger davantage lesdits religieux à continuer leurs prières pour notre prospérité et bien de notre État, » comme il s'exprimait dans ses lettres patentes, le grand roi renouvela tous les privilèges et concessions accordés à l'ordre par ses prédécesseurs. Les princesses de la maison de France, qui devenaient reines de pays étrangers, favorisaient les chartreux. Au XVIIe siècle, Christine de Bourbon, fille de Henri IV et veuve de Victor-Amédée, fonda la chartreuse de Collegno, près de Turin, et Marie-Louise d'Orléans, femme de Charles II, roi d'Espagne, appelée dans l'ordre « notre mère prieure », fit vœu, avec le roi son époux, de promouvoir l'exacte observance des statuts dans les maisons d'Espagne afin d'attirer les bénédictions du ciel sur la famille royale.

5° *Épreuves de l'ordre des chartreux dans les persécutions générales des ordres religieux.* — Un ordre religieux, qui compte plus de huit siècles d'existence, a nécessairement subi bien des épreuves. Au Ier siècle de l'ordre, les chartreux eurent à souffrir à cause des schismes causés par les antipapes. Le premier martyr, le vénérable Landuin, périt victime de son attachement et de son obéissance au légitime pasteur de l'Église. Pendant le grand schisme d'Occident, deux chartreux italiens, délégués de Boniface IX auprès du roi de France, furent faits prisonniers par Clément VII (Robert de Genève), et ne furent remis en liberté que par l'intervention de l'université de Paris et de Charles VI.

Au XVe siècle, les chartreux de Bohême furent massacrés par les hussites, mais le XVIe siècle est le siècle des martyrs chartreux. En Styrie et en Autriche, les hérétiques (1521) et les Turcs (1529) font les premières victimes. En Angleterre, Henri VIII fit mourir de diverses manières dix-huit fils de saint Bruno. En Hollande, à Ruremonde, et en France, les protestants, luthériens, huguenots ou gueux, détruisirent les monastères et massacrèrent les religieux. Au XVIIe siècle, le sang cartusien fut aussi versé dans la Dordogne, en France, par les huguenots, et dans la Styrie par les musulmans.

Le XVIIIe siècle fut fécond en dissensions, en scissions et en ruines. D'abord, l'ordre dut sévir avec énergie contre un certain nombre de religieux de la province de France-sur-Seine imbus des doctrines jansénistes et rebelles aux bulles des papes et aux lois de l'État. Plusieurs s'évadèrent de leurs monastères, sortirent de France et se réfugièrent à Utrecht, en Hollande, où ils prétendaient vivre en communauté régulière en attendant les décisions du futur concile, auquel ils avaient fait appel. Le général s'efforça de les faire rentrer sous l'obéissance de l'Église et de l'ordre; quelques-uns, revinrent au devoir, mais la plupart, circonvenus par la secte, demeurèrent dans l'apostasie. Une autre épreuve vint affliger l'ordre dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Les parlements français, animés de l'esprit gallican et janséniste, voulurent réformer les ordres religieux, sans mandat du saint-siège, et firent instituer une commission à cet effet. Le chapitre général de 1772 prit une résolution qui, tout en préservant les chartreuses de

France de la visite de la commission, ne put cependant pas préserver l'ordre de plusieurs dispositions, prises par le roi, mais contraires aux saints canons. Il adressa une supplique à Louis XV, le priant de confirmer de son autorité les statuts approuvés, en 1688, par Innocent XI. Le roi, « de l'avis de son conseil, » confirma et autorisa l'observance des statuts, mais avec ces restrictions : 1° Qu'il ne serait infligé aucune peine aux religieux qui auraient des causes légitimes de se pourvoir dans les tribunaux ordinaires; 2° que les moniales ne pourraient faire profession qu'à dix-huit ans accomplis; 3° que les statuts ne seraient envoyés dans les autres maisons qu'avec une copie des lettres patentes et l'arrêt du parlement; 4° qu'on ne notifierait les statuts aux religieux qu'avec ledit arrêt.

Vers la même époque, un esprit schismatique se répandit parmi toutes les nations catholiques. Chacune voulait avoir son Église propre, ses ordres religieux particuliers, gouvernés par des supérieurs du même pays, absolument indépendants de toute autorité étrangère. Après bien des tracasseries et des débats, les deux provinces d'Espagne furent érigées en congrégation autonome par Pie VI (1784). La cour de Naples publia, le 1er septembre 1788, un décret qui réunissait en un seul corps les chartreuses napolitaines, leur défendant toute dépendance et toute communication avec le général et le chapitre de l'ordre. Ce décret n'avait aucune approbation du saint-siége, parce qu'à cette époque, les relations diplomatiques entre Rome et Naples étaient interrompues. Il n'y a aucune preuve que, dans la suite, le pape l'ait explicitement confirmé. La sérénissime république de Venise et l'empereur Joseph II supprimèrent les chartreuses de leurs États. Ailleurs, on s'adressa au pape et, sous le prétexte d'avoir des fonds pour établir des colléges et propager l'instruction publique, on obtint la fermeture des maisons cartusiennes et l'aliénation de leurs biens. En Toscane, le grand-duc supprima, en 1783, la chartreuse de Maggiani, et en 1788, celle de Pontiniani. Les autres chartreuses de ce petit État furent soumises aux lois vexatoires dites *léopoldines*. Au début de la Révolution, le chapitre général n'avait plus d'autorité que sur les 68 maisons de France, qui comptaient 1144 religieux, sur les deux chartreuses du Portugal, sur celles de la Savoie et du Piémont, ainsi que celles des divers cantons de la Suisse et des États pontificaux. Les décrets de l'Assemblée nationale détruisirent les monastères de France, et les armées françaises parcourant l'Europe achevèrent la ruine presque totale de l'ordre. Au jour de la dispersion, on comptait à la Grande-Chartreuse (et dans ses succursales de Currière et Chalais) 34 Pères.

Pendant la tourmente révolutionnaire beaucoup de chartreux furent emprisonnés pour la foi, plusieurs montèrent à l'échafaud, ainsi que la Mère prieure des moniales de Gosnay, Françoise-Marie Briois, décapitée à Arras le 27 juin 1794; beaucoup d'autres périrent de souffrances et de misère dans les prisons ou sur les pontons; quelques autres furent déportés. Dans la *Grande vie des saints* de Collin de Plancy et de l'abbé Daras, on a inséré, les noms de 29 chartreux au martyrologe de la Révolution française. Mais il y a erreur au sujet de dom Pierre Capelle, chartreux de Vauclaire, condamné à mort par le tribunal de Périgueux. Ce religieux ne fut pas exécuté, et rentra à la Grande-Chartreuse, où il était sacristain en 1822. M. l'abbé Lefebvre a reproduit cette erreur. Sa liste des chartreux martyrs et confesseurs de la foi à cette époque contient 50 noms parmi lesquels figurent deux frères et la vén. Mère Briois.

Durant les premières années du XIXe siècle, Napoléon et les rois créés par lui supprimèrent presque toutes les maisons de l'ordre. La Restauration favorisa les chartreux. Louis XVIII, sans restituer à l'ordre la propriété du monastère de Chartreuse, permit néanmoins au R. P. vicaire général d'y demeurer avec sa communauté (27 avril 1816). La rentrée des solitaires eut lieu le 8 juillet aux acclamations des populations voisines. Dans la foule enthousiaste, il y avait un enfant de Saint-Pierre d'Entremont, nommé Châtel, qui, 87 ans après, le 29 avril 1903, assista à l'expulsion des religieux de la Grande-Chartreuse. A la fin de l'année 1816, la nouvelle communauté de Chartreuse comptait seize religieux de chœur, dont plusieurs avaient confessé leur foi devant les tribunaux, dans les prisons et sur les pontons. Bientôt, la Grande-Chartreuse, ayant trouvé des ressources inespérées, put admettre gratuitement des postulants et, après les avoir formés, les envoya successivement dans les chartreuses qu'elle rachetait à mesure que s'accroissait le nombre des sujets. Elle fournit aux maisons nouvelles les supérieurs, en même temps que l'argent nécessaire pour leur constitution régulière. Il en résulta l'unité d'esprit qui règne dans les maisons de diverses nations. Les concordats conclus entre le saint-siége et les princes italiens permirent le rétablissement de deux maisons dans le royaume des Deux-Siciles avec la subordination au chapitre général de Chartreuse, ainsi que de deux autres en Toscane. Pie VII rétablit la chartreuse de Trisulti, et lui confia l'administration de celle de Rome. Sous Léon XII, Trisulti fut aussi chargé de l'ancienne abbaye de Fossanova, où mourut saint Thomas d'Aquin, et pendant quelques années il y eut une petite communauté. Après 1830, Charles-Albert rappela les chartreux à Collegno, toléra l'établissement de quelques religieux dans l'ancien couvent bénédictin de Saint-Julien d'Albaro, près de Gênes (1841-1842), et autorisa le rachat de la chartreuse du Reposoir, dans la Savoie (1844), par la Grande-Chartreuse. En 1843, l'empereur d'Autriche confia à l'ordre la célèbre chartreuse de Pavie. Tandis que l'ordre progressait en France et en Italie, la Révolution triomphante supprimait les maisons du Portugal (1835) qui avaient toujours été soumises au R. P. général. En la même année le gouvernement espagnol dispersait la congrégation cartusienne et s'emparait de ses biens. Les maisons qui existaient encore en Suisse furent aussi supprimées (1847). En 1854, le Piémont ferma la chartreuse de Collegno (Turin) et celle du Reposoir, en Savoie. Les succès de la maison de Savoie en Italie aboutirent à la loi de suppression de tous les couvents du nouveau royaume (1866), loi qui, en 1873, fut étendue aux maisons religieuses des États pontificaux. Le *Kulturkampf* allemand ferma, en 1873, la chartreuse de Hain, près de Düsseldorf, dans la Prusse rhénane. Cette maison n'avait que quatre années d'existence. Cependant, la Grande-Chartreuse se dilatait en France et envoyait des colonies à Mougères, ancien couvent de dominicains, près de Caux (Hérault), en 1825. Dix ans plus tard, elle rachetait les chartreuses de Bosserville, près de Nancy, et de Valbonne, dans le Gard. En 1843, on put entreprendre la restauration de la chartreuse de Montrieux (Var); puis on acquit Portes (Ain), en 1855, et Vauclaire, en 1858. Les moniales chartreuses possédaient à cette époque les maisons de Beauregard (Isère) et de la Bastide Saint-Pierre (Tarn-et-Garonne). Sous le généralat de dom Charles-Marie Saisson (1863-1877), l'ordre racheta les anciennes maisons du Reposoir (Haute-Savoie), de Sélignac (Ain), de Notre-Dame-des-Prés (Pas-de-Calais) et de Glandier (Corrèze). Les moniales eurent une autre maison à Notre-Dame-du-Gard, dans la Somme, et l'on commença à établir des monastères à l'étranger. Ainsi, aux frais de la Grande-Chartreuse, on racheta la Valsainte (Suisse) et Montealegre (Espagne) et on fit l'acquisition de Parkminster (Angleterre) et de Hain (Allemagne). Le général dom Anselme-Marie Bruniaux eut la joie de recevoir la chartreuse de Miraflorés, près de Burgos, offerte à l'ordre par l'archevêque de cette ville

et par les derniers religieux de l'ancienne congrégation espagnole (1880). Les maisons d'Italie, confisquées par le gouvernement, ne pouvant plus recevoir de sujets, le même général racheta la chartreuse de Vedana, près de Belluno, et y établit un noviciat selon l'observance de Chartreuse (1882). Le 11 avril 1887, les chartreux de Calabre firent un contrat d'échange avec la commune de Serra-San-Bruno, et rentrèrent ainsi en possession de l'ancienne maison des Saints-Étienne-et-Bruno, où se conservent les reliques du fondateur et de son compagnon, le B. Lanuin. En 1890, les chartreux allemands furent autorisés à rentrer dans la chartreuse de Hain fermée pendant le *Kulturkampf*. En 1900, l'ordre était partagé en trois provinces et comptait environ 700 religieux et une centaine de moniales.

Maintenant la France, qui, pendant des siècles, a donné le plus grand nombre d'enfants à saint Bruno, a fermé pour la seconde fois les couvents, et a obligé les chartreux à vivre en exil. En vertu de loi du 1er juillet 1901, dix chartreuses, dont quatre avec noviciat, disparurent. Mais de nouvelles maisons surgirent à l'étranger. Sans parler des maisons dites *de refuge*, où les communautés chassées durent se fixer jusqu'au jour où elles pourront s'établir régulièrement dans de véritables chartreuses, l'ordre possède aujourd'hui en Italie trois maisons régulières : La Farnela, près de Lucques, avec noviciat, résidence provisoire du T. R. P. général, Vedana, près de Belluno, aussi avec noviciat, Serra-San-Bruno, en Calabre. Il y a, en Italie, trois chartreuses déclarées « monuments nationaux », où le gouvernement permet à un certain nombre de religieux de demeurer à titre de gardiens; ce sont les chartreuses de Florence, de Pise et de Trisulti (province de Rome). Deux anciens couvents du Piémont sont habités par des moniales sorties de France. Il y a trois chartreuses en Espagne, une en Angleterre, deux en Belgique, une en Allemagne, une autre en Autriche et une dernière dans le canton de Fribourg en Suisse, où l'ordre, en 1903 et 1904, avec le consentement du Saint-Siège, a tenu son chapitre général.

Statuta ordinis cartusiensis a domno Guigone priore Cartusiæ edita; au feuillet 251 : *Privilegia ordinis cartusiensis et multiplex confirmatio ejusdem*, in-fol., Bâle, 1510. C'est le recueil de tous les statuts de l'ordre des chartreux, depuis les *Coutumes* de dom Guigues Ier jusqu'à la troisième compilation de dom François Dupuy. Les feuillets 185 a-250 a contiennent le répertoire des statuts par ordre alphabétique. Les *Privilegia* sont le bullaire de l'ordre, mais fort incomplet. Cette partie manque dans plusieurs exemplaires. — *Annales ordinis cartusiensis tribus tomis distributi. Tomus primus complectens ea quæ ad institutionem, disciplinam et observantias ordinis spectant*, in-fol., La Correrie, 1687. L'auteur est dom Innocent Le Masson, qui, en 1703, fit imprimer plusieurs cartons, un appendice et un nouveau titre pour mettre au service du public cet ouvrage important, sous ce titre : *Disciplina ordinis cartusiensis in tres libros distributa*, in-fol., Paris, 1703. Une nouvelle édition, enrichie d'une préface explicative, a été imprimée, en 1894, in-fol., à la chartreuse de Notre-Dame-des-Prés, à Neuville-sur-Montreuil. — D. Nicolas Molin, *Historia cartusiana ab origine ordinis usque ad tempus auctoris anno 1368 defuncti. Tomus I a S. P. N. Brunone usque ad R. P Aymonem*, in-4°, Tournai, 1903. La suite paraîtra prochainement. — *Annales ordinis cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429, auctore D. Carolo Le Couteulx, cartusiano, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi*, 8 in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1887-1891. — *Ephemerides ordinis cartusiensis, auctore D. Leone Le Vasseur, cartusiano, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editæ*, 5 in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1890-1893. — Dom Victor-Marie Doreau, *Les Éphémérides de l'ordre des chartreux*, 4 in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1897-1900. — Le P. Ragey, mariste, *Les chartreux peints par leurs « Éphémérides »*, in-8°, Lyon, 1901; trad. italienne par un religieux de la chartreuse de Vedana (Belluno), in-16, Lecco, 1902. — D. Benoit Tromby, profès de la chartreuse de Calabre († 1788), *Risposta d'un anonimo certosino... alla scrittura per lo regio fisco data fuori dal sig. cavalière D. Francesco Vargas Macelucca... colla quale si asserisce falsi quei diplomi della medesima certosa, che si difendono, e mostrano veri colla Storia critica e diplomatica*, in-4°, Naples, 1766. — *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano... compilata dal P. D. Benedetto Tromby*, 10 in-4°, Naples, 1773-1779. — *D. Petri Dorlandi, Diestensis cartusiæ prioris doctissimi, Chronicon cartusiense... ante annos quidem centum ab auctore conscriptum, nunc autem primo e latebris erutum, ac selectarum quarumdam adjectione notarum illustratum, publicoque bono promulgatum, studio F. Theodori Petræi, cartusiæ Coloniensis alumni*, in-8°, Cologne, 1608; trad. franç. par « Maistre Adrien Driscart, pasteur de Notre-Dame en Tournay », in-8°, Tournai, 1614. — *Opusculum Arnoldi Bostii, carmelitæ Gandensis, de præcipuis aliquot cartusianæ familiæ Patribus... e tenebris erutum studio ac labore F. Theodori Petrei, cartusiæ Coloniensis alumni*, in-8°, Cologne, 1609. — *Bibliotheca cartusiana sive illustrium sacri cartusiensis ordinis scriptorum catalogus, auctore F. Theodoro Petrejo... Accesserunt origines omnium per orbem cartusiarum quas eruendo publicavit Rever. D. Aubertus Miræus*, in-8°, Cologne, 1609. — *Appendix Bibliothecæ cartusianæ*, in-8°, Cologne, 1609, 15 pages. — Dom Stanislas-Marie Autore, *Bibliotheca cartusiano-mariana seu breves notitiæ scriptorum sacri ordinis cartusiensis, qui de beatissima Deipara Virgine Maria tractatus et libellos, hymnos aut sermones conscripserunt*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1898, tiré à 100 exemplaires non mis dans le commerce. — *Bibliotheca carthusiana. 1084-1884*, in-8°, Munich, 1884, 90 pages, 1372 numéros, frontispice gravé; c'est le 40e catalogue de la librairie de M. Louis Rosenthal, de Munich, fort intéressant pour la bibliographie des chartreux. — Dom Jean Hagen de Indagine, chartreux d'Erfurt († 1475), *De perfectione et exercitiis sacri cartusiensis ordinis libri duo*, in-12, Cologne, 1606, 1608 (?), 1609; Lyon, 1643. — Le Vén. Denys de Leewis, de Ryckel († 1471), *De præconio sive laude ordinis carthusiensis, liber unus*, in-fol., Cologne, 1532. *Opera minora*, t. II; Cologne, 1559, *Opuscula insigniora*. Ce livre paraîtra prochainement dans la nouvelle édition des œuvres complètes du Vén. Denys, où l'on trouvera aussi les autres opuscules composés pour la formation des novices. — Dom Pierre Cousturier (Sutor), chartreux de Paris († 1537), *De vita cartusiana libri duo*, in-4°, Paris, 1522; in-8°, Louvain, 1572; Cologne, 1609. — *The hill of perfection* in-4°, Londres, 1497; *Mons perfectionis ad cartusianos, auctore Joanne Alcoch, episcopo Londinensi*, in-4°, 1501. — M. Claude Héméré, docteur en théologie, *Cartusianus sive iter ad sapientiam*, in-8°, Vermand, 1626. — Dom Innocent Le Masson, général de l'ordre († 1703), *Directoire des novices chartreux de l'un et de l'autre sexe*, 1660; cette première édition existait encore en 1785; in-12, 1676, s. l.; 1687, 1760 (pour les religieux du cloître seulement), in-18, Avignon, 1867, 1874; *Édition spéciale aux moniales du même ordre*, in-18, Avignon, 1869; trad. latine par dom Innocent lui-même, petit in-8° et in-16 (Lyon), 1676, annexé aux éditions des statuts, 1681, 1688, 1736; *Directorium*, in-16, Montreuil-sur-Mer. Ce *Directoire*, arrangé à l'usage des frères lais par l'auteur lui-même, se trouve annexé à toutes les traductions de leurs statuts. — *Spiritus cartusiensis a Reverendo in Christo Patre Domino Innocentio Le Masson... in annalibus ordinis dilucidatus, nunc vero ad commodiorem alumnorum usum per extractum in hanc formam a quodam Buxianæ cartusiæ professo digestus, et cum licentia superiorum in lucem datus*, in-12, Ottoburæ, 1754. — *Idea de un verdadero cartujo*, in-8°, Valence, 1775. — *Idea veri cartusiani*, 1792, imprimé aussi en Espagne, patrie de l'auteur anonyme, qui fut prieur de plusieurs maisons. — *Idée d'un véritable chartreux*, in-24, édition faite en Espagne avec l'*imprimatur* de l'inquisiteur général Mabil. Il y a une autre traduction française, Nancy, 1853; une traduction portugaise et une autre italienne, Naples, 1856. — *Exposé du genre de vie des chartreux*, in-18, Avignon, 1873. — *Brevi cenni sul genere di vita dei certosini*, in-16, Belluno, 1886. — *Le chartreux, origines, esprit, vie intime*, in-16, Currière (Isère), 1896, 1898; Tournai, 1903; traduit en italien.

Au sujet de l'abstinence perpétuelle de la viande pratiquée dans l'ordre des chartreux on trouve des dissertations apologétiques dans les œuvres du médecin Arnaud de Villeneuve, du cardinal Pierre d'Ailly, de Gerson, de dom Pierre Cousturier (Sutor) dans son ouvrage *De vita cartusiana*, du P. Théophile Raynaud, etc. — *Egidii Carlerii decani Cameracensis, Epistola super non esu carnium a cartusiensibus*, se trouve dans ses œuvres ms. conservées à Paris, à la bibliothèque Mazarine, n. 1337. — Dom Innocent Casanova, chartreux napolitain († 1727), *Apologetica pro semper laudabili, inviolabiliterque servata a*

carnibus abstinentia carthusianorum perpetua, in-12, Venise, 1686.

Dom Cyprien-Marie Boutrais († 1900), *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, in-12, Grenoble, 1881, 1882, 1884, 1887, 1891, 1892, 1896; trad. anglaise, Londres, 1893. — *Les derniers jours de la Grande-Chartreuse, Journal de l'un des religieux expulsés, suivi du procès-verbal authentique de l'expulsion dressé par MM. Pichat, député, et Urbain Poncet, avocat*, in-18, Pignerol, 1903; 2e édit., 1903; trad. italienne illustrée, in-18, Pinerolo, 1904; trad. allemande, 1904. — Mgr Dominique Taccone-Gallucci, *Memorie storiche della certosa de' Santi Stefano e Brunone in Calabria*, in-8°, Naples, 1885, dans les *Monografie di storia calabra ecclesiastica*, du même prélat, in-8°, Reggio-Calabria, 1900. — Camille Tutini, prêtre de Naples, *Prospectus historiæ ordinis cartusiani. Additum est breve chronicon monasterii S. Stephani de Nemore ejusdem ordinis necnon series carthusiarum per orbem*, in-8°, Viterbe, s. d. (vers 1636). Ce *Prospectus* est pour ainsi dire la table chronologique de la grande histoire de l'ordre que l'abbé Tutini avait préparée, mais qu'il ne put pas livrer au public. Cet ouvrage se trouve aujourd'hui à la *Biblioteca di S. Angelo a Nido*, à Naples. — Dom Bernard Pellicciono, chartreux italien († 1645), *Arbor virorum illustrium scriptorum et generalium ordinis cartusiensis*, Bologne, 1664. — Charles-Joseph Morotius, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis, lectori exhibens ordinis ejusdem primordia et consuetudines, priores Magnæ Cartusiæ ord. gen., cardinalium purpuras, episcoporum infulas, scriptorum Athenæum, piorum fastos, singularum denique per orbem cartusiarum erectiones...*, in-4°, Turin, 1681. — Joseph de Bonis, *De præclaris cartusiensis instituti monumentis commentarius totius ordinis historiæ describendæ facile accommodatus*, in-12, Bologne, 1791. — C. Boccella, *Delle certose e dei certosini. La certosa di Pisa. Quella di Lucca*, in-12, Lucques, 1842. — Luigi Biraghi, *Che fanno i certosini nella certosa di Pavia?* in-8°, Milan, 1853. — Abbé F.-A. Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, 2 in-8°, Paris, 1883. — Albert Hyrvoix, *L'ordre des chartreux*, in-8°, Paris, 1885. — G. C. Williamson, *The books of the carthusians*, in-4°, Édimbourg, 1896.

Culte de la Vierge Marie dans l'ordre : *S. Maria protectrix carthusianorum*, Anvers, vers 1580 : ce sont quinze gravures in-4° de Gaspar Huberti, dessinées par F. Donck. — *La certosa immacolata e sempre costante nel glorificare il mistero dell' immacolata Concezione di Maria, madre di Dio, per sette secoli. Opera del P. Giuseppe de Luciis d. C. di Gesù dedicata a tutte le certose del mondo*, Napoli, 1698. Ouvrage ms. conservé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Naples; codex ms. de papier, petit in-fol., 267 feuillets, n. XI a. 48. — *Nederland en Maria de Kartuizers*, art. du R. P. Boomars, rédemptoriste, publiés dans le *De Volks Missionaris*, décembre 1896 et janvier-février 1897. Voir aussi le t. II du *Congrès Marial de Lyon*, 1900, p. 385 sq.

Ouvrages sur les chartreuses d'Angleterre : *Monasticon anglicanum*, in-fol., Londres, 1645, p. 949-977 : *Cænobia cartusiana de ordine cartusiensi*. Le même ouvrage reparut, 3 in-fol., Londres, 1682; 8 in-fol., 1817-1830, 1846. Il y a un abrégé, in-fol., 1693, 1718. — Dom Maurice Chauncy, chartreux de Londres († 1581), *Historia aliquot nostri sæculi martyrum*, in-4°, Mayence, 1550; dans l'ouvrage intitulé : *Illustria Ecclesiæ catholicæ trophæa*, in-8°, Munich, 1573; *Historia*, etc., in-12, Burgos, 1583; *Vitæ et martyrii cartusianorum qui Londini*, etc., in-8°, Milan, 1606. En l'année 1608, dom Arnold Havens, prieur de la chartreuse de Gand, retoucha le style de l'histoire rédigée par dom Chauncy, et publia son œuvre lui-même à Gand avec la relation, qu'il avait composée, du martyre des douze chartreux de Ruremonde. Il permit aussi à dom Théodore Petrejus de faire imprimer sa revision de l'histoire de dom Chauncy à Cologne. Elle parut également en 1608, petit in-8°. Les chartreux de Wurzbourg, avec l'agrément de dom Havens, firent imprimer sa revision, avec un titre différent et des gravures, en la même année 1608, dans le même format. — *Historica relatio*, in-4°, s. l., 1608. L'édition faite à Bruxelles en 1753, par P. Foppens, renferme la revision de dom Havens et quatre appendices. Le texte primitif de dom Chauncy a été réimprimé, in-8°, en 1888, à la chartreuse de Montreuil-sur-Mer. Dans les *Analecta bollandiana*, t. VI, p. 36-51, il y a un abrégé tiré d'un ms. de La Haye, et dans le t. XIV, p. 268-283, on a publié un autre abrégé d'après un ms. de Vienne. Ces deux abrégés sont l'œuvre de l'auteur même. Enfin, dans le t. XXII (1903), p. 54-75, le R. P. van Ortroy, bollandiste, a publié un autre abrégé fait par dom Chauncy, au mois d'avril 1564, selon une copie trouvée aux archives du Vatican. — Dom Victor-Marie Doreau, *Origine du schisme d'Angleterre. Henri VIII et les martyrs de la chartreuse de Londres*, in-8°, Paris, 1890. — Il y a des monographies de la chartreuse de Londres, de celles de Witham et Henton, et de l'actuelle de Saint-Hugues, à Parkminster (Sussex).

Chartreuses d'Espagne : Joseph de Vallés, *Primer instituto de la sagrada religion de la cartuja. Fundaciones de los conventos de toda España...*, in-4°, Madrid, 1663; in-8°, Barcelone, 1792. — Dom Antonio Ponz, *Viage por España*, 1798. Cf. t. IX, X, XVII. — Voir aussi les monographies publiées par M. Tarin et par M. Valentin, et la vie de Denys le chartreux par le P. Cassani.

Chartreuses de la Belgique : Dom Gérard Eloy, chartreux de Bruxelles († 1641), *Origines cartusiarum Belgii publicabat Arnoldus Raissius Duacenas*, in-8°, Douai, 1632. — Sur la chartreuse de Scheutz-lez-Bruxelles on doit consulter les monographies de Bullaert, de Vaddere, et celle de dom Pierre D'Wal, publiée par Sander.

Chartreuses du Piémont : F. S. Provana di Collegno, *Notizie e documenti di alcune certose del Piemonte*, in-4°, Turin, 1895. — *Notizie e documenti... raccolte e compilate dal conte Saverio Provana di Collegno e pubblicate del figlio conte Luigi*, dans la *Miscellanea di storia italiana*, 3e série, in-8°, Turin, 1901, t. VI.

Chartreuses de Hongrie : *A Karthausiak Magyar orizágban, a magyar tudományos Akademia altal Ottványi-dijjal Iutalmazott pályamii irta Dedek Crescens Lajos elöszöval ellata Fraknói vilmos; Szerzö saját Kiadása*, in-8°, Budapest, 1889.

Chartreuses de la province de Picardie : Dom François Ganneron, chartreux du Mont-Dieu († 1669), *Synopsis PP. visitatorum provinciæ Picardiæ ordinis cartusiensis*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1893. — Voir aussi les ouvrages de M. l'abbé Lefebvre sur la chartreuse de N.-D.-des-Prés et sur celle d'Abbeville, et les *Mémoires sur la vie de M. Jean Levasseur... et sur la fondation de la chartreuse de la Routillerie*, in-8°, Lille, 1854.

Chartreuses suisses : voir l'*Helvetia sacra* de M. F. de Muliner, les monographies de M. l'abbé Nicklès sur les chartreuses de Berne et de Bâle, la *Turgovia sacra* de M. A. Kuhn, etc.

Chartreuses de France et d'Italie : Le nombre des monographies des maisons de France et d'Italie est considérable. Il serait à désirer que l'on publiât au moins la bibliographie de la Grande-Chartreuse et de quelques-unes des chartreuses monumentales d'Italie, par exemple celles de Pavie, de Florence, de Naples et de Bologne. — Comte V. de Gaudemaris, *Chartreuses de Provence*, MCXVI-MDCCCXCIX, in-4°, Marseille, 1899. — *Chartreuses du Dauphiné et de la Savoie.*

IV. Études et travaux théologiques. — 1° *Étude de la théologie.* — L'ordre des chartreux ne fut pas institué pour l'enseignement des sciences sacrées. Mais saint Bruno, le docteur des docteurs de son époque, ne pouvait pas exclure de son ermitage l'étude de la théologie qui, au XIe siècle, embrassait l'Écriture sainte, la patrologie, le dogme, la morale et le droit bénéficial. En effet, ayant accepté des compagnons lettrés et même engagés dans l'état ecclésiastique, il devait nécessairement leur permettre de se perfectionner dans leurs études, et profiter de leur science pour mieux vaquer à la contemplation. D'ailleurs, la nécessité de se procurer des livres pour la communauté exigeait que les copistes fussent assez instruits pour transcrire exactement les manuscrits anciens, les corriger et les compléter. Nous ne parlons pas de l'instruction à donner aux jeunes religieux destinés au sacerdoce, parce que saint Bruno ne songeait pas d'abord à fonder une communauté stable, destinée à se continuer après sa mort et celle de ses premiers compagnons. En Chartreuse, il ne semble pas avoir entrevu cette succession d'ermites, imitateurs de ses vertus; en Calabre, il ne permit l'admission des postulants qu'à la fin de sa vie, sans cependant nous laisser un document écrit qui manifestât sa pensée sur l'instruction de ses nouveaux disciples. Mais, dans la lettre écrite à Raoul Le Verd, nous constatons quelles étaient les occupations de la communauté de Calabre, et, sauf la transcription des livres, nous trouvons que les premiers chartreux partageaient la journée entre la prière, la contemplation, l'étude et le repos.

Dans le désert de Chartreuse, les premiers disciples de saint Bruno menaient de même la vie solitaire et s'occupaient exclusivement des choses divines. Dom Guigues, dans les *Coutumes* de Chartreuse, c. XXVII, déclare qu'en Chartreuse, on ne recevait pas d'enfants, ni d'adolescents.

Il n'y avait donc pas d'écoles élémentaires. Les jeunes gens, admis dans la communauté, devenaient *novices* après la probation nécessaire. Or, aux XIe et XIIe siècles, la jeunesse studieuse fréquentait les écoles cléricales ou monastiques, et il était rare qu'à 20 ans, âge requis par dom Guigues, un jeune homme n'eût pas achevé sa philosophie et même acquis le titre de maître es arts. Par conséquent, après la profession, il pouvait s'appliquer à l'étude de la théologie pour se préparer aux saints ordres et les exercer dignement. Tous les religieux de chœur étaient prêtres ou destinés à l'ordination sacerdotale. Un passage des *Coutumes* autorise même à penser que tous les postulants du cloître étaient au moins tonsurés. En effet, dom Guigues, c. LXXIII, dit : *Laicis ad professionem suscipiendis, idipsum pene fit quod et clericis, nam similiter dura proponuntur ei et aspera.* Cette distinction entre *clercs* et *laïques* se trouve aussi dans la suite du même chapitre, et apparaît encore dans les prescriptions à observer pour *écrire* la profession. Le novice du cloître, s'il ne sait pas *écrire,* c'est-à-dire, s'il n'est pas encore un calligraphe, priera un autre moine d'écrire pour lui la formule des vœux, mais il la lira lui-même, *aperte et distincte,* à la messe conventuelle; au contraire, au c. LXXIV, intitulé : *Professio laici,* dom Guigues dit que le novice ira prier un religieux de lui écrire la profession, au bas de laquelle il fera en couleur (*depingit*) une croix, et à la messe il la tiendra dans sa main droite et le diacre la lira. Ainsi, les postulants à l'état de moines étaient certainement instruits et sur la voie du sacerdoce, tandis que les aspirants, même lettrés, à l'état de frères, étaient tous considérés comme privés d'instruction et n'écrivaient pas même la formule de leurs vœux.

Dom Guigues ne parle pas, il est vrai, des études que faisaient les premiers chartreux. Mais ce qu'il rapporte de leur occupation à transcrire les livres, et l'éloge qu'il fait de ce travail, nous apprennent combien un copiste profitait en fréquentant les Écritures et les œuvres des docteurs de l'Église. Au besoin, le copiste pouvait recourir au *correcteur* des livres pour s'assurer de la véracité d'un texte ou pour en avoir l'explication. Ce travail de transcription n'empêchait pas de lire d'autres ouvrages, selon les besoins et la dévotion de chaque religieux. En effet, au n. 3 du c. XXVIII, l'auteur des *Coutumes* dit : *Adhuc etiam libros ad legendum de armario accipit duos,* etc., et c'est dans cette lecture privée que le jeune religieux acquérait la science théologique nécessaire à un prêtre. L'étudiant avait un maître, car les règlements, faits à cet égard dans des temps plus récents, étant l'écho ou la suite des usages anciens, il est certain que le prieur, ou un religieux spécialement chargé des étudiants, prenait soin de les diriger et de les former. De même que l'on apprenait l'art de la calligraphie, de même on donnait des leçons de théologie, mais toujours d'une façon privée.

La solitude, le silence et le calme de l'âme favorisaient singulièrement les progrès des moines studieux et copistes dans l'acquisition des sciences divines. L'histoire des premiers siècles de l'ordre fournit des preuves de l'instruction des premiers chartreux. Dom Guigues tient, à juste titre, la première place dans la pléiade des chartreux instruits. Entré en effet, dans le désert de Chartreuse, à l'âge de 23 ans, il fut jugé digne de gouverner sa communauté à peine quatre années après. Sa profonde doctrine et ses vertus éminentes répandirent sa renommée et lui firent exercer une grande influence sur ses contemporains. Son disciple, dom Hugues, neveu et successeur de saint Hugues dans l'évêché de Grenoble, et ensuite archevêque de Vienne en Dauphiné, se rendit célèbre par ses vertus et ses écrits. Il fut le premier évêque chartreux. D'autres enfants de saint Bruno furent honorés de l'épiscopat et ils furent de saints prélats. L'ordre des chartreux, sans avoir une école théologique proprement dite, ne négligeait cependant pas l'étude de la science divine, aussi ses religieux étaient-ils souvent jugés dignes de gouverner un diocèse. D'ailleurs la nécessité d'avoir des supérieurs capables de diriger les communautés imposait au chapitre général et à ses représentants le devoir de faire instruire les sujets dans les différentes branches de la théologie. Les supérieurs majeurs ont rempli ce devoir avec succès, et l'ordre eut toujours des membres capables de gouverner des provinces et des maisons de religieux et de monialcs. Jusqu'en 1571, quelques chartreux furent même chargés d'entendre les confessions des religieuses dans les couvents voisins de leurs solitudes.

2° *Règlements divers.* — Il serait intéressant de savoir dans quels ouvrages classiques et suivant quelle méthode les anciens chartreux préparaient leurs jeunes sujets au sacerdoce et au ministère des âmes. Mais aucun document, antérieur au XVIe siècle, ne nous renseigne sur cette matière. Seules deux conjectures sont assez vraisemblables. La première est que le prieur de chaque maison, connaissant les besoins de ses jeunes religieux, en leur donnant des livres à copier, par exemple, les quatre livres des Sentences, faisait servir ce travail à leur instruction méthodique. La seconde conjecture est que l'ordre, n'ayant pas d'école proprement dite ni de chaire d'enseignement public, il n'y avait pas de règlement général touchant les études. Chaque prieur suivait le programme qui convenait le mieux au genre de vie et aux besoins des étudiants. Souvent, le choix du livre classique et la manière de l'étudier étaient laissés à la prudence du professeur. Toutefois, lorsque surgirent les différentes écoles théologiques des universités et des ordres mendiants, les chartreux furent obligés de surveiller davantage l'enseignement donné par les maîtres. Car, il arrivait assez fréquemment que, dans une communauté, il se rencontrait non seulement des anciens élèves d'écoles différentes, mais encore de savants professeurs d'universités. Or, il fallait veiller à ce que ce mélange de partisans d'écoles diverses ne nuisît pas à la concorde. Chaque religieux pouvait bien garder les opinions librement enseignées dans les universités, mais il importait que, sous le froc du chartreux, thomistes et scotistes cessassent leurs disputes. Quand donc un prieur avait à préposer un lecteur à ses étudiants, il donnait ses préférences au religieux dont la doctrine était plus conforme à l'enseignement qu'il avait reçu lui-même. Y avait-il cependant un règlement pour déterminer les bornes dans lesquelles devaient se circonscrire l'application des élèves et la doctrine du professeur? Nous n'en avons pas la preuve; mais il est légitime de le supposer, puisqu'un chartreux n'est pas obligé, par état, de connaître toutes les branches de la science théologique, ni surtout toutes les opinions librement discutées dans les écoles. Une déclaration authentique d'un général de l'ordre, quoique récente, est significative. En 1726, pour ramener à l'obéissance les chartreux jansénistes réfugiés en Hollande, dom Antoine de Montgeffond, prieur de Chartreuse, leur écrivit une lettre qui fut répandue en France, à Rome et dans les Pays-Bas. Or un des motifs de retour qu'il leur proposait était le suivant : « Sans prendre aucun parti dans les différentes opinions que les écoles catholiques ont la liberté d'enseigner, nous ne nous attachons qu'à ce que l'Église a décidé, et nous ne vous demandons rien de plus... C'est dans la barque de Pierre que nous reposons tranquillement, assurés qu'elle ne peut succomber aux tempêtes. C'est dans le sein de l'Église que nous puisons sûrement les eaux salutaires d'une doctrine pure... Il m'est fort indifférent que vous soyez thomistes ou molinistes, parce que cela est fort indifférent à l'Église. Un chartreux, même comme chartreux, peut très louablement ignorer la différence qu'il y a des uns aux autres. Nous ne sommes pas établis pour enseigner les fidèles,

mais pour les édifier. Une humble foi, le silence, la prière, la pénitence, voilà essentiellement notre partage. » Ces principes, croyons-nous, réglaient la formation intellectuelle des jeunes théologiens chartreux avant le XVIe siècle. On leur faisait apprendre d'abord ce qui était indispensable à un prêtre avant son ordination, et l'on réservait à d'autres temps le soin de compléter les premières études. Les supérieurs étaient juges et modérateurs de cette instruction supplémentaire.

Quant aux ecclésiastiques d'âge mûr et aux religieux profès des autres instituts, qui devenaient chartreux, ils appartenaient parfois à des écoles théologiques adversaires. Ainsi, à la fin du XVe siècle, quand le célèbre Jean Heynlin, professeur et prieur de Sorbonne, ardent défenseur du réalisme, entra à la chartreuse de Bâle, le prieur de la maison, dom Jacques Louber, ancien professeur et vice-recteur de l'université de la même ville, avait enseigné le nominalisme, et le cloître contenait sept religieux docteurs en théologie. La chronique du monastère constate que la prudence du prieur réussit à maintenir l'union des intelligences et des cœurs parmi les religieux. Les théologiens qui venaient en Chartreuse gardaient les doctrines des écoles dont ils sortaient, les exposaient dans les écrits qu'ils composaient en cellule, mais dans les rapports conventuels avec leurs confrères, partisans d'enseignements divers, ils évitaient soigneusement les disputes théologiques. Deux faits l'attestent manifestement : 1° Le chapitre général de 1333 ordonna la célébration de la solennité de la *conception* de la Vierge Marie, et, en adoptant le mot de *conception* au lieu de *sanctification,* l'ordre suivait officiellement l'enseignement des scotistes. Or, en 1340, le célèbre Ludolphe, religieux dominicain, prit l'habit de Saint-Bruno à la chartreuse de Strasbourg et, dans cette solitude, composa la *Vita Christi,* qui a immortalisé son nom. Mais si Ludolphe avait changé d'habit et de religion, il ne changea pas d'opinion à l'égard de la *conception immaculée* de la Mère de Dieu, et nonobstant sa grande dévotion envers Marie, dont il célébrait tous les ans, avec ses nouveaux confrères, la fête de la *conception,* il enseigne dans son ouvrage que la sainte Vierge fut *purifiée* de la tache originelle dans le sein de sa mère. C'était la doctrine de l'école dont il était sorti, mais ce n'était pas le sentiment de l'ordre des chartreux. 2° Au siècle suivant, un chartreux illustre à bien des titres, mais surtout par sa sainteté et les légations apostoliques qu'il avait remplies avec succès, le B. Nicolas Albergati, cardinal et évêque de Bologne, assistait au concile de Bâle. Eugène IV l'avait chargé de ramener les Pères réunis à Bâle dans les voies de l'orthodoxie et de l'obéissance. Le saint chartreux n'y pouvant réussir quitta l'assemblée et se retira auprès du pape. Il ne voulut pas assister aux délibérations schismatiques du concile, au sein duquel il avait défendu la primauté du pape dans l'Église et sa supériorité même sur les conciles œcuméniques. Or, presque à la même époque, l'ordre comptait trois grands théologiens allemands qui, dans leurs écrits, professaient plus ou moins explicitement la suprématie des conciles œcuméniques sur le pape. Ils suivaient les opinions admises dans leurs anciennes écoles. Mais l'ordre, dont le sentiment général était opposé, n'avait pas le droit de leur interdire un enseignement toléré par l'Église.

Beaucoup de religieux, sortis du monde avant d'avoir terminé leurs études, acquirent cependant en chartreuse une science profonde de la théologie. Gérard Pétrarque, frère de François, l'illustre poète, s'agrégea à l'ordre à l'âge de 31 ans, parmi les clercs rendus de la chartreuse de Montrieux, dans le Var. Or François, écrivant à Gérard, lui rappelle qu'avant son entrée en religion il était *litterarum expers ac pene nudus.* Quelques années plus tard, dom Gérard, affligé de la mauvaise conduite de son frère, essaya de le convertir par une lettre fort longue et remplie de citations des Pères de l'Église, et par un livre composé à cette intention. Le grand poète, touché de tant de zèle, loua son frère d'avoir acquis une si grande connaissance de la science des saints et lui promit de suivre fidèlement ses conseils. Il tint parole et répara les scandales de sa vie. Cf. H. Cochin, *Le frère de Pétrarque et le livre du Repos des religieux,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1901, t. VI, p. 42-69, 151-177, 495-530; 1902, t. VII, p. 21-58, 155-166.

L'invention de l'imprimerie apporta une modification considérable dans le partage de la journée des religieux cloîtrés et fit cesser la transcription des manuscrits. La facilité de se procurer les œuvres imprimées des Pères et des écrivains ecclésiastiques ralentit tout d'abord, et finit ensuite par éteindre le zèle de se composer une bibliothèque d'ouvrages copiés par les religieux du monastère. Les chartreux continuèrent seulement à copier les livres liturgiques et les statuts. Une ordonnance du chapitre général de 1498 dit qu'un religieux transféré d'une maison à une autre ne peut emporter le bréviaire, le *collectaneum* et les statuts, que s'il les a transcrits lui-même, ou les a acquis légitimement. Le temps employé auparavant à la transcription des livres fut dès lors consacré à l'étude des saintes Écritures, de la patrologie et de la théologie scolastique. Les sciences sacrées firent de véritables progrès dans les cloîtres, surtout à partir de la Renaissance et du protestantisme. A cette époque, la sollicitude des supérieurs de l'ordre se tourna nécessairement vers le choix des livres d'étude et de lecture.

Dom Jean-Juste Lansperge, vicaire de la chartreuse de Cologne, mort en 1539 en odeur de sainteté, donnait ses instructions aux novices sous forme de lettres personnelles. Après sa mort, on recueillit toutes celles qui existaient encore; on se procura aussi des copies des lettres qu'il avait adressées aux personnes étrangères à l'ordre, et on publia le tout en deux livres intitulés : *Epistolæ parænetica ac morales ad diversorum ordinum statuumque homines.* Cf. *Opera Jo. Justi Lanspergii,* Montreuil-sur-Mer, 1890, t. IV, p. 79-246. Or la lettre XIe du I. Ier, adressée à un novice nommé Geoffroy, est un véritable traité sur la formation intellectuelle d'un jeune chartreux. Le pieux Lansperge signale à son élève le danger des lectures curieuses et opposées à l'esprit des solitaires. « Puisque, lui dit-il, vous êtes entré en religion, voire même dans un ermitage, vous ne devez plus imiter ceux qui, hélas! même de nos jours, dans la solitude, vaquent à l'étude des langues ou à approfondir les arguties des philosophes et les questions difficiles des théologiens. Vous ne devez rechercher, lire et estimer que ce qui vous rend meilleur... Ne prenez jamais en mains un livre pour acquérir le nom de savant ou le paraître. Ne faites pas d'étude pour surpasser, par la doctrine, vos confrères. L'amour de Dieu, et quelquefois l'amour du prochain, si vous devez lui donner des conseils ou des instructions, doivent être le but unique de vos lectures... Laissez aux vaniteux l'affectation de tirer de leurs lectures les citations rares et variées afin de gagner le renom d'hommes fort appliqués à l'étude et de grands savants. *Tu Deum disce, Deum desidera, Deum quære... Hoc sit studium tuum, hæc scientia tua...* » Il lui indique ensuite les livres qu'il doit lire et lui dresse un catalogue d'ouvrages ascétiques et de traités des Pères de l'Église ou des maîtres les plus célèbres. Pour l'étude de la théologie, il lui donne les conseils suivants : « Avant, dit-il, ou à l'approche de votre ordination sacerdotale, lisez Gabriel Byel sur le canon de la messe. Vous y trouverez non seulement l'explication du canon de la messe, mais encore à peu près toute la science nécessaire à un prêtre. Ensuite, vous lirez les œuvres de saint Bernard, le *Miroir historique* de Vincent (de Beauvais), qui vous apprendra la vie des saints d'une manière édi-

fiante. Familiarisez-vous aussi avec une Somme quelconque, par exemple la *Sylvestrine* (de Sylvestre Prieras, maître du sacré-palais, † 1523), ou l'*Angélique* (du franciscain Ange Jean de Clavasio, † 1495), dont vous tirerez la solution de vos doutes sur les devoirs d'un religieux, comme serait l'office de confesseur, la récitation des heures canoniales, les censures, l'excommunication, l'irrégularité et les autres choses de ce genre, qu'un moine ne doit pas ignorer. Enfin, pour résumer ma pensée, toutes vos lectures doivent être faites dans une de ces intentions, ou parce qu'il est nécessaire de vous instruire, ou parce qu'elles vous portent à la componction et à la dévotion. »

Cette méthode d'étude théologique suivie à la chartreuse de Cologne, vers 1530, n'était probablement pas particulière à cette maison, on la suivait aussi dans les autres chartreuses d'Allemagne. Lansperge n'écrivit cette lettre qu'entre 1532 et 1533, puisqu'il ne propose à son disciple aucun des ouvrages théologiques de Denys le chartreux, imprimés, à partir de 1532, par les soins des chartreux de Cologne mêmes. Dans la liste des traités ascétiques, il mentionne les œuvres de Denys déjà publiées en 1530, 1531 et 1532. Or, peu après et avec la collaboration de Lansperge lui-même, les chartreux de Cologne firent paraître, en 1533, la *Summa vitiorum et virtutum;* en 1534, le *De fide catholica dialogion;* en 1535, le commentaire sur les Sentences; en 1535-1536, la *Summa fidei orthodoxæ,* qui est un compendium de la Somme de saint Thomas. Si ces ouvrages avaient déjà paru, Lansperge les aurait signalés à son élève, de préférence à tout autre ouvrage classique.

La sollicitude des supérieurs de l'ordre pour les études des religieux tendit en outre à préserver les solitaires de toute lecture curieuse et étrangère à l'esprit de leur vocation. Lansperge signalait à Geoffroy la manie d'étudier les langues, qui, de son temps, s'était emparée des jeunes gens, même après leur entrée en chartreuse. Érasme faisait école, et son exemple entraînait la jeunesse. Tous voulaient savoir le grec et l'hébreu. On abandonnait l'étude de la philosophie et de la théologie, et on dédaignait la scolastique. Pour réagir contre la vogue nouvelle, les frères prêcheurs défendirent l'étude du grec à leurs jeunes religieux. Les chartreux imitèrent leur exemple. En 1537 et en 1538, le chapitre général interdit la lecture des livres d'Érasme; en 1542, il prohiba l'étude du grec, et en 1545, il ordonna que l'on retirât des maisons des provinces septentrionales tous les livres défendus par le pape, par l'empereur Charles-Quint, par les universités catholiques et par les chapitres généraux des années précédentes. Ces livres devaient être remis au visiteur de l'Allemagne inférieure, nommé à cet effet commissaire général. C'était dom Thierry Loher, profès de la chartreuse de Cologne, ami de Lansperge et principal éditeur des œuvres de Denys le chartreux, qui remplissait ces fonctions.

De cette interdiction il ne faudrait pas toutefois conclure que l'usage du grec et de l'hébreu fût totalement banni de l'ordre. Les religieux déjà instruits dans ces langues continuèrent à s'en servir pour leurs études. Les déliniteurs se montrèrent sévères uniquement envers les partisans d'Érasme, qui soutenaient que, sans la connaissance du grec et de l'hébreu, on ne pouvait pas comprendre les saintes Écritures. Mais à cette époque et dans les siècles suivants, des chartreux cultivèrent le grec et l'hébreu sans opposition des supérieurs. Ainsi, l'humaniste dom Livin van der Mande, chartreux belge († 1556), écrivait à Érasme en latin et en grec. Ses lettres, conservées à la Bibliothèque publique de Besançon, ont été publiées dans le t. xxv des *Monumenta Hungarica hist. diplom.* De même, dom Geoffroy Tilmann, profès de la chartreuse de Paris († 1561), est célèbre par ses traductions latines des Pères grecs; dom Louis Gaudais († 1598) traduisit du grec en latin et annota la *Théologie mystique* attribuée à Denys l'Aréopagite; dom Jérôme Sport, chartreux espagnol († 1670), avait préparé une édition gréco-latine des œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite; la mort l'empêcha de la faire imprimer. Enfin, dom Hugues Bollius, religieux belge († 1681), ancien élève du bollandiste Papebrock, traduisit, en chartreuse, du grec en latin, un certain nombre de vies des saints pour la grande collection des *Acta sanctorum.* Cf. cet ouvrage au 31 mai et au 15 août.

Le concile de Trente régla l'enseignement de l'Écriture sainte, même dans les ordres monastiques : *In monasteriis quoque monachorum, ubi commode fieri queat etiam lectio sacræ Scripturæ habeatur.* Sess. V, c. 1. La profession spéciale de vie solitaire, qui distingue l'ordre des chartreux des autres ordres contemplatifs, et le petit nombre de religieux de la plupart des chartreuses étaient, semble-t-il, des raisons suffisantes pour ne pas y établir une chaire d'Écriture sainte. Aussi, l'ordre, profitant de la restriction insérée dans le décret de Trente, ne modifia pas ses anciennes observances. D'ailleurs, la lecture de toute la Bible, qui est faite chaque année aux leçons de l'office canonial et au réfectoire, détermine les chartreux à l'étude du texte sacré pour en avoir l'intelligence. De tout temps, ces religieux s'étaient livrés à cette étude et mettaient à profit les commentaires rédigés par les religieux de l'ordre ou par d'autres. Ainsi, Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, donnait, le 17 décembre 1398, ce mandement sur la provision de livres nécessaires à la nouvelle chartreuse de Dijon, fondée quinze ans auparavant : « *Item,* pour 10 petites bibles, pour les celles (cellules), afin que les religieux qui auront aucunes infermetez pour lesquelles il leur convient laissier l'église, puissent dire leur service sens empeschier l'enlermier de poursuivre l'église, *et pour estudier, si qu'ils n'aient occasion de partir de leur celle pour aller estudier en la Bible de l'église, ou de parler les uns aux autres :* pour ce, 100 francs. » Cf. Monget, *La chartreuse de Dijon,* Montreuil-sur-Mer, 1898, t. I, p. 419.

En outre, à l'époque du concile de Trente, les chartreux de Cologne avaient déjà publié les commentaires de Denys le chartreux sur toute l'Écriture. Les religieux des autres maisons accueillirent cette publication avec empressement. Ainsi le B. Jean Houghton, prieur de la chartreuse de Londres, dans une lettre du 23 juillet 1532, demanda à dom Thierry Loher, vicaire de la maison de Cologne et principal éditeur des œuvres de Denys, dix exemplaires de chaque ouvrage déjà imprimé, vingt exemplaires du *De contemptu mundi* et autant du *Scala religiosorum. Præterea,* ajoutait-il, *quicquid deinceps de prædicti reverendi Patris Dionysii piis operibus contigerit imprimi, si duodecim libros de singulis mihi transmittere digneris, ego polliceor,* etc. Ces commentaires complétaient la bibliothèque scripturaire cartusienne déjà imprimée, à savoir les commentaires sur les Psaumes de saint Bruno, de Ludolphe et de dom François Dupuy, le commentaire sur le Cantique des cantiques de dom Jean Pivert, l'explication des quatre Évangiles dans la *Vita Christi* de Ludolphe, et l'interprétation des Épîtres de saint Paul par saint Bruno. L'ordre des chartreux pouvait donc se croire dispensé de l'observance du décret porté par le concile de Trente. Il demeura, en effet, dans cette persuasion jusqu'à ce que le cardinal-protecteur, au nom de Clément VIII, lui eût notifié que l'intention du souverain pontife était que, dans les chartreuses, l'on observât sa constitution du 25 juin 1599 établissant une leçon hebdomadaire d'Écriture sainte dans chaque monastère. Sous le pontificat de Paul V, le cardinal-protecteur envoya une déclaration semblable au R. P. général, et l'ordre essaya divers moyens pour obéir au vicaire de Jésus-Christ sans nuire à la solitude et au silence nécessaires

pour la conservation de l'esprit cartusien. En 1610, avec l'agrément du souverain pontife, le chapitre général ordonna que, dans les chartreuses où il y avait au moins quinze religieux de chœur, on ferait chaque semaine, pendant le *spaciment,* une leçon d'Écriture sainte, *de rebus ad pietatem et devotionem fovendam pertinentibus juxta institutum professionis nostræ.* Le prieur local était chargé de désigner le religieux qui devait faire cette conférence. Mais, quelques années après, une déclaration du pape Urbain VIII fit cesser cette leçon et l'ordre revint à l'ancienne coutume de faire étudier, en particulier, l'Écriture sainte, la théologie et toutes les sciences ecclésiastiques. Urbain VIII ayant déclaré que l'intention de son prédécesseur Clément VIII était que, dans les monastères, on préparât avec soin les jeunes religieux aux fonctions sacerdotales et, surtout, au saint ministère de la confession, l'enseignement public des saintes Écritures cessait d'avoir sa raison d'être. C'est pourquoi, dans l'édition des statuts, faite en 1681 à La Correrie, dom Innocent Le Masson, après avoir inséré l'ordonnance du chapitre général de 1610, ajouta une note explicative, qui fut maintenue dans la bulle d'Innocent XI, *Injunctum Nobis,* par laquelle Sa Sainteté approuva les mêmes statuts *in forma specifica.*

C'est sous le généralat de dom Innocent Le Masson que l'ordre entra, pour ainsi dire, dans son ère moderne. L'influence de cet homme remarquable se fait encore sentir sur l'esprit et le gouvernement de l'institut. Dom Innocent n'innova rien, mais il introduisit dans la pratique des observances tant de sagesse et de prudence, que, deux siècles après sa mort, les chartreux suivent à l'aise la route qu'il leur a tracée. Entré jeune en chartreuse, à l'âge de dix-huit ans, après avoir achevé son cours de philosophie, il devint en peu de temps une des colonnes de l'ordre et un grand théologien. Il s'est beaucoup occupé de la formation intellectuelle des jeunes religieux. Étant encore vicaire de la chartreuse de Noyon, où il avait fait profession, il fit imprimer, en 1660, un *Directoire des novices chartreux de l'un et l'autre sexe.* Devenu général de l'ordre, en 1675, il compléta son *Directoire* de trois nouveaux chapitres, et le fit réimprimer. Une traduction latine, faite par l'auteur même, fut imprimée, en même temps, pour les maisons des pays étrangers. Or, voici la méthode et les livres d'étude qu'il indiquait, édit. de 1676, p. 87 sq. : « Chapitre XII. — De l'employ du temps entre midy et vespres... A une heure, vous vous mettrez à l'estude jusqu'à deux, et afin que le peu de temps que vous avez pour l'estude soit utilement employé, et serve à vous bien disposer pour recevoir les ordres sacrez, et pour en bien faire les fonctions, vous serez exact à suivre ces advis : 1. Vous ne lirez pas d'autres livres que ceux qui vous seront presentez par vôtre superieur qui peuvent estre reduits à trois, sçavoir : Un abregé de theologie comme celuy qui porte pour titre *Medulla theologiæ,* composé par Monsieur Abelly, qui est excellent. Le catechisme du concile de Trente et la petite théologie morale reduite en tables, estant certain que pour pouvoir apprendre quelque chose solidement parmy nous, ayant si peu de temps pour l'estude, il faut se restraindre à peu de lecture, s'attacher à quelques bons livres et empêcher les jeunes gens d'estudier à leur fantaisie, car autrement ils perdent souvent leur temps, et n'apprennent rien de solide. — 2. Vous lirez peu de matiere à la fois, mais vous vous estudierez à la bien comprendre en la relisant plusieurs fois et comme pour vous préparer à en rendre compte une fois la semaine par maniere de répétition à vôtre Pere prieur, ou au vicaire, ou à celuy que le supérieur deputera, afin que vous receviez les éclaircissemens et les résolutions nécessaires pour bien entendre ce que vous aurez estudié pendant la semaine. »

Le *Directoire des novices,* traduit en latin, fut imprimé, par ordonnance du chapitre général de 1679, à la suite des statuts et devint obligatoire dans tout l'ordre. Mais le zèle de dom Innocent ne pouvait se borner à l'éducation des novices et des jeunes religieux seulement, il devait s'étendre à tous les membres de l'ordre, sans en excepter les supérieurs. A cet effet, il composa un autre directoire qui, sans porter ce titre, renferme des conseils d'une haute sagesse et d'une grande prudence pour les moines ou religieux du cloître, soit qu'ils demeurent en cellule, soit qu'ils remplissent quelque office subalterne, soit qu'ils remplissent la charge de la supériorité. Ce directoire général, écrit en latin, fait partie des *Annales ordinis cartusiensis,* in-fol., La Correrie, 1687, t. I, p. 355-395, et porte ce titre significatif : *De singularibus et præcipuis mediis, ex quorum praxi institutum cartusiense huc usque perseveravit in sua primæva observantia et usque ad finem seculi, Deo protegente, perseverabit.* Or le c. III traite des occupations du moine en cellule. Tous les exercices journaliers du chartreux solitaire sont rangés sous trois titres : 1° l'oraison ; 2° l'étude modérée et prudente des saintes Écritures ; 3° le travail manuel. L'étude, remarque l'auteur, est une occupation très utile et pleine de consolations pour l'esprit d'un solitaire. Elle tient le milieu entre l'oraison et le travail manuel, et de même que les exercices corporels favorisent et entretiennent la santé, de même l'étude, modérée et proportionnée aux talents de l'étudiant, est l'aliment de l'esprit et un plaisir innocent, qui soutient le solitaire, le délivre de l'ennui et le console. Mais la majeure partie de la journée est consacrée à l'oraison, et si l'on y ajoute le temps du travail manuel qui, pour les jeunes religieux, ne doit pas être moindre de deux ou trois heures, il reste à peine une heure pour l'étude. Il importe donc de bien employer cette heure, et si les élèves se bornent à bien apprendre un livre unique de théologie, avec la connaissance de toute la Bible et des homélies des Pères, qu'on lit chaque année, à l'église et au réfectoire, ils finiront par acquérir une science solide et suffisante. Le chartreux n'a pas besoin de connaître les subtilités scolastiques, qu'il se contente donc au début de bien apprendre la *Medulla theologiæ* de M. Abelly, d'étudier le commentaire de Bellarmin sur les Psaumes, et les explications de Ménochius ou de Tirinus. Après avoir passé cinq ou six années dans cette pratique, le chartreux étudiera un abrégé des conciles, par exemple celui de Bailli, un compendium d'histoire ecclésiastique et un autre de droit canon. Enfin, à l'âge mûr, et lorsqu'un sujet a pris de bonnes habitudes, tant dans l'observance régulière que dans l'étude des sciences sacrées, il peut donner un temps plus considérable à cette occupation, pourvu qu'il ne fasse pas d'imprudences et ne se rende pas incapable de pratiquer tous ses exercices spirituels.

Pour avoir une idée complète de la formation intellectuelle du chartreux, il faut ajouter que la lecture spirituelle, prescrite par le *Directoire des novices,* doit durer un quart d'heure le matin ou dans l'après-midi, et un autre quart d'heure le soir. De plus, les novices sont obligés à la méditation quotidienne dans un livre composé par dom Le Masson, ou d'après l'ouvrage du chartreux dom Antoine Molina ou celui du P. Busée, jésuite. Dans le directoire général, dom Innocent propose la lecture de Rodriguez, que dans une lettre particulière il appelle « le bréviaire des religieux ». Dom Le Masson régla que les novices feraient la lecture spirituelle pendant les neuf premiers mois du noviciat, dans l'*Introduction à la vie religieuse,* composée de textes de l'Écriture sainte, et d'extraits de l'*Imitation de Jésus-Christ* et des écrits de saint François de Sales, liés ensemble et réduits en leçons distinctes. Les novices avaient aussi quatre petits livres d'*Instructions spirituelles.* Cf. *Directoire des novices,* c. XIV, édit. de 1676, p. 114-115. Les ouvrages précédents avaient été com-

posés par dom Innocent Le Masson lui-même ; plus tard, il les traduisit en latin pour les répandre dans les chartreuses des autres nations.

Dom Le Masson était personnellement très érudit. Attaqué, en 1700, par le P. Gerberon, janséniste impénitent, comme ignorant et téméraire, il lui répondit que c'était après avoir lu ou entendu lire vingt-huit fois la Bible et réduit la doctrine du concile de Trente en tables, imprimées d'abord à Paris, en 1662, puis deux autres fois en France et en Allemagne, avec l'approbation des docteurs, qu'il avait parlé des matières de la grâce. Il ajoutait que, pendant trente années, il avait cherché à découvrir la fausseté de la doctrine janséniste, et qu'à cet effet, il avait lu et relu, et copié plusieurs fois le concile de Trente pour en faire un exposé exact; il avait aussi lu et relu les conciles, les œuvres de saint Augustin, surtout les polémiques, les écrits de plusieurs Pères de l'Église, saint Thomas et le livre de Jansénius. Il aurait pu ajouter encore qu'il avait enseigné la théologie. En effet, les cartes de la visite de la Grande-Chartreuse en 1684, 1687 et 1690, attestent que dom Le Masson remplissait lui-même l'office de professeur de théologie. Pendant son généralat (1675-1703), il reçut quatre-vingt-douze professions de moines, dont trois lui succédèrent dans le gouvernement de l'ordre, et trente-cinq occupèrent les places de prieurs, de recteurs ou de vicaires de monialcs. Ses disciples, presque tous préposés aux maisons de France, exercèrent leurs charges à une époque fort difficile et très troublée et, grâce à l'enseignement reçu, ils maintinrent et transmirent dans l'ordre les saines doctrines. Au XIXe siècle, dom Jean-Baptiste Mortaize, profès de chartreuse, élu général en 1831 et démissionnaire en 1863, hérita du zèle de dom Le Masson pour l'étude de la théologie. Lui aussi se chargea, pendant quelques années, de faire la classe de théologie aux jeunes religieux de chartreuse. En 1847, il fit approuver par le chapitre général une ordonnance, qui rappelait l'ancienne ordonnance de 1610 concernant la leçon hebdomadaire de l'Écriture sainte, et en réglait l'observance. En 1872, le chapitre général s'occupa des études des jeunes profès, et détermina le nombre des traités de théologie, sur lesquels les prieurs devaient examiner les ordinands avant de leur délivrer les lettres dimissoriales pour l'ordination. Il déclara, en outre, que les nouveaux prêtres seraient chargés de faire, selon la disposition des prieurs, ou le catéchisme aux frères et aux domestiques, ou l'homélie sur les évangiles des dimanches, ou les sermons des solennités.

Depuis 1872, le chapitre général s'est préoccupé plusieurs fois des études des religieux profès des grands vœux, et a exhorté les prieurs à veiller sur l'emploi du temps laissé libre par les offices et exercices de piété. Les prieurs doivent aussi s'informer des livres que les moines prennent à la bibliothèque conventuelle, et des progrès qu'ils font dans leurs études. Un avertissement spécial du chapitre général de 1897 exhorte les religieux à étudier les commentaires de l'Écriture sainte composés par des chartreux et surtout les explications des Psaumes. Relativement aux études des jeunes profès, l'ordre a dû conformer son programme au décret général publié par la S. C. des Évêques et Réguliers, le 4 novembre 1892. Actuellement, les étudiants sont tenus à une année de philosophie et trois ans de théologie dogmatico-morale. De plus, le chapitre général de 1898 exhorte vivement les professeurs de dogme à donner à leurs élèves le goût de cette science, afin que, devenus profès des grands vœux et prêtres, ils puissent continuer, dans leur solitude, à l'étudier et à s'en servir pour leurs méditations et leurs prédications aux frères.

3° *Théologiens.* — 1. Dans l'espace des trois premiers siècles cartusiens, c'est-à-dire de 1084 à 1383, nous connaissons peu d'écrits théologiques; les anciens chartreux n'avaient aucun souci de transmettre leurs noms et leurs ouvrages à la postérité. D'ailleurs, les incendies, les guerres et la suppression des monastères ont détruit ou dispersé les archives, qui contenaient de nombreux et précieux documents. Nous pouvons cependant mentionner le vénérable Ponce de Balmey, évêque de Belley († 1140), auteur d'un livre *De vitandis schismaticis*, et d'un traité *De pace conciliandâ*, l'un et l'autre perdus. Dom Gautier (Walterus), profès du Mont-Dieu († 1280), laissa un traité *De confessione et pœnitentia*. Dom Hubertin de Casale, fameux franciscain, devenu chartreux vers 1312, est très connu pour ses disputes sur la pauvreté des frères mineurs, et pour ses écrits : 1° *In magistrum Sententiarum epistolæ*, mss.; 2° *Arbor vitæ crucifixi Christi*, in-fol., Venise, 1485; Ulm, 1492; trad. italienne, in-4°, Foligno, 1564; 3° *De septem Ecclesiæ statibus juxta septem visiones, quæ leguntur in Apocalypsi*, in-fol., Venise, 1515; in-4°, 1525. Dom Guillaume Crassi, d'Ivrée, en Piémont, ancien dominicain, très savant († vers 1321), écrivit un traité *De laude cartusiensis ordinis contra detrectatores*, qui, dans plusieurs bibliothèques publiques, se trouve réuni au traité du P. général dom Boson († 1313), intitulé : *De origine et veritate perfectæ religionis ad defendendum ordinem cartusiensem*. Dom Nicolas, prieur de la chartreuse de Snals, dans le Tyrol, vers 1330, a laissé deux ouvrages mss. *De moribus adolescentium ; Colloquium sapientiam inter et discipulum*. Dom Aymon, d'Aoste, en Dauphiné, général de l'ordre († 1331), est loué pour sa science et ses écrits théologiques, dont les académies faisaient grande estime. Cf. Dorland, *Chronicon*, l. IV, c. XVIII. Dom Porchetto Salvago († 1350), *Victoria adversus Hebræos*, in-fol., Paris, 1520; *De certibus trinis et unis contra eosdem*, ms. Dom Ludolphe de Saxe, ancien dominicain († 1377), aura un article spécial. Dom Jean de Castro († 1382), *Tractatus de pœnitentia*, ms.

2. *IVe siècle cartusien* (1384-1483). — Dom Marc, appelé, dans quelques manuscrits, Orel ou Parison, Lyonnais, chartreux de Pierre-Châtel (Ain), vivait en 1392 (un ms. porte 1342), et a laissé un *compendium* ou manuel théologique composé pour son frère curé. Il existe des copies de cet ouvrage dans les bibliothèques des villes de Lyon, Poitiers et Marseille. Dom Thomas (XVe siècle), *Practica doctoris Thomæ cartusiensis Boni Lapidis circa Urach*, ms. à Berne. Dom Jérôme (1400), *Compendium theologiæ veritatis*, ms. à la chartreuse de Pise. Dom Henri Kemenadius de Cœsfeld († 1410), aura un article spécial. Un chartreux anonyme du XVe siècle, *Tractatus mellifluus de tribus essentialibus religiosum constituentibus editus per quemdam venerabilem virum in sancta religione ordinis carthusiensium*, ms. in-4°, à l'abbaye de Mœlck, en Autriche. Dom Adrien Monet, prieur de la chartreuse de Liège († 1411), *Liber de remediis utriusque fortune prospere scilicet et adverse*, s. l. (Cologne, vers 1470); Cologne, 1471; Strasbourg, 1471; Louvain, 1474; Paris, 1507, 1516. Dom Jean de Brederode († 1415) traduisit en flamand *La somme des vices et des vertus* du P. Laurent, dominicain. Cette traduction a eu quatre éditions : Delft, 1478; s. l., 1481; Hasselt, 1481; Harlem, 1484. Cf. Hain, n. 9949-9952. Dom Marquard de Wartenberg, prieur de la chartreuse de Prague, appelé le *marteau des hussites* († 1421), écrivit beaucoup pour la défense de la foi, fut autorisé à prêcher publiquement et à soutenir des disputes solennelles avec les hérétiques partisans de Jean Huss et de Jérôme de Prague. Ses ouvrages ne nous sont pas parvenus. Dom Étienne, prieur de la maison d'Olmütz, appelé aussi le *marteau des wicléfistes et des hussites*, pour avoir déployé la même science et le même zèle († 1421), a laissé différents écrits, dont quelques-uns ont été publiés, au XVIIIe siècle, par dom Bernard Pez, bénédictin, à savoir : 1° *D. Stephani Medulla tritici seu Antiwicleffus;* 2° *Antihussus;* 3° *Dialogus volatilis inter aucam et passerem adversus Hussum;* 4° *Epistola*

seu liber epistolaris ad hussitas quinquepartitus. Cf. *Thesaurus anecdotorum novissimus,* t. IV. *Apologia pro sacris religionibus monasticis adversus Wicleffum aliosque hæreticos,* dans Pez, *Bibliotheca ascetica,* t. IV. Dom Nicolas († 1425) écrivit aussi contre les doctrines de Jean Wicleff et de Jean Huss et contre leurs disciples : 1° *Tractatus sacrorum et religiosorum ordinum defensivus adversus Wicleffum et Hussum ;* 2° *Collationes seu sermones in diversa catholicorum dogmatum et divinarum Scripturarum capita cum quibusdam additionibus.* Cf. Bernard Pez, *Thesaurus,* t. IV, p. XVI. Dom Henri de Hassia († 1427) aura un article spécial. Dom Goswin de Beck, ancien chanoine de Courtrai, docteur en l'un et l'autre droit, savant théologien, mort, en 1429, à la chartreuse de Dijon, est beaucoup loué par le carme Arnold Bostius pour ses ouvrages sur le droit et sur la théologie, ainsi que pour ses opuscules ascétiques, etc., mss. Dom Jean Le Riche (*Divitis*), prieur de la chartreuse du Mont-Dieu en 1440-1443, composa plusieurs traités de théologie, tous mss. : *De indulgentiis anni jubilæi ; De participatione missarum ; De confessione sacramentali per quatuor quæstiones discussa,* etc. Dom Gérard von Scheedam, Hollandais, prieur de plusieurs maisons († vers 1443), célèbre par sa science et sa piété : *De cura pastorali liber unus* (ou *Epistola prælatis sive pastoribus animarum ad abbatem S. Adriani Gerardimontensis*), ms. de la bibliothèque d'Amiens, n. 93; *De septem sacramentis, lib. unus ; Dialogus de virtutibus ; Dialogus de vitiis ; De decem præceptis ; Speculum religiosorum (et clericorum,* selon Foppens), ms. de la bibliothèque de Cambrai, n. 341. On a eu tort de lui attribuer les ouvrages mss. existant à la bibliothèque royale de Bruxelles, dite de Bourgogne, cotés n. 5018-5022. Ils sont du chartreux dom Jacques de Gruytroede. Le B. Nicolas Albergati, profès et prieur de la chartreuse de Bologne, sa patrie, devenu évêque de cette ville en 1417, et ensuite cardinal, grand pénitencier, légat apostolique en France, en Angleterre, en Allemagne et au concile de Bâle, mort à Sienne le 9 mai 1443 et enterré à la chartreuse de Florence, écrivit : 1° *De inexcusabili peccatoris nequitia ;* 2° *Epistola cardinalium S. Crucis* (Albergati) *et S. Petri ad concilium Basileense,* publiée par Martène et Durand, *Ampliss. collectio veter. monument.,* t. VIII ; 3° *De processu Spiritus Sancti contra Græcos ;* 4° *Probatio et defensio virginitatis B. Mariæ, et ejusdem virgineæ fæcunditatis adversus hæreticos ;* 5° *De nuptiis male damnatis a manichæis ;* 6° *Spirituale connubium.* Tous ces ouvrages, à l'exception de la lettre au concile de Bâle, étaient restés mss., et plusieurs furent trouvés, au moins en fragments, en 1751, aux archives de la chartreuse de Florence. Benoît XIV, l'ayant appris, demanda au prieur de cette maison de lui céder ces documents ; ce que le prieur fit avec empressement.

Barthélemy de Maestricht, docteur en théologie et célèbre professeur de l'université d'Heidelberg, dont il fut deux fois doyen (1408-1414), recteur (1413-1414) et vice-recteur (1419-1420), assista aux premières sessions du concile de Bâle, se fit chartreux à Ruremonde vers 1431. En 1441, il fut nommé prieur de la maison et visiteur de la province des Pays-Bas. Après quatre années de gouvernement, il se retira à la chartreuse de Cologne, où il mourut un mois après son arrivée, le 16 juin 1446. Comme beaucoup de théologiens allemands de son temps, dom Barthélemy enseigna la doctrine de la subordination du pape au concile, et, selon Foppens, lorsque Eugène IV publia sa bulle contre les Pères de Bâle, il écrivit son fameux traité *De auctoritate concilii supra papam,* qui est inédit. Il y en a une copie à la Bibliothèque impériale de Vienne, n. 3473, une autre aux archives de l'abbaye d'Einsiedeln, en Suisse, n. 224, et une troisième a suivi le sort du recueil des autres écrits de dom Barthélemy, qui, de la chartreuse de Cologne, passa au château de Middlehill, en Angleterre, et fut vendu, il y a quelques années, avec toutes les collections de M. le baronnet sir Philipps : *Bartholomæi de Trajecto opuscula,* ms. in-4°. Cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits,* t. II, col. 168, n. 556. Dom Barthélemy a composé encore les ouvrages suivants : *Propositio XVI facta in concilio Basileensi,* ms. in-fol. à la bibliothèque de l'université de Bâle, A. VI, 20, et à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien n. 1517 ; *Collationes ad omne genus humanum,* ms. du XVe siècle à la Bibliothèque impériale de Vienne, n. 7793 ; *Tractatus de sacramento* (*altaris*), ms. à la bibliothèque publique de Mayence, n. 74 ; *Tractatus de fraterna correctione et proclamatione* (*in capitulo*), ms. à la bibliothèque de l'université de Bâle, A. VIII, II ; *Tractatus de esu carnium monachis secundum regulam S. Benedicti professis interdicto,* cité par dom Berthelet, *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande,* in-4°, Rouen, 1731, part. II, c. VIII, p. 137. Le recueil de Cologne-Middlehill renfermait aussi les traités : *De passionibus animæ ; De virtutibus ; De septem peccatis capitalibus ; De oratione ; De oratione longa et devota ; De excellentiis B. Virginis Mariæ ; Liber collectaneorum ex diversis SS. dictis ; Sermones,* etc. On attribue encore à dom Barthélemy ces autres écrits : *Summa vitiorum et destructorium vitiorum, opus insigne ; De judiciis temerariis ; De juramento ; De voto ; De humilitate ; De virtutibus ; De omnibus sanctis.* Cf. Petrejus, *Bibliotheca cartusiana,* p. 18-20 ; Morotius, *Theatrum chronol. S. ord. cartus. ;* dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.,* t. II, p. 338-339.

Des articles spéciaux seront consacrés à dom Jacques Jüterbock († 1466), à Denys de Leewis († 1471), à dom Henri de Pyro († 1473), à dom Jean Hagen de Judagine († 1475), à dom Jacques de Gruytroede († 1475) et à dom Henri Loen († 1481). Dom André, Hongrois, prieur de la chartreuse de Ferrare, vers 1464, composa une *Paraphrase sur le livre des Sentences,* un *Traité du Saint-Esprit* et un traité *De regiis virtutibus* pour le roi de Hongrie, ms. au Vatican. Dom Égide de Goudsmid (*Aurifaber*), vicaire de la maison de Ziriczée en Zélande, († 1466), est l'auteur du *Speculum exemplorum* ou grand recueil d'exemples à l'usage des prédicateurs. Cet ouvrage, imprimé d'abord à Deventer, en 1481, fut réimprimé beaucoup d'autres fois. Cf. Hain, *Repertorium,* n. 14915-14920. Panzer a indiqué une édition de Strasbourg, 1487, inconnue à Hain. Cf. *Annales,* t. I, n. 32, 106. Il y a des éditions de 1505, 1507, 1512, 1519. Au XVIIe siècle, le R. P. Major, jésuite, augmenta le nombre des exemples de ce recueil et le fit paraître sous le titre de *Magnum speculum exemplorum,* in-4°, Douai, 1603 ; Brescia, 1604 ; Douai, 1604, 1605, 1607, etc. ; Anvers, 1607 ; Venise, 1608 ; Cologne, 1611, 1618, 1635, 1653, 1672, 1684, 1701, 1718, 1746, 1747. Il y a une traduction polonaise, in-fol., Cracovie, 1612, 1621, 1633 ; 2 in-4°, Calissi, 1690. Dom Marcel Geistius, prieur de la chartreuse de Mayence († 1469), *Summa de VII Ecclesiæ sacramentis,* ms. ; dom Laurent Zecwen de Rosendaël, prieur de la maison de Rome († 1476), *De votis monasticis, liber unus,* ms. ; dom Laurent Blumenaw, Prussien, chanoine de Worms, auditeur de Rote, conseiller de Sigismond, duc du Tyrol, profès de la Grande-Chartreuse vers 1471, mort en 1483. Dans l'ordre il composa un *Traité des péchés de la langue,* dont il reste un fragment ms. à la bibliothèque de Grenoble.

3. *Ve siècle cartusien* (1484-1583). — Des articles spéciaux indiqueront les ouvrages théologiques composés par dom Jean Heynlin ou de la Pierre († 1495), dom Nicolas de Kempf († 1497), dom Werner Rolewinck († 1502), dom Pierre Dorland († 1507), dom Pierre Consturier, *Sutor* († 1537), dom Jean-Juste Lansperge († 1539), dom Laurent Surius († 1578), dom Jean de Libra († 1582).

Sur dom Pierre Blomenvenna, voir col. 917. Mentionnons dom Henri Dissenius, religieux de Cologne († 1484), copiste infatigable et auteur de beaucoup d'ouvrages restés tous mss., par exemple : *Quo pacto hæreticorum fraudes deprehendi queant; De sacerdotii dignitate; Expositio in totum missale; Expositio antiphonarum; Expositio IX lectionum officii defunctorum; Elucidatio in symbolum Athanasii et orationem dominicam*, etc.; dom Simon de Zanaccli, Italien, mort en 1497, après avoir été plusieurs fois prieur, *Specchio delle vedove*, ms. à la chartreuse de Pise. Dom Laurent Giustiniani, de Gênes, profès de la chartreuse de Pavie, vivait en 1515: *Ortus delitiarum, hoc est loci communes de vitiis ac virtutibus collecti ex sanctorum aliquot Patrum scriptis, atque in usum potissimum concionatorum, ordine alphabetico, dispositi. Cum præfatione Gasparis Bargelli*, in-4°, Milan, 1515. Dom Thomas Spenser, Anglais, vicaire de la chartreuse de Henton († 1528), *Trialogus inter Bilnæum, Latimerum et Respum*, ms.; dom Jean Batmanson, prieur à Londres († 1531), par ordre de l'archevêque de York écrivit deux ouvrages, l'un contre Érasme, et l'autre contre Luther; il composa aussi un livre *De unica Magdalena* contre Le Fèvre d'Étaples, ainsi que plusieurs commentaires sur l'Écriture et un livre de corrections à faire dans ses écrits; les événements arrivés en Angleterre un peu après sa mort, empêchèrent la publication de ses ouvrages. Dom Tilmann Moseus ou Mosenus, dernier prieur de la chartreuse d'Urach, dans la Souabe († 1543) : *Collecta contra hæreticos*, ms. in-8°; *Excerpta contra hæreticos*, ms. in-8°; cf. Förster, *Catalogue de la Bibl. de la chartreuse de Buxheim*, 1883, n. 2771-2772; dom Jean Morocourt, prieur à Valenciennes († 1548), *Threnodia adversus lutheranos*, in-4°, Anvers, 1540; dom Jean Valier (*Valerii*), de Grenoble, mort à la Grande-Chartreuse en 1550, *In Lutherum*, ouvrage ms. à la bibliothèque de la ville de Grenoble, R. 7054; *Excitatorium divini amoris*, ouvrage considérable composé pour la défense de la foi, en six volumes, dont les trois derniers se trouvent à la même bibliothèque, n. 795; *Hortulus voluptatum spiritualium*, autre livre de polémique religieuse, dont le t. I est perdu, les deux suivants sont à Grenoble, à la bibliothèque publique, n. 859-860; dom Vincent Manerio, Calabrais, mort à Naples († 1551), *Summula casuum conscientiæ*, ms.; dom Juste de Schoonhoeven, Hollandais, chartreux de Delft, pendu par les hérétiques, en 1572, en haine de la foi : *Exposé des dix commandements du décalogue par d'autres passages des saintes Écritures*, ms. en flamand; dom Albert, chartreux de Diest († 1575), écrivit sur des questions scolastiques.

Dom Jean de Billy naquit vers 1530 à Guise (Aisne), où son père commandait au nom du roi. Après avoir achevé ses études, il embrassa l'état ecclésiastique et fut pourvu des abbayes de Saint-Michel-du-Désert et de Sainte-Marie près de Poitiers. Vers 1560 il se fit chartreux à Bourg-Fontaine et se trouvait encore dans cette maison lorsque les huguenots, en 1567, vinrent l'attaquer. Six religieux furent alors massacrés et dom Jean n'échappa à la mort que grâce aux instances d'un des envahisseurs qui, ayant été autrefois au service de la noble maison de Billy, s'interposa pour faire épargner le fils de ses anciens maîtres. En 1569, le chapitre général nomma dom Jean prieur de la chartreuse du Mont-Dieu, au diocèse de Reims, et, deux ans après, le transféra à la nouvelle maison de Gaillon fondée par le cardinal de Bourbon. Il eut aussi le titre de convisiteur de la province de France. C'est dans l'exercice de ces deux charges qu'il mourut le 30 juin 1580. Avant d'entrer dans l'ordre, il avait publié plusieurs ouvrages traduits du latin, afin de défendre la foi et maintenir la piété parmi les fidèles. En chartreuse, il ne renonça pas à ce genre d'apostolat, et fit paraître les livres suivants : 1° *Des sectes et hérésies de notre temps par Stanislas Hozie, évêque de Warme, en Poulogne*, in-8°, Paris, 1561, 1564, 1571, 2° *Dialogue de la parfaicte union de la charité traduit du latin de Denys Ryckel, chartreux*, in-16, Paris, 1570; 3° *Homélie de saint Jean Chrysostome : Que personne n'est blessé que par soi-même, avec deux Sermons de saint Augustin au jour de la décollation de S. Jean*, in-8°, Paris, 1571; 4° *Manuel du chevalier chrestien composé en latin par... Lansperge*, in-8°, Paris, 1571, 1573, 1574, 1578; 5° *Petite table spirituelle ou sentences des Pères*, trad. d'un ouvrage de Louis de Blois, in-8°, Paris, 1572; 6° *Miroir spirituel*, etc., traduit aussi de Louis de Blois, in-8°, Paris, 1576, 1578; Châlons, 1602; 7° *Exhortation au peuple françois pour exercer les œuvres de miséricorde*, in-8°, Paris, 1572, 1584; 8° *Histoire de Barlaam et de Josaphat roy des Indes composée par saint Jean Damascène, avec la Vie de saint Jean Damascène et l'homélie de saint Jean Chrysostome intitulée : De la comparaison du roy et du moine*, in-8°, Paris, 1574, 1578; in-12, Lyon, 1592; on a encore de lui une *Petite Bible spirituelle*, une autre *Exhortation au peuple françois* et une traduction de l'ouvrage de Denys le chartreux *contre la pluralité des bénéfices*. Cf. dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. II, p. 417-438; Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronolog. S. ord. cartus.*; Gillet, *La chartreuse du Mont-Dieu*, Reims, 1889, p. 276-281.

4. *VIe siècle cartusien* (1584-1683). — Dom Fiacre Billard, docteur de Sorbonne, prieur du Liget, mort, en 1589, par suite des mauvais traitements des huguenots, *Manuale sacerdotum curam animarum habentium ex diversis doctoribus collatum*, ms. à la bibliothèque de la ville de Grenoble, n. 830; dom Pierre Carbo Metropagita († 1591) a publié plusieurs ouvrages pour la défense du dogme de l'immaculée conception de la sainte Vierge, in-8°, Prague, 1580, 1590. On a aussi de lui une paraphrase des Psaumes II et CIX sur Jésus-Christ, roi, législateur, prêtre et Dieu, in-4°, Prague, 1587; deux livres pour la défense de la Vulgate, in-8°, Prague, 1590, 1591, et un autre *De divina Christi generatione*. Mgr Guillaume Cheisolme, noble écossais, évêque de Dumblain, et ensuite de Vaison, profès de la Grande-Chartreuse (1586), mort prieur de la maison de Rome et procureur général de l'ordre le 26 septembre 1593. Étant évêque en Écosse, il défendit la foi catholique par différentes lettres pastorales. Aubert Le Mire lui attribue un livre de controverse contre les ministres écossais, partisans de la réforme protestante, et il assure que tous les sujets de contestation religieuse y étaient clairement exposés. Nous ne pouvons lui attribuer avec certitude aucun autre ouvrage théologique, bien qu'il en ait écrit plusieurs, à cause de l'homonymie avec son neveu et successeur sur le siège épiscopal de Vaison, qui fut aussi un habile controversiste. Néanmoins, le titre suivant nous paraît indiquer un livre de l'évêque chartreux : *Examen d'une confession de foy, publiée n'aguères en France sous le nom du roy d'Angleterre, etc., fait premièrement en latin, puis en françois, et plus au long par Nicolas Coeffeteau*, in-8°, Paris, 1603. Dom Luc Braunoldus, prieur d'Ittingen, en Suisse († 1595), avait fait un *Abrégé des controverses de Bellarmin*, en trois volumes, que la mort ne lui permit pas de publier. Dom Pierre Caldés, franciscain et prédicateur célèbre, mort prieur de la chartreuse de Majorque, en 1595 : *De instructione missæ*; selon Juvellanos, cet ouvrage fut imprimé. L'auteur composa un autre livre, sur le même sujet, mais en langue vulgaire et à l'usage des fidèles, in-8°, Barcelone, 1588. Un autre chartreux espagnol, de la maison de l'Échelle de Dieu, écrivit, en 1603, un traité intitulé : *De ineffabili sacrificio missæ*, ms. Articles spéciaux pour dom Étienne de Salazar, † 1596, dom Arnold Havers († 1610), dom Antoine de Molina († 1612), dom

Josse Lorichius († 1613), dom Jean Valero († 1625), dom Benoît Fasolini († 1635), dom Jérôme Planes († 1635), dom Théodore Petrejus († 1648), dom Vincent Suriano († 1650), dom Joseph Rossel († 1665), dom François Janneron († 1669), dom Martin de Alcoleu († 1672).

Les autres théologiens cartusiens du XVIe siècle sont : dom Louis Torrès, Espagnol, qui laissa trois volumes mss. intitulés : *De sacramentis in genere et in particulari;* dom Jérôme Carnotteo († 1610), *Tractatus de natura Dei*, ms.; *Theatrum angelicæ naturæ*, approuvé par les supérieurs pour être imprimé, mais resté ms. à cause de la mort de l'auteur; dom Barthélemy Valperga, Majorquin († 1615), *Avisos y reglas para la vida del hombre contenidos en una Instruccion que san Fernando arcediano cartaginense diò al conte Regino, que trata como se ha de aver un capitan christiano en los hechos militares... traducida del latin al español y explicada... à instancia de Don Alonso de Villaragut*, in-8°, Majorque, 1612; dom Damien Fasolio, Italien († 1623), *Declarationes S. R. E. cardinalium S. C. Trid. a sess. IV ad sess. XXV, c. XI de regularibus*, ms. in-fol.; dom Benoît Plutino, mort à la chartreuse de Naples, en 1623, *Conclusiones aureæ in canones SS. pontificum, ubi difficiliora dubia in morali theologia, non minus diserte quam succincte enucleantur*, ms. in-4°; dom Vincent-Philippe Tronchon, Espagnol, savant chartreux qui refusa un évêché († 1627), *Defensa pratica del transito de otras religiones à la de la cartuxa*, ms. in-fol.; dom Timothée Baroffi, prieur de la chartreuse de Pavie († 1630), *Utrum percussio in clericum, facta joco, delictum dicatur occultum, quum læsio enormis est occulta*, ms. in-fol.; dom Pierre Torres, Espagnol († 1631), *Lugares comunes de virtudes y vicios*, 3 in-4° mss.; plusieurs autres traités théologiques du même auteur sont aussi restés manuscrits; dom Jean Tomasio, Espagnol († 1634), *Tractatus theologicus de professione monastica et de distinctione votorum substantialium*, ms.; dom Laurent Lucchini, prieur de la chartreuse de Bologne († 1641), *Quæstiones morales*, ms.; dom Jean de Baeza, Espagnol, docteur *in utroque*, mort en 1641, après avoir gouverné plusieurs maisons, *Opera moralia*, ms. (Cassani), et beaucoup d'autres écrits sur le droit canon, les statuts de l'ordre et la théologie morale; dom Sévère Tarfaglione, savant chartreux napolitain, mort dans une maison de France, en 1642, *Summula casuum conscientiæ*, ms.; dom Joseph de Sainte-Marie, Américain, mort prieur de *las Cuevas*, près de Séville, en 1643, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, in-4°, Séville, 1637; *Triunfo de l'aqua bendita*, in-4°, Séville, 1642; *Exorcismos de la Iglesia;* dom Nicolas Bonnet, Espagnol († 1643), a écrit sur les vœux de pauvreté et de chasteté, sur la célébration de la sainte Messe, etc., mss.; dom Matthieu Valera, noble milanais, prieur de la chartreuse de Pavie († 1645), *De complicibus Guilelmæ hæreticæ; De catharis hæreticis; De apostolicis hæreticis; De theologia*, etc., mss.; dom Jean Ferrer, Espagnol († 1648), est loué comme savant théologien; il écrivit sur des questions particulières; dom Antoine Bravo de Laguna, noble espagnol, savant canoniste († 1659), fit paraître plusieurs ouvrages concernant le droit canon, le droit civil et les statuts de l'ordre; dom Winandus de Coster, de Deventer, mort à Cologne, en 1674, *Tractatus eucharisticus, hoc est de eucharistiæ sacramento et sacrificio libri duo, in quibus textus evangelistarum et divi Pauli de eucharistia tractantes elucidantur, verus eorum orthodoxus et literalis sensus proponitur, et ab hæreticorum sacris (?) explicationibus vindicatur*, in-12, Cologne, 1646; dom Robert Clarke, Anglais († 1675), auteur du *Christiados*, poème latin, en vers héroïques, sur la passion de N.-S. Jésus-Christ, imprimé plusieurs fois, a laissé une dissertation *De dignitate confessarii*, ms.; dom François del Moral, Espagnol († 1683), *Explicatio casuum reservatorum sacris ordinis cartusiensis*, ms.

5. *VIIe siècle cartusien* (1684-1783). — Le plus grand théologien chartreux de cette époque, est dom Innocent Le Masson. Voir son nom. Dom Joseph Giavardi, Italien († 1692) : 1° *Manuale casuum conscientiæ;* 2° *Brevicula praxis criminalis pro fabricando qualicumque processu*, et plusieurs autres ouvrages concernant le droit canon appliqué aux chartreux; tous ses écrits sont inédits; dom Gaspar Gil, Espagnol († 1693), *Dissertatio de alienatione rei ecclesiasticæ mobilis pretiosæ*, ms. in-fol., ainsi que plusieurs traités canoniques en rapport avec les statuts de l'ordre; il avait entrepris de mettre dans un ordre plus régulier les œuvres théologiques de Diana, mais la mort le saisit lorsqu'il avait à peine terminé la coordination du premier volume; dom Martin Tordera, Espagnol († 1693), *Promptuario moral de dificultades praticas y casos repentinos en theologia moral dispuesto por orden alfabetico*, ms. in-4°; dom Jean-Baptiste M..., chartreux de Capri, près de Naples, écrivit en 1697 un grand ouvrage intitulé : *Tractatus de casibus reservatis : opus in tres partes divisum cartusianis confessariis perquam utile*, ms.; un chartreux anonyme de la maison d'Ittingen, en Suisse, fit un *Recueil de trois cents cas de conscience choisis;* son manuscrit du XVIIIe siècle se trouve marqué sous le n. 1261 du catalogue 49e de M. Louis Rosenthal, libraire de Munich, en Bavière; il est in-4° et a 207 feuillets; dom Bonaventure d'Argonne, chartreux de Rouen († 1704) : 1° *Petit traité de la lecture des Pères de l'Église ou la méthode pour les lire utilement*, in-12, Paris, 1688, 1697, 1702; trad. latine, in-8°, Turin, 1742; Augsbourg, 1756; Madrid, 1774; ouvrage fort estimé; 2° *Histoire de la théologie*, ouvrage posthume publié par le P. Vincent Fassini, dominicain, 2 in-4°, Lucques, 1775; trad. italienne, 2 in-4°, Florence, 1832, 1833, 1843; Bologne, 1833; cette histoire fort savante contient en peu de pages un grand nombre de notions d'Écriture sainte, de patrologie, d'histoire ecclésiastique et de controverses religieuses; dom Pierre Horst, de Trèves († 1716), *Compendium tribunalis sacramentalis collectum e tribus tomis R. P. Petri Marchantii*, ms. de l'année 1694, à la bibliothèque de Strasbourg; dom Étienne Lochon († 1770) : 1° *Abrégé de la discipline ecclésiastique*, 2 in-4°, Paris, 1702-1705; 2° *Traité du secret de la confession*, in-12, Paris, 1708; dom Daniel Campanini, chartreux italien († 1727), *De casibus reservatis in S. ordine cartusiano*, 2 in-fol. mss.; dom Innocent Casanova, Napolitain, décédé en 1727 : 1° sous l'anagramme de *Innocentii Asconara* publia à Venise, en 1686, l'ouvrage intitulé : *Empyrica remedia salutaria ad curandum morbum gravissimum scrupulorum*, in-12; 2° *Apologetica dissertatio pro semper laudabili, inviolabiliterque servata a carnibus abstinentia cartusianorum perpetua*, in-12, Venise, 1686; dom Alexis Gaudin, chartreux de Paris († 1733) : 1° *La distinction et la nature du bien et du mal. Traité où l'on combat l'erreur des manichéens, les sentimens de Montaigne et de Charron, et ceux de M. Bayle. Et le livre de saint Augustin sur la nature du bien*, in-12, Paris, 1704; 2° *Traité sur l'éternité du bonheur et du malheur après la mort, et* (sur) *la nécessité de la religion;* ce traité fut extrait d'un ouvrage plus considérable du même auteur intitulé : *Les caractères de la vraie et de la fausse religion*, ms., et fut imprimé par l'abbé Archimbault, dans *Pièces fugitives d'histoire et de littérature*, t. I; dom Pascal Coubes, Espagnol († 1733), *Quesnellus (in Gallia pestis origo) Absalon suamet coma suspensus, confixus triplici hasta*, ms.; dom Barthélemy Giampieri, prieur de la chartreuse de Florence († 1743), était consulteur du Saint-Office; dom Léopold Wydemann, de Cologne († 1752), grand collaborateur de dom Bernard Pez, bénédictin, pour sa *Bibliotheca ascetica* et le *Thesau-*

rus anecdotorum : Honorii Augustodunensis presbyteri opera theologica, exegetica et ascetica, dans le *Thesaurus*, t. II *a*; dom Sébastien Sartorius († 1754), *Scrinium arcanorum conscientiæ... ad usum neophitorum Novæ Cellæ in Grimau* (sic) *curatorum, et ibidem in tribunali conscientiæ judices agentium, casusque pœnitentium custodire volentium elaboratum*, ms. in-4°; dom Sébastien Treger († 1757) collabora à la publication des deux collections de dom Bernard Pez, bénédictin : *Bibliotheca ascetica* et *Thesaurus anecdotorum*; en 1757, un chartreux anonyme de la maison de Trisulti, dans les États pontificaux, composa un *Cours de théologie*, en plusieurs volumes mss. in-8°, qui existe encore dans les archives de ce couvent; dom Denys Grano, Calabrais († 1777) : 1° *Institutiones theologicæ dogmaticæ*; 2° *Prælectiones morales de caritate, de statu religioso, de sacramento pœnitentiæ, de censuris*, mss.; 3° *Note al libro del l'abbate Leoluca Rolli intitolato : Buon uso delle preghiere*; cette réfutation fut imprimée, en 1774, sous l'anagramme de l'auteur : Domenico Dargoni (Dom. Dioni. Grano. Ce.); un chartreux anonyme écrivit, en 1776, en latin un *Traité du sacrement de l'ordre* et un autre *Traité de l'incarnation du Verbe divin*, ms. in-4°; un autre théologien, qui a voulu demeurer inconnu, composa, en 1778, un traité ms. *De casibus moralibus ad carthusienses præsertim pertinentibus*.

6. *VIIIe siècle cartusien* (1784-1883). — Dom Benoît Tromby, Calabrais, est l'auteur d'une histoire de l'ordre en 10 in-fol., Naples, 1773-1779, et de plusieurs autres ouvrages, dont l'un est intitulé : *Institutiones theologiæ controverse* (sic) *adversus romani nominis hostes*, deux tomes in-fol. mss., aux archives de la chartreuse de Calabre. Il mourut le 16 juin 1788. Dom Joseph de Rigaud, de Montenard, de Tressau, chartreux de Paris († 1791), sur le conseil de Mgr de Beaumont, archevêque de Paris, écrivit, en latin, un ouvrage intitulé : *Defensio Ecclesiæ*, contre les disciples de Jansénius et de Quesnel. Cet ouvrage loué et approuvé par les supérieurs ne fut pas imprimé, en raison des événements, qui précédèrent, en France, la Révolution de 1789. Dom Joseph de Rigaud est connu par le livre doctrinal intitulé : *De l'esprit et de la pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, in-12, Paris, 1761, 1762, 1785; Clermont-Ferrand, 1834, 1835; trad. italienne, Parme, 1795. Cet ouvrage est l'abrégé du traité du P. de Gallifet, et selon le R. P. Gloriot, il « est excellent, élégant, édifiant, intéressant et écrit avec sentiment ». Cf. Migne, *Dictionn. de bibliologie*, col. 1270. Pendant la grande Révolution, dom Joseph de Martinet, chartreux, fut l'apôtre de la ville de Marseille, où il mourut, laissant la réputation d'un saint, le 12 juin 1795. Il avait composé un grand nombre de traités sur l'Écriture sainte, la théologie dogmatique et apologétique, la vie intérieure, etc., ainsi que beaucoup de sermons, homélies et panégyriques. Tous ces écrits sont conservés mss. aux archives de la Grande-Chartreuse. Dom Antoine Galateri, prieur de la chartreuse d'Asti, en Piémont († 1796) : 1° *Il filosofo cristiano*, imprimé avant 1780, livre très savant et plein d'érudition, dans lequel on a exposé tous les systèmes des faux philosophes modernes, et on apprend à la jeunesse studieuse la manière de se préserver de leurs erreurs; cf. Rossi, *Orazione panegirica di S. Brunone*, Mondovi, 1780; 2° *Critique* d'un acte d'espérance peu conforme à la doctrine de l'Église, Brescia, 1767, louée par le P. Vincent Fassini, dominicain. Dom Guillaume Armély, ancien avocat au parlement de Bordeaux, mort à Bourg-en-Bresse, en 1810 : 1° *Avantages que peuvent et doivent retirer les fidèles de la Révolution française*, in-18, Bourg, 1803; 2° *Les séparations ou l'Église justifiée contre ceux qui s'en sont séparés*, in-8°, Bourg-en-Bresse, 1809; ce dernier ouvrage a été faussement attribué à M. Bochard, vicaire général de l'archidiocèse de Lyon; Mgr Antoine de Saint-Joseph de Castro, noble portugais, profès de la maison d'Évora, patriarche de Lisbonne, ancien évêque de Porto, mort le 12 avril 1814, avait publié des lettres pastorales remarquables; dom Joseph Pons, chartreux de Majorque († 1819), *Verdadero retrato de los filósofos del dia, ó el cuadro que representa la ciencia, la sabiduria, los escritos, las excusas y las costumbres de los actuales filósofos, y que expone à la vista de toda la nacion para preservarla del subtil veneno, con que pretende emponzoñarla aquella de satinada y corruptora gavilla*, in-4°, Palma, 1812; dom Joseph de la Nativité, Portugais († 1833), écrivit un livre sur le purgatoire; dom Michelange Lattanzi, Italien († 1846), fit un abrégé, en 2 in-4° mss., du grand ouvrage de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*; dom Richard de Saint-Augustin, Portugais († 1849), écrivit une *Défense de la religion catholique contre l'impiété de notre temps*, et quelques autres opuscules théologiques restés manuscrits; Mgr Léon Niccolai, profès de la chartreuse de Florence, mort évêque des diocèses réunis de Pistoie et de Prato, le 13 juillet 1857, avait été procureur général de l'ordre, consulteur de la S. C. des Évêques et Réguliers, visiteur apostolique des monastères olivétains de la Toscane ainsi que de l'abbaye cistercienne de Casamari; dans des temps fort difficiles pour l'Église, en Toscane, il fut un évêque pieux, zélé et savant; dom François Ferreira de Mathos, Portugais, prieur de plusieurs maisons d'Italie († 1865), *Della esistenza di Dio, della divinità di Gesù Cristo e dei caratteri della di Lui Chiesa*, in-16, Florence, 1850; *Lettera scritta da un sacerdote cattolico apostolico romano, nella quale si confutano i principali errori che si trovano in un opusculetto in forma di corrispondenza tra un' abbadessa ed un pittore, e che porta per titolo : Il ritratto di Maria ne' cieli delineato dietro i dati attinti nella sacra Scrittura, stampato in Torino nel 1857*, in-16, s. l. (Naples), 1860; dom Zeno Rodriguez de Léon, chartreux espagnol († 1869), fit paraître, in-12, Burgos, 1856, une traduction espagnole de la 9e édition du *Traité des indulgences* de Mgr Bouvier, évêque du Mans.

7. *IXe siècle cartusien* (1884-....). — Nommons seulement les religieux contemporains décédés : Dom Gabriel-Marie Fulconis († 1888) : 1° *Casi di coscienza*; 2° *Esame generale che un monaco certosino... deve fare almeno una volta al mese*; cet examen est un véritable traité divisé en deux parties; ces deux ouvrages sont inédits. Pour ses écrits ascétiques, voir son nom. Dom Paul Leclerc († 1898) a laissé un ouvrage manuscrit contre les matérialistes. Dom Servilius Petermans, Belge († 1900), *Les mystères de l'autre vie et les phénomènes d'outre-tombe qui s'y rattachent*, grand et savant ouvrage en 3 in-8° mss.; il a laissé d'autres manuscrits sérieux. Dom Robert Montagnani, voir son nom.

S. Autore.

CHASTEAU (a Castro) (Louis du), mineur conventuel né à Liège, étudia d'abord à Louvain, où nous le voyons soutenir des thèses en 1603. On le rencontre ensuite à Aix-en-Provence l'an 1610, et à Avignon l'année suivante avec le titre de docteur et professeur. Il fut plus tard supérieur de la province de Liège, et en 1619 nous le voyons figurer à ce titre à la translation des restes de Duns Scot à Cologne. Il fut en outre commissaire en Savoie, Dauphiné et Bourgogne, visiteur des provinces de Lyon, 1623, de Cologne et Westphalie, 1625. Il mourut à Liège, sa patrie, en 1632. Traduisant en latin les titres de ses livres publiés en français, les bibliographes semblent avoir pris à tâche de tout confondre à son sujet. Outre des publications sur les monts-de-piété, imprimées, suivant eux, à Liège en 1618 et 1627, il publia : *La religion prétendue des provinces Belgiques unies des-unie*, Liège, 1619. Le ministre De La Vigne fit alors paraître :

Le moine confus, c'est-à-dire la Réfutation du moine liégeois F. Louys du Chasteau. Celui-ci répliqua par un autre livre, dont le titre un peu long suffit à indiquer la violence de la discussion : *Le Chasteau du moine opposé à la Babel de Hochedé Nembroth De La Vigne, c'est-à-dire réplique de F. Louis du Chasteau, pour un sien livret imprimé l'an 1619 sous le tiltre de La religion prétenduë... contre la prétendue refutation d'iceluy, sortie de la plume d'un ignorant, qui se dit pasteur des Wallons et François calvinisez à Dordrecht. En la quelle sont traictées plusieurs matières importantes et sur tout touchant l'Escriture, la foy et l'Eglise,* in-8°, Liège, 1622.

Wadding, *Annales minorum,* an. 1308, n. 39; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 403; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806; Migne, *Dictionnaire de bibliographie,* t. III.

P. Édouard d'Alençon.

CHASTEL Marie-Ange, né à Corseul (Côtes-du-Nord), le 12 février 1804, entra dans la Compagnie de Jésus le 17 novembre 1827, et mourut à Paris, le 4 février 1861. Il prit une part assez marquante aux controverses du milieu du XIXe siècle, sur l'origine et la valeur des connaissances humaines, et défendit les droits de la raison, d'après la vraie tradition catholique, contre les exagérations des traditionalistes. Voici les titres de ses principales publications sur ce sujet : *Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis vingt ans,* Paris, 1850; *De l'autorité et du respect qui lui est dû,* Paris, 1851; *L'Église et les systèmes de philosophie moderne,* Paris, 1852; *De l'origine des connaissances humaines d'après l'Écriture sainte, ou les révélationistes contraires à la révélation interprétée par la tradition,* Paris, 1852; *De la valeur de la raison humaine, ou ce que peut la raison par elle seule,* Paris, 1854.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1089-1091.

J. Brucker.

CHASTETÉ. — I. Vertu. II. Conseil. III. Vœu.

I. Vertu. — 1° *Définition.* — Considérée comme vertu spéciale, la chasteté incline à s'abstenir de toute délectation charnelle volontaire, même permise dans l'état du mariage ou du moins à en régler l'usage selon les préceptes divins. — 1. Ce n'est donc qu'une subdivision de la vertu de tempérance dont l'objet général est de régler conformément à la raison les délectations des sens, principalement celles du toucher. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CXLI, a. 1-4. — 2. La délectation charnelle, sur laquelle s'exerce la vertu de chasteté, est spécifiquement caractérisée par son terme final, l'acte conjugal, en dehors duquel elle reste toujours rigoureusement interdite. Défendue en sa pleine consommation, elle l'est encore dans son stage initial, comme tout danger grave d'entraînement au péché. La simple délectation sensible peut aussi tomber sous la même interdiction, si par la fragilité individuelle ou la tyrannie de l'habitude elle devient, d'une façon coupable, cause d'une délectation charnelle suffisamment voulue et consentie. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 861 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. I, n. 389. Pleinement involontaire, la délectation charnelle ne peut détruire la vertu morale qui relève uniquement de la volonté. S. Augustin, *De continentia,* c. II, *P. L.,* t. XL, col. 352; Pierre Lombard, *Sent.,* l. IV, dist. XXXIII, n. 5; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLI, a. 1, ad 2um. — 3. Cette vertu peut s'appuyer sur un motif purement rationnel, tel que le commandement de la loi naturelle, le respect de la dignité humaine et les multiples avantages résultant d'une intégre et persévérante fidélité. Vertu purement naturelle dans son motif, mais cependant très précieuse si elle a été acquise par une lutte généreuse où se sont affaiblies les inclinations opposées et s'est affermie la maîtrise de la volonté sur les sens. La vertu surnaturelle de chasteté puise dans l'enseignement de la foi un motif plus relevé : l'espérance de la gloire corporelle du ciel, l'exemple et l'enseignement de Jésus-Christ, le respect surnaturel du corps consacré par l'inhabitation du Saint-Esprit et par la réception de la divine eucharistie. Cette vertu surnaturelle peut être ou non accompagnée de l'habitude acquise qui seule comporte l'affaiblissement ou la destruction des inclinations contraires. — 4. Ainsi caractérisée, cette vertu se distingue spécifiquement de toute autre, particulièrement de l'abstinence ou de la tempérance commune. Car son objet moral, la juste répression des délectations de la fonction génératrice, diffère notablement de cette maîtrise des délectations de l'acte nutritif qu'est la simple abstinence. Celles-ci se règlent assez facilement, tandis que celles-là, par leur particulière véhémence et par l'obscurcissement qu'elles projettent sur la raison, opposent une plus forte résistance. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLI, a. 3.

2° *Subdivisions principales.* — 1. *Chasteté parfaite.* — Ce qui la constitue au point de vue moral, c'est la ferme volonté de s'abstenir perpétuellement de toute délectation charnelle, même permise dans l'état du mariage. S. Thomas, *ibid.,* q. CLII, a. 3. Cette vertu morale n'est aucunement atteinte par la perte involontaire de l'intégrité matérielle. S. Thomas, *ibid.,* q. CLII, a. I, ad 3um. Cette permanente volonté est-elle suffisamment garantie par une ferme et inébranlable résolution ou exige-t-elle l'appui d'un vœu? Bien que le vœu assure une plus parfaite stabilité, rien ne démontre son absolue nécessité même en cette délicate matière. S. Thomas, *ibid.,* q. CLII, a. 3; Dominique Soto, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. V, a. 2, concl. 2, Douai, 1613, p. 947; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXXI, n. 54 sq.; Lessius, *De justitia et jure, ceterisque virtutibus cardinalibus,* l. IV, c. II, dub. XIV, n. 101, Paris, 1606, p. 666. Cependant cette ferme et inébranlable volonté n'étant ordinairement exprimée que par un vœu, l'on peut dire pratiquement : *virginitas secundum quod est virtus importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo colendæ.* S. Thomas, *ibid.,* q. CLII, a. 3, ad 4um.

Cette chasteté parfaite s'identifie avec la vertu morale de virginité, si celle-ci n'est que la ferme et perpétuelle volonté de s'abstenir de toute délectation charnelle même permise dans l'état du mariage, volonté d'ailleurs toujours subsistante malgré la perte involontaire de l'intégrité matérielle : *In virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea.* S. Thomas, *ibid.,* q. CLII, a. 3. *Unde virginitas secundum quod est virtus nunquam amittitur nisi per peccatum. Loc. cit.,* ad 4um.

La vertu morale de virginité ou de chasteté parfaite se distingue de l'état de virginité et de la virginité matériellement intègre. L'état de virginité est la condition fixe d'une personne irrévocablement engagée vis-à-vis de Dieu à s'abstenir perpétuellement des délectations charnelles permises dans le mariage. Pratiquement, le vœu de chasteté parfaite est la seule expression de cet irrévocable engagement et constitue seul l'état de continence parfaite ou de virginité. S. Thomas, *ibid.,* q. CLXXXVI, a. 4. La virginité matériellement intègre ou virginité matérielle consiste dans la permanence de l'intégrité organique ou dans le fait constant de l'absence de toute délectation charnelle. S. Thomas, *ibid.,* q. CLII, a. 3. Cette intégrité se perd irrévocablement même en dehors de toute faute; elle ne peut être rétablie par le seul repentir. S. Thomas, *loc. cit.,* ad 3um. Cependant les privilèges spéciaux promis à la virginité, comme l'auréole, voir t. I, col. 2571 sq., ne sont point refusés à qui perd seulement l'intégrité matérielle sans perdre la vertu. S. Thomas, *Sum. theol., Suppl.,* q. XCVI, a. 5, ad 4um.

2. La *chasteté imparfaite* ne possède point cette double caractéristique de totale et perpétuelle abstinence des délectations charnelles qu'autorise le mariage. Une dans cette note générique, elle se diversifie suivant l'état de vie où elle est pratiquée. Antérieure au mariage, elle s'abstient de tout ce qui est défendu, mais sans renoncer à l'espérance ou à la possibilité du mariage. Dans l'état du mariage, elle règle, suivant la loi morale, l'usage de ce qui est permis. Postérieure à l'état du mariage, elle évite, dans l'état de viduité, tout ce qui y est défendu. Ce ne sont point trois espèces particulières d'une même vertu; ce ne sont que trois états différents où se pratique une même vertu commune. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, c. I, n. 42 sq.

3° *Vertus complémentaires ou connexes.* — 1. *La pudeur.* — Considérée comme complément de la chasteté, cette vertu a principalement pour objet la discrétion, la réserve et la retenue dans l'usage du mariage et dans tout ce qui en exprime, en suggère ou en rappelle l'idée. Ainsi elle assure l'intégral respect de la chasteté dans toute la conduite extérieure. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLI, a. 4. — 2. *L'abstinence.* — Spécifiquement distincte de la chasteté par son objet immédiat, la juste modération des délectations de la fonction nutritive a cependant avec la chasteté une étroite affinité. S. Thomas, *ibid.*, q. CLI, a. 3, ad 3um. Elle écarte les périls que peut susciter l'intempérance et elle fortifie la maîtrise de l'âme sur les sens, d'où résulte une plus grande énergie spirituelle pour le maintien de la chasteté : avantages fréquemment loués par les Pères et par les auteurs ascétiques. Voir t. I, col. 261 sq.

II. CONSEIL DE CHASTETÉ. — I. SON EXISTENCE ET SA NATURE. — 1° *Enseignement du Nouveau Testament.* — 1. *Enseignement évangélique.* — *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi qui de matris utero sic nati sunt, et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus; et sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum. Qui potest capere capiat.* Matth., XIX, 11 sq. — *a*) Ce célibat dont parle Jésus est un état de vie permanent. C'est ce qu'indique la similitude établie entre ceux qui sont perpétuellement exclus du mariage par la nature ou par la cruauté des hommes et ceux qui s'en excluent volontairement *propter regnum cælorum*. L'un et l'autre état sont également permanents, bien que les motifs soient très différents. D'ailleurs, s'il ne s'agissait que d'un état transitoire, comment Jésus pourrait-il attribuer à une faveur divine toute spéciale, *quibus datum est*, ce qui échoit nécessairement pendant une période plus ou moins longue à presque toute l'humanité? — *b*) Ce célibat permanent doit être embrassé volontairement et pour des motifs surnaturels. Son caractère entièrement volontaire résulte de l'antithèse manifeste entre les eunuques involontaires de naissance ou d'institution humaine et les eunuques qui sont tels par leur propre choix, ℣. 12. Le caractère surnaturel est explicitement marqué par les expressions : *propter regnum cælorum*, ℣. 12, et *quibus datum est*, ℣. 11. Si la grâce céleste est nécessaire pour comprendre et goûter pratiquement les avantages du célibat, c'est parce qu'on les apprécie au point de vue surnaturel, comme l'indique l'unique motif assigné par Jésus, la récompense surnaturelle du ciel. Conclusion d'ailleurs marquée par l'antithèse évidente entre le motif si naturel proposé par les apôtres au ℣. 10 et celui que substitue Jésus. — *c*) Le secours de la grâce divine est en même temps assuré à quiconque veut garder ce célibat par motif surnaturel. Car, bien que ce secours soit indispensable, οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον, ἀλλ' οἷς δέδοται, tous sont invités à cet heureux état, ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω. — *d*) Cet état volontairement et surnaturellement embrassé est loué par Jésus comme plus parfait, puisqu'il est attribué à une faveur divine toute spéciale, indice d'un bien plus parfait.

2. *Enseignement de saint Paul.* — *De virginibus autem præceptum Domini non habeo : consilium autem do, tanquam misericordiam consecutus a Domino ut sim fidelis.* I Cor., VII, 25 sq. — *a*) Saint Paul parle du célibat pour l'un et l'autre sexe, comme l'indiquent les versets 28, 32, 33, dont la signification est universelle. — *b*) La principale raison sur laquelle saint Paul appuie sa recommandation du célibat, c'est qu'il donne à la vie humaine une réelle beauté, πρὸς τὸ εὔσχημον, avec la facilité d'être assidu au service de Dieu sans être distrait par d'autres affections ou soucis, καὶ εὐπάρεδρον τῷ Κυρίῳ ἀπερισπάστως, ℣. 35. Cette conclusion se déduit rigoureusement des versets 32-34, dans lesquels l'apôtre insiste sur le secours très spécial que donne le célibat à l'âme désireuse de sa perfection au service de Dieu : éloignement des affections terrestres et des soucis matériels qui habituellement troublent ou divisent le cœur de l'époux et de l'épouse, et orientation vers Dieu et vers son service de toute l'énergie des affections et de l'activité. — *c*) Cette raison surnaturelle, sur laquelle s'appuie principalement la conclusion de saint Paul, est précédée de deux autres raisons plus brièvement indiquées : la courte durée absolue ou relative des biens de ce monde, ℣. 29 sq., et les tribulations inhérentes à l'état conjugal, ℣. 26, 28. Bien que le terme καιρός au ℣. 29, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, puisse par lui-même signifier indifféremment la durée particulière d'une vie humaine ou l'universelle durée de toutes les choses créées et que rien dans le contexte ne suggère nécessairement l'idée de la fin prochaine du monde, R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli priorem epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, t. I, p. 204 sq., l'on ne peut prouver que toute pensée de la prochaine parousie est ici absolument écartée par saint Paul, quoiqu'elle le soit en plusieurs passages d'autres lettres. I Thess., V, 1 sq.; II Thess., II, 2 sq. En admettant que saint Paul mentionne la prochaine parousie parmi les raisons de pratiquer le célibat, l'on doit encore convenir que cette raison n'est point celle sur laquelle saint Paul s'appuie principalement ou exclusivement, comme le prétend A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e édit., Paris, 1896, p. 160-161. Car la conclusion finale du ℣. 35 : *Porro hoc ad utilitatem vestram dico non ut laqueum vobis injiciam, sed ad quid honestum est et quod facultatem præbeat sine impedimento Dominum obsecrandi*, est immédiatement fondée sur la facilité que donne le célibat de s'adonner au service de Dieu sans empêchement et sans partage, ℣. 32 sq. La même remarque s'applique à la considération de l'apôtre sur les tribulations inhérentes à l'état du mariage : *tribulationem tamen carnis habebunt hujusmodi*, ℣. 28. Cette considération où l'apôtre fait allusion aux pénibles obligations imposées par le mariage, aux multiples douleurs, inquiétudes et embarras qu'il peut causer, peut avoir une réelle utilité bien exposée par plusieurs Pères. S. Chrysostome, *De virginitate*, c. XXVIII, LVI sq., *P. G.*, t. XLVIII, col. 552 sq., 577 sq.; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, c. III, *P. G.*, t. XLVI, col. 326 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XVI, *P. L.*, t. XL, col. 403 sq. Saint Paul, tout en mentionnant cette raison, ne la donne point comme l'appui principal de sa doctrine sur l'excellence de la virginité. — *d*) L'apôtre recommande ainsi la virginité, non en son propre nom, mais avec l'intime persuasion qu'il parle selon l'inspiration divine qui doit lui mériter créance auprès de tous : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do, tanquam misericordiam consecutus a Domino ut sim fidelis*, ℣. 25; *Beatius autem erit si sic permanserit secundum meum consilium, puto autem quod et ego Spiritum Dei habeam*, ℣. 40. — *e*) D'où l'on peut conclure que l'expression *consilium*, γνώμην, ℣. 25, doit réellement s'entendre au sens théologique de conseil de

perfection, suivant la définition donnée par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 692, et par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4. Ce sens est d'ailleurs fondé sur Matth., XIX, 12, comme nous l'avons montré précédemment.

2° *Enseignement de la tradition chrétienne.* — 1. *Dans les quatre premiers siècles jusqu'à saint Augustin.* — *a*) Le simple fait de l'existence de nombreux ascètes observant dès cette époque la continence parfaite pour parvenir à une plus intime union avec Dieu, voir ASCÉTISME, t. I, col. 2074, ne peut s'expliquer que par l'existence du conseil divin de chasteté parfaite, surtout si on rapproche ce fait de Matth., XIX, 12, et de I Cor., VII, 25 sq., et si l'on tient compte des difficultés extrêmes que devait rencontrer dans le monde presque entièrement païen une pratique si opposée aux mœurs du paganisme. — *b*) L'existence du conseil évangélique de chasteté parfaite, affirmée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne par l'institution des ascètes, est expressément enseignée par les Pères depuis la fin du IIe siècle. Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1279, d'après I Cor., VII, 34; S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. XXIII, *P. L.*, t. IV, col. 463, suivant Luc., XX, 35, 36; S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. V sq., *P. L.*, t. XVI, col. 195 sq., selon I Cor., VII, 32 sq.; *De viduis*, c. I, XIII sq., *P. L.*, t. XVI, col. 235, 257, 259, d'après I Cor., VII, 34, 39, 40; Matth., XIX, 11 sq.; I Cor., VII, 7, 25 sq.; *De virginitate*, c. VII, col. 273, suivant Matth., XIX, 12; S. Chrysostome, *De virginitate*, c. IX, *P. G.*, t. XLVIII, col. 539; *De non iterando conjugio*, n. 1, 3, col. 611, 614, d'après I Cor., VII, 35; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, c. II, *P. G.*, t. XLVI, col. 324; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, n. 19; CXXIII, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 405 sq., 1047 sq., suivant I Cor., VII, 39; *Adversus Jovinianum*, l. I, n. 9, 12 sq., *P. L.*, t. XXIII, col. 222, 227 sq., d'après I Cor., VII, 8 sq.; Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402 sq., selon I Cor., VII, 25 sq.; *De bono viduitatis*, c. II sq., XIX, col. 431 sq., 445, suivant I Cor., VII, 8, 34. Quant à la notion théologique de la différence entre le précepte divin et le simple conseil évangélique, esquissée d'abord par saint Ambroise, *De viduis*, c. XII, *P. L.*, t. XVI, col. 256, elle est explicitement formulée par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 692. En même temps que les Pères affirment le conseil évangélique de chasteté parfaite en l'appuyant sur l'enseignement de Jésus-Christ et de saint Paul, ils ajoutent parfois et d'une manière plutôt secondaire des raisons humaines qui doivent recommander et faire aimer cet heureux état : les pénibles obligations imposées par le mariage, les vives et fréquentes douleurs qui résultent des blessures faites aux affections familiales, les inquiétudes presque constantes, et de nombreux embarras de tout genre. S. Chrysostome, *De virginitate*, c. XXVIII, LVI sq., *P. G.*, t. XLVIII, col. 552 sq., 577 sq.; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, c. III, *P. G.*, t. XLVI, col. 326 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XVI, *P. L.*, t. XL, col. 403 sq. Il est d'ailleurs incontestable que ces Pères, en recommandant la pratique du conseil de chasteté parfaite, ne déprécient aucunement le mariage. S. Chrysostome, *De virginitate*, c. IX, XXV sq., *P. G.*, t. XLVIII, col. 539 sq., 550 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XVIII sq., *P. L.*, t. XL, col. 404 sq.; *De bono viduitatis*, c. III sq., col. 432 sq. Cette doctrine énoncée par les Pères comme la doctrine enseignée par Jésus-Christ et prêchée par saint Paul est postivement affirmée par le pape saint Sirice en 389 ou 390 dans une lettre à l'Église de Milan où il réprouve les erreurs de Jovinien particulièrement sur la question de continence et de la virginité : *Nos sane nuptiarum vota non asperanter accipimus, quibus velamine intersumus, sed virgines quas nuptiæ creant, Deo devotas majore honorificentia honoramus. Facto igitur presbyterio constitit doctrinæ nostræ id est christianæ legi esse contrariam eorum sententiam.* *P. L.*, t. XVI, col. 1123.

2. *Depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas*, cette doctrine des Pères est simplement reproduite par les auteurs ecclésiastiques. Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. LXIV, LXVIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 996; S. Fulgence de Ruspe, *Epist.*, III, c. VI sq., *P. L.*, t. LXV, col. 328 sq., d'après Matth., XIX, 12; Is., LVI, 4, 5; Apoc., XIV, 4; S. Isidore de Séville, *Sent.*, l. III, c. XL, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 643 sq., d'après Is., LVI, 4, 5; *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XVII, n. 4 sq., col. 805 sq., d'après Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq.; Is., LVI, 4, 5; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXXIII, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 926, et insérée dans le *Décret de Gratien*, part. II, caus. XXXIII, q. V, 9, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1371 sq., 1467.

3. Au XIIIe siècle, saint Thomas en même temps qu'il s'appuie principalement sur Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq., *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLII, a. 4; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI, indique les convenances surnaturelles de l'état de virginité et son intime relation avec l'état de perfection. Les convenances sont déduites de ces trois considérations : le bien divin l'emporte sur le bien humain, le bien de l'âme est préférable à celui du corps, le bien de la vie contemplative est supérieur à celui de la vie active. Triple supériorité évidemment réalisée par l'état de virginité où l'on poursuit principalement le bien de l'âme par la contemplation paisible et ininterrompue des choses divines, tandis que l'état du mariage principalement adonné à la recherche des biens du corps et à la vie active apporte plutôt des obstacles à la vie contemplative. Donc l'état de virginité, dans la mesure où il favorise ces biens supérieurs, est de soi préférable à l'état du mariage où la recherche de ces biens rencontre beaucoup d'obstacles. Mais cette supériorité de l'état n'entraîne point nécessairement la supériorité de sainteté ou de perfection personnelle vis-à-vis de tous ceux qui vivent dans l'état inférieur. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLII, a. 4, ad 2um; q. CLXXXIV, a. 4. D'où il résulte encore que l'état de virginité est une partie intégrante de tout état de perfection à acquérir, puisqu'il est strictement nécessaire pour écarter efficacement et habituellement les obstacles à la perfection, tels qu'ils résultent communément de l'état du mariage. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXVI, a. 4. En même temps saint Thomas réfute les principales objections contre la possibilité ou la supériorité de l'état de virginité ou de continence parfaite. *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI. Cet enseignement est communément reproduit dans toute cette période par les théologiens scolastiques ou ascétiques. Denys le chartreux, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXIII, q. III; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, part. III, tit. II, c. I, Vérone, 1740, t. III, p. 134 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. II; dist. XLIX, q. V, a. 2; Cajétan, *In IIam IIæ*, q. CLII, a. 4.

4. Au XVIe siècle, Luther proclame les vœux monastiques contraires à son principe fondamental de la justification par la seule confiance aux mérites de Jésus-Christ. Denifle, *Luther und Luthertum*, 2e édit., Mayence, 1904, p. 76 sq. Il combat particulièrement le vœu de chasteté dont il affirme que l'objet est irréalisable, parce que la concupiscence de la chair est irrésistible, *op. cit.*, p. 90 sq., et que la prière ne peut assurer une aide suffisante. *Op. cit.*, p. 103 sq. Luther soutient donc que Jésus-Christ n'a nullement conseillé la virginité ou le célibat et qu'il en a plutôt détourné. *Op. cit.*, p. 80 sq. Ces affirmations luthériennes communément adoptées par les réformateurs du XVIe siècle furent formellement condamnées par le concile de Trente, sess. XXIV, can. 10, et solidement réfutées par les théologiens catholiques. Canisius,

De Maria Deipara Virgine, l. II, c. XII, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 260 sq.; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. XXII sq.; Sylvius, *In IIa IIæ*, q. CLII, a. 4; Suarez, *De religione*, part. II, tr. VII, l. IX, c. I, n. 11 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, c. I, n. 62 sq.; Gotti, *Vera Ecclesia Christi*, a. 5, n. 16 sq., Venise, 1750, p. 252 sq.; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, tr. *De ordine*, c. V, n. 189 sq.; Pesch, *Prælectiones theologicæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 390 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 3e édit., Rome, 1901, t. II, p. 360 sq.; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême de 1887, 6e conférence.

Dans leur démonstration positive ces théologiens s'appuient principalement sur Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq., et sur l'autorité des Pères interprétant ces textes. Leur démonstration apologétique repose sur les raisons de convenance développées par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLII, a. 4; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI, et sur les réponses suivantes aux principales objections protestantes ou rationalistes : *a*) La pratique du conseil évangélique de chasteté parfaite est surnaturellement possible avec le secours de la grâce divine toujours assurée à ceux qui embrassent cet état avec une prudente certitude de l'appel divin. Affirmer avec Luther l'impossibilité de la lutte contre l'inclination ou l'impulsion physique, c'est supprimer toute liberté, même en face de devoirs indiscutables; c'est nier l'obligation de la fidélité conjugale et légitimer en cette matière tout ce que la loi naturelle réprouve. C'est en même temps contredire un fait historique très évident dans son ensemble : le règne constant de la continence parfaite dans une élite de la société chrétienne et son rayonnement de sainteté et de dévouement à travers le monde. Il est d'ailleurs certain que l'excitation sensuelle ne vient point de la sensation d'un besoin non satisfait, mais de causes occasionnelles qu'une prudente et sévère vigilance peut le plus souvent écarter ou qu'une forte volonté aidée surtout par le secours divin, peut toujours suffisamment combattre. Debreyne-Ferrand, *La théologie morale et les sciences médicales*, 6e édit., Paris, 1886, p. 375 sq.; Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, c. V, Paris, 1891, p. 22 sq.; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 2e édit., Rome, 1901, p. 482 sq. L'on doit toutefois reconnaître que l'état de continence n'est point à conseiller à certains tempéraments à fortes propensions érotiques, d'où résulte un danger habituel d'entraînement. Eschbach, *op. cit.*, p. 484; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 576, Paris, 1893, t. I, p. 375 sq. — *b*) La bienfaisante efficacité de la parfaite continence pour le vrai bien individuel de ses adeptes est évidente pour qui admet la supériorité de l'âme sur le corps, de l'intelligence sur les sens, de la grandeur morale et de la sainteté sur tous les avantages matériels. Pour qui ne voudrait point s'élever au-dessus du bien-être corporel, la bienfaisante efficacité de la continence est encore incontestable. Loin de favoriser les perturbations du système nerveux ou d'affaiblir les forces physiques, la continence a une salutaire influence sur la santé et la vigueur du corps tandis que les excès vénériens leur sont très funestes. Debreyne-Ferrand, *op. cit.*, p. 70 sq.; Surbled, *op. cit.*, p. 25 sq.; Eschbach, *op. cit.*, p. 480 sq. — *c*) Les avantages sociaux que procure une élite morale librement vouée à la continence parfaite sont incontestables. Ses constants exemples de vertu et son généreux apostolat qu'aucune préoccupation humaine ne distrait, sont un puissant moyen de relèvement moral pour les sociétés. Son dévouement incessant à la diminution et au soulagement des misères intellectuelles, morales et matérielles de l'humanité, dévouement inspiré par une charité non partagée et servi par toutes les énergies disponibles, réalise incessamment dans toute la société un bien considérable : c'est ce qu'atteste manifestement toute l'histoire du catholicisme. Contre un tel ensemble de faits, quelques défaillances isolées, si lamentables qu'elles soient, ne peuvent fournir aucune preuve valable. — *d*) S'il est vrai que l'accroissement numérique des individus est un facteur important bien que secondaire du bonheur matériel d'un peuple, le maintien et même le progrès de ce facteur économique n'ont rien à redouter de cette élite morale des continents volontaires. En perfectionnant le niveau moral, ils écartent les principales causes morales de l'infécondité volontaire. En soulageant efficacement les misères sociales de toute nature, ils diminuent les principaux obstacles accidentels à l'accroissement numérique et à la valeur effective des membres de la société. C'est le témoignage de l'histoire.

En même temps que les apologistes justifiaient contre les ennemis de l'Église le conseil évangélique de la chasteté parfaite, les théologiens moralistes et ascétiques déterminaient avec soin les conditions sans lesquelles il ne peut être prudemment suivi, conditions que nous devons indiquer d'après leur enseignement.

II. SA PRATIQUE. — 1° *Conditions antécédentes.* — 1. La prudence exige que l'on ne s'engage point dans l'état de parfaite et perpétuelle chasteté sans une *garantie suffisante* d'entière fidélité. Ce devoir de prudence résulte de l'obligation toujours rigoureuse de ne point s'exposer témérairement à un grave danger de péché, qui, dans la circonstance, serait moralement certain. La garantie devra être d'autant plus sérieuse que plus grande sera la difficulté d'obtenir une dispense ou une commutation du vœu par lequel on s'engage en cet état. Cette garantie, toujours laissée à la prudente appréciation du confesseur, se fondera sur une fidélité assez constante dans la vertu toujours conservée ou généreusement recouvrée. Même pour la chasteté parfaite en dehors de l'état ecclésiastique ou de la vie religieuse, cette prudence doit être observée. Avant de permettre définitivement l'engagement irrévocable, le confesseur agira sagement en n'autorisant pendant quelque temps qu'un vœu temporaire renouvelable à des échéances plus ou moins rapprochées. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 480. — 2. Un appel de Dieu est-il nécessaire? Puisque la divine providence dirige toutes les vies humaines avec toutes leurs circonstances vers la gloire du ciel et distribue à cette fin les aptitudes individuelles et les grâces nécessaires, y compris celles que requièrent certains états privilégiés, l'on doit rigoureusement conclure que la possession d'aptitudes spéciales est un effet particulier de la providence et un indice habituel, normal, régulier, d'un appel divin au moins permissif à tel état de vie. Conclusion certainement applicable à l'état de chasteté parfaite, suivant la parole évangélique : *quibus datum est; qui potest capere capiat.* Cet appel divin, en l'absence de toute manifestation surnaturelle strictement préceptive, reste par lui-même simplement permissif. Cependant il devient impératif, quand son inexécution expose à de graves dangers pour l'éternité en privant de moyens spéciaux de salut ou en suscitant de périlleuses occasions. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, n. 78.

2° *Dispositions concomitantes.* — Le conseil évangélique de chasteté parfaite n'étant qu'un moyen de tendre plus efficacement et plus sûrement à la perfection, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, 4, l'on ne doit jamais perdre de vue ce but final. Il serait donc déraisonnable de placer toute la réalisation de la perfection dans le simple fait de l'état de chasteté parfaite, ou de croire que cet état dispense des conditions essentielles ou habituelles de toute perfection. Il y a plutôt devoir très impérieux de pratiquer l'humilité et la vigilance, à cause de la perfection spéciale à laquelle on aspire et des obligations nouvelles librement assumées. *Épîtres sur la virginité*, attribuées à S. Clé-

ment, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, t. II, p. 1 sq.; S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. II sq., *P. L.*, t. IV, col. 442 sq.; S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, III, *P. L.*, t. XVI, col. 207 sq.; *De viduis*, c. II sq., col. 257 sq.; *De virginitate*, c. XVI sq., col. 291 sq.; *De institutione virginis et sanctæ Mariæ virginitate perpetua*, c. XIV sq., col. 326 sq.; *Exhortatio virginitatis*, c. IX sq., col. 353 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XXXI sq., *P. L.*, t. XL, col. 412 sq.; *Serm.*, CCCLIV, c. V sq., *P. L.*, t. XXXIX, col. 1565 sq.; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, n. 3 sq., *P. L.*, t. XXII, col. 395 sq.; CXVII, n. 7 sq., col. 957 sq.; CXXVII, n. 3 sq., col. 1097 sq.; CXXX, n. 1 sq., col. 1107 sq.; LIV, n. 7 sq., col. 553 sq.; LXXIX, n. 6 sq., col. 728 sq. Parmi les devoirs recommandés aux vierges ou aux veuves qui demeurent en l'état de viduité, le soulagement des misères temporelles et spirituelles du prochain mérite une mention toute spéciale. Leur affranchissement de tout lien terrestre doit faciliter leur dévouement généreux et constant. S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. XI, *P. L.*, t. IV, col. 449; *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 95-97, 101, 107.

III. Vœu de chasteté. — *I. objet.* — 1° L'objet de la promesse faite à Dieu par le vœu de chasteté est la pratique intégrale et perpétuelle de la chasteté parfaite ou sa pratique temporaire, ou encore la fidélité à la chasteté nécessaire dans l'état de vie où l'on est actuellement engagé. En toute circonstance, l'objet directement atteint par le vœu n'est point seulement l'acte extérieur; ce sont aussi les actes purement intérieurs, affections, désirs ou complaisances de la volonté dans la mesure où ces actes sont opposés à la vertu de chasteté à laquelle on s'oblige intégralement par le vœu. Cf. Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXII, c. II; Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI, sect. VI, n. 386; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, c. IV, n. 13; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 385. — 2° Ainsi le vœu de chasteté se différencie du vœu de ne point s'engager dans l'état du mariage, *votum non nubendi*, et du vœu strict de virginité ou vœu de garder l'intégrité matérielle de la virginité, toujours irrévocablement perdue par le *primum opus carnale consummatum*. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, n. 437, 2e édit., Paris, 1900, t. I, p. 286 sq. Mais comme l'intention particulière de l'individu, dans l'expression du vœu de garder le célibat ou la virginité, se porte fréquemment ou même habituellement jusqu'à la chasteté parfaite, l'on devra examiner le motif particulier et les circonstances concrètes du vœu pour déterminer sa nature spécifique. Gasparri, *loc. cit.*, p. 288 sq.

II. espèces ou subdivisions. — Suivant son objet, le vœu de chasteté peut être ou le vœu perpétuel de chasteté parfaite, ou le vœu temporaire de chasteté, ou simplement le vœu de chasteté conjugale. Quant aux espèces particulières provenant de la manière dont le vœu est émis, vœu religieux ou privé, vœu solennel ou simple, absolu ou conditionnel, explicite ou implicite, elles se comprennent suffisamment d'après les principes généraux. Voir Vœu.

III. conditions d'obligation. — *1° Connaissance suffisante de l'obligation contractée.* — 1. Tout contrat de promesse, exigeant de celui qui s'engage un véritable consentement à l'obligation contractée, suppose nécessairement quelque connaissance de l'objet, de la nature et de l'obligation de la promesse. Toute erreur substantielle sur ce point empêcherait la formation même du contrat. Le vœu de chasteté, étant une promesse librement faite à Dieu, obéit à cette loi fondamentale. Toute ignorance ou erreur substantielle portant sur la nature du vœu, sur son objet, sur son obligation, s'oppose absolument à l'existence ou à la validité du vœu. Mais l'absence de prévision de certaines particularités accidentelles, comme la fréquence et la gravité des tentations ou la difficulté de la lutte, ne peut empêcher un vrai consentement à l'objet substantiel du vœu. — 2. En principe, dès lors que le vœu a été émis, on doit, jusqu'à preuve du contraire, le présumer régulièrement fait au point de vue de la connaissance. Cependant avant que soit atteint l'âge de sept ans, communément accepté comme point de départ des obligations ecclésiastiques ou canoniques, l'existence certaine de la connaissance suffisante devrait être strictement prouvée. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 196; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 430.

2° Les graves obligations personnelles imposées par le vœu de chasteté ne pouvant provenir que d'une volonté entièrement personnelle et suffisamment libre, le vœu des parents offrant à Dieu leurs enfants pour l'état religieux ou pour les ordres sacrés, ne peut, en matière de chasteté, imposer aucune obligation personnelle, en dehors de l'acceptation formelle des enfants, quand ils ont la libre disposition d'eux-mêmes. Quels obstacles, d'après le droit naturel ou d'après le droit ecclésiastique, empêchent cette libre disposition de soi-même, on le déduira sans peine des conditions absolument requises pour la validité du vœu considéré d'une manière générale et pour la validité de la profession religieuse.

IV. effets. — 1° *Quant à la nature de la faute commise dans la violation de ce vœu.* — 1. Outre la faute directement commise contre la vertu de chasteté, il y a sacrilège quand le vœu, par sa propre nature ou par l'acceptation de l'Église, donne à la personne un véritable titre de consécration au service de Dieu. Cette consécration effective au service de Dieu résulte certainement du vœu solennel ou simple de chasteté prononcé dans une congrégation religieuse approuvée par l'Église. — 2. Pour les clercs obligés à la continence, la faute commise est toujours un sacrilège, s'il est vrai que cette continence leur est imposée par un vœu tacite résultant du simple acquiescement à l'ordination avec la condition déterminée par l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 11. C'est l'enseignement le plus autorisé parmi les théologiens, bien qu'il ne soit pas strictement démontré. Dans l'hypothèse d'une obligation provenant simplement de la loi ecclésiastique enjoignant aux clercs le célibat, il serait encore vrai qu'une double faute serait commise, l'une contre la vertu de chasteté, l'autre contre la loi de l'Église, Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, l. VII, disp. XXVII, n. 9 sq., Anvers, 1626, t. II, p. 103 sq., bien qu'il y ait difficulté à expliquer comment les actes purement internes seraient atteints par la prohibition de l'Église. — 3. Quant au vœu entièrement privé, que l'Église n'approuve ni formellement ni tacitement, c'est un point assez discutable s'il donne effectivement à l'individu cette consécration au service divin dont la violation constitue le péché spécifique de sacrilège. Voir Sacrilège. Mais en l'absence de sacrilège spécifique absolument démontré, il y aurait toujours quelque péché d'irréligion provenant de l'outrage à la majesté divine, nécessairement existant dans toute infidélité coupable à une promesse faite à Dieu. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 455.

2° *Quant au mariage à contracter ou déjà contracté.* — 1. *Quant au mariage à contracter.* — *a*) Le vœu religieux solennel de chasteté, approuvé comme tel par l'Église, est un empêchement perpétuel à la validité de ce mariage, en vertu de la détermination ou de la constitution formelle de l'Église. Concile de Trente, sess. XXIV, c. IX. Voir Empêchements de mariage. — *b*) Le vœu simple de chasteté émis en religion ne constitue point par lui-même, en dehors de privilèges spéciaux comme ceux dont jouit la Compagnie de Jésus, un empêchement dirimant. Il rend seulement illicite le mariage ainsi contracté et a pour conséquence d'interdire le droit actif à l'usage du mariage. — 2. *Le mariage déjà contracté* et non consommé par l'*opus carnale perfe-*

etum peut, suivant l'enseignement de l'Église, concile de Trente, sess. XXIV, can. 6, être entièrement dissous par la profession religieuse solennelle, comprenant nécessairement le vœu solennel de chasteté; effet qui ne résulte jamais du vœu simple, religieux ou privé, dans quelque condition qu'il soit émis.

3° Le vœu perpétuel de chasteté parfaite, même privé et non accompagné d'autre vœu, place celui qui l'a émis dans un état intermédiaire de perfection, du moins au sens restreint d'une perpétuelle obligation à un conseil de perfection et aux moyens nécessaires pour sa réalisation.

V. ANNULATION ET DISPENSE DU VŒU DE CHASTETÉ. — 1° *Annulation.* — 1. L'autorité paternelle ou maternelle, pouvant annuler tout vœu fait par les enfants avant l'âge de puberté ou non ratifié après cette époque, peut s'exercer sur le vœu de chasteté émis dans ces conditions. Annulation toujours valide même quand elle se produit sans cause légitime, bien qu'en ce dernier cas elle entraîne toujours avec elle quelque faute vénielle. Ce pouvoir annulatoire, tout en répondant à une certaine exigence naturelle, n'est positivement déterminé que par l'autorité de l'Église approuvant tacitement sur ce point l'enseignement unanime des théologiens. — 2. Le mari peut-il, en vertu de l'autorité que le droit naturel lui confère sur son épouse, annuler directement le vœu de chasteté émis par elle pendant le mariage? Beaucoup de théologiens l'affirment en s'appuyant principalement sur une certaine approbation de l'Église facilement présumable quand il s'agit d'une doctrine commune parmi les théologiens. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 234; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 462. D'autres théologiens n'admettent dans le mari comme dans l'épouse que le droit d'annuler indirectement les vœux dont l'accomplissement s'opposerait à l'exercice de ses droits. Génicot, *Theologia moralis*, t. I, n. 325. Cette annulation directe ou indirecte peut-elle se faire même quand les deux époux ont mutuellement consenti à l'émission du vœu les liant tous deux? Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 239, ne voit aucune raison convaincante pour nier en ce cas le pouvoir annulatoire vis-à-vis de l'autre partie; cependant il n'ose se prononcer en faveur de cette solution, parce qu'elle contredit l'opinion commune. Néanmoins, Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 501 sq., soutient le légitime exercice du pouvoir annulatoire même en ce cas; son opinion n'est point désapprouvée par Lehmkuhl, t. I, n. 463, ni par Génicot, t. I, n. 326.

2° *Pouvoir et conditions de dispense.* — 1. *Pouvoir de dispenser.* — *a*) L'Église ayant reçu de Jésus-Christ le pouvoir de dispenser, avec une juste raison et sans lésion des droits stricts d'un tiers, tous les vœux de quelque nature qu'ils soient, possède également et dans la même mesure le droit de dispenser du vœu de chasteté, vœu religieux ou privé, solennel ou simple. Conclusion évidemment confirmée par la pratique de l'Église, même pour le vœu solennel de chasteté, du moins dans les derniers siècles.

Cependant un grand nombre de théologiens ont, dans les siècles passés, soutenu l'opinion contraire, en s'appuyant principalement sur une décrétale d'Innocent III, sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. LXXXVIII, a. 11, et sur la nature spéciale du vœu solennel considéré comme étant de soi toujours absolument irrévocable et inaccessible à toute dispense. Cette opinion désormais écartée par le fait incontestable de dispenses concédées par le saint-siège ne repose sur aucune preuve convaincante. La décrétale d'Innocent III, *Decret. Gregorii IX*, l. III, tit. XXXV, c. VI, ne concerne que le moine toujours lié par ses vœux et continuant à vivre en moine. En face d'abus relatifs au droit de propriété personnelle pour des moines vivant dans le monastère, Innocent III affirme l'incompatibilité absolue entre la règle monastique et l'exercice du droit de propriété, incompatibilité telle qu'elle échappe à toute dispense même pontificale : *Nec æstimet abbas quod super habenda proprietate possit cum aliquo monacho dispensare, quia abdicatio proprietatis sicut et custodia castitatis adeo est annexa regulæ monachali ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere.* L'impossibilité d'accorder une dispense en matière de chasteté monastique est incidemment affirmée dans le même sens, sans aucune allusion à l'hypothèse du moine cessant d'être moine par la dispense de ses vœux. De l'absence d'une telle hypothèse, comme de l'absence de toute dispense pontificale en cette matière à cette époque et aux siècles suivants, l'on ne peut déduire aucune conclusion positive. L'autorité de saint Thomas s'appuie uniquement sur la décision juridique qu'il rapporte : *sed quia decretalis inducta expresse dicit quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum.* Reflétant simplement le sens attribué à la décision juridique, cette réponse n'a par elle-même aucune valeur positive. De l'autorité juridique, saint Thomas donne, il est vrai, une raison de convenance, mais sans la faire réellement sienne comme le montre la forme dubitative, *aliter videtur dicendum.* Cette explication de la pensée de saint Thomas, donnée par Cajétan dans son commentaire sur ce passage et approuvée par Gotti, *Theologia scolastico-dogmatica*, tr. XIII, *De matrimonio*, q. VIII, dub. III, n. 17, Venise, 1750, t. III, p. 585, nous paraît être la seule vraie. Quant à l'absolue irrévocabilité que l'on attribue à toute profession solennelle, elle provient d'une fausse définition des vœux solennels. De quelque manière que l'on explique la nature intime de la profession solennelle, l'on doit au moins reconnaître que la détermination immédiate de la solennité avec tous ses effets canoniques procède de la législation de l'Église. A. Vermeersch, *De religiosis institutis et personis*, Bruges, 1902, t. II, p. 12 sq. Dès lors rien ne s'oppose à ce que l'Église, toujours maîtresse de sa législation, la modifie ou en accorde dispense, sans aller à l'encontre d'aucune détermination du droit divin.

b) Le pouvoir de dispenser du vœu de chasteté est ainsi réglé par l'Église dans ses concessions habituelles de juridiction ou de délégation de cette matière : *a*. Tout vœu perpétuel de chasteté parfaite, privé ou religieux, simple ou solennel, dès lors qu'il est absolu et n'est entaché d'aucun défaut essentiel, est toujours réservé au pape. Il n'est jamais compris dans les pouvoirs concédés, à moins que le contraire ne soit expressément stipulé. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 2083 sq., Rome, 1893, p. 819 sq.; J. Putzer, *Commentarium in facultates apostolicas*, n. 107 sq., 5e édit., New-York, 1898, p. 161 sq. — *b*. Après le mariage validement mais illégitimement conclu malgré le vœu privé ou le vœu simple de chasteté perpétuelle, dispense peut être concédée par l'évêque ou, en vertu d'un privilège spécial, par les réguliers, sous la réserve que la dispense soit limitée à ce qu'exige le mariage actuel. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 748; Putzer, *op. cit.*, p. 164 sq. — *c*. La réserve affectant le vœu perpétuel de chasteté parfaite ne s'applique ni au vœu temporaire de chasteté, ni au vœu de chasteté conjugale, ni au *votum non nubendi*.

2. *Conditions de dispense.* — La dispense ne peut être validement concédée que pour une raison grave, toujours indispensable au pouvoir ecclésiastique dispensant en matière de droit divin. Cette cause doit être encore plus grave quand le bien public de la société chrétienne est grandement intéressé, comme pour le vœu annexé à la réception des ordres sacrés. En dehors de ce vœu dont l'Église dispense très rarement, les causes ordinaires de dispense pour le vœu de chasteté

sont : le danger de transgresser ce vœu ou une grande difficulté de l'accomplir, l'insistance et l'intensité des scrupules, quelque manque de délibération ou de liberté dans l'émission du vœu, un grave intérêt public ou même un grave intérêt particulier auquel on est strictement tenu de pourvoir et que l'on ne peut procurer autrement. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, c. III, n. 121 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 252 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 475; Putzer, *op. cit.*, p. 163. Même dans le cas de dispense proprement dite, l'autorité ecclésiastique impose habituellement en cette matière quelque compensation spirituelle, consistant principalement dans la fréquentation des sacrements, faite un nombre de fois déterminé, dans des mortifications et des prières fixées. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 480; Putzer, *op. cit.*, p. 163. Quant au mode de dispense et à l'interprétation des pouvoirs de dispense, l'on doit suivre les principes généraux. Voir DISPENSE.

Outre les auteurs cités dans l'article et les ouvrages généraux sur cette matière, on peut particulièrement consulter : *Épîtres sur la virginité*, attribuées à S. Clément Ier, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, t. II, p. 1 sq.; Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, *P. L.*, t. I, col. 1274 sq.; S. Cyprien, *De habitu virginum*, *P. L.*, t. IV, col. 441 sq.; S. Ambroise, *De virginibus*, *P. L.*, t. XVI, col. 187 sq.; *De viduis*, col. 234 sq.; *De virginitate*, col. 265 sq.; *De institutione virginis et S. Mariæ virginitate perpetua*, col. 305 sq.; *Exhortatio virginitatis*, col. 335 sq.; S. Chrysostome, *De virginitate*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 533 sq.; *Ad viduam juniorem libri duo*, col. 599 sq.; *Homilia de continentia*, *P. G.*, t. LVI, col. 291 sq.; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, *P. G.*, t. XLVI, col. 317 sq.; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, LIV, LXXIX, n. 6 sq., CXVII, CXXIII, CXXVII, CXXX, *P. L.*, t. XXII, col. 394 sq., 550 sq., 728 sq., 953 sq., 1046 sq., 1087 sq., 1107 sq.; *Adversus Jovinianum libri duo*, *P. L.*, t. XXIII, col. 211 sq.; S. Augustin, *De continentia*, *P. L.*, t. XI, col. 349 sq.; *De bono conjugali*, col. 373 sq.; *De sancta virginitate*, col. 397 sq.; *De bono viduitatis*, col. 431 sq.; *Serm.*, CCCLIV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1563 sq.; S. Pierre Damien, *Opusculum*, XLVII, *De castitate et mediis eam tuendi*, *P. L.*, t. CXLV, col. 710 sq.; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXXIII, n. 4 sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 926, et ses commentateurs, particulièrement Denys le Chartreux, dist. XXXIII, q. III; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLI, CLII; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXIII, a. 2, 1889, t. IV, p. 753 sq.; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, part. III, tit. II, *De statu continentium*, Vérone, 1740, t. III, col. 133 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, t. IV, dist. XXX, q. II; dist. XLIX, q. V, a. 2; Cajétan, *In IIam IIæ*, q. CLI, CLII; Canisius, *De Maria Deipara virgine*, t. II, c. XII, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 200 sq.; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. XXII sq.; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. CLI, CLII; Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, t. IV, c. II, n. 92 sq., Paris, 1606, p. 665 sq.; Suarez, *De religione*, tr. VII, l. IX, *De voto castitatis*; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, c. I, n. 37 sq; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 2e édit., Rome, 1901, p. 487 sq.; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VII, col. 419 sq.

E. DUBLANCHY.

CHATEAUBRIAND (François-René, vicomte de), homme d'État et écrivain français, né à Saint-Malo le 4 septembre 1768, mort à Paris le 4 juillet 1848. — I. Vie et rôle. II. Œuvres apologétiques et influence religieuse.

I. VIE ET RÔLE. — Dixième et dernier enfant d'une famille noble de Bretagne, il vit jusqu'à dix-huit ans soit à Saint Malo et au château de Combourg, où se développent, auprès d'un père morose et d'une sœur à l'imagination maladive, sa mélancolie et sa sensibilité naturelles, soit aux colléges de Dol, de Rennes et de Dinan, où il fait mal ses humanités. Destiné à la marine, il déclare vouloir être prêtre et finalement, en 1786, accepte un brevet de sous-lieutenant au régiment de Navarre alors à Cambrai. Mais presque immédiatement on le trouve à Paris où il est en congé jusqu'en 1790. Il y voit le monde littéraire d'alors, Parny, Chamfort, Ginguené, etc., tous représentants de l'esprit du XVIIIe siècle. A ce contact, ses convictions religieuses s'émoussent et il est pris d'ambition littéraire : il complète ses études en lisant les anciens, Montesquieu, Bernardin de Saint-Pierre, Bossuet, Voltaire, Rousseau surtout, et il publie dans l'*Almanach des Muses* de 1790, p. 205, une idylle intitulée : *L'amour de la campagne*. Il sort définitivement de l'armée en 1790 à la suite des événements, et le 8 avril 1791 s'embarque à Saint-Malo pour aller découvrir un passage aux Indes par le Nord-Ouest de l'Amérique. Il n'arrive à Baltimore que le 10 juillet. Éclairé sur place, il renonce à son projet et se contente de faire dans la région Est des États-Unis un voyage sur l'itinéraire duquel on a discuté. Cf. Bertrin, dans le *Correspondant* du 10 juillet 1900. Mais un journal lui fait connaître la fuite du roi à Varennes, les humiliations de la royauté, les plans de l'émigration, et immédiatement « l'honneur » le ramène en France pour émigrer. Parti de Philadelphie le 10 décembre 1791, il arrive au Havre le 2 janvier 1792. Il n'émigre cependant qu'en juillet. Dans l'intervalle, en mars, par besoin d'argent, il épouse, devant un prêtre insermenté, une héritière, Mlle de Lavigne, qui gagnera son estime, mais ne fixera pas son cœur. Il commence la campagne de France avec l'armée des princes, mais blessé au siège de Thionville, malade, il abandonne cette armée et, après de dramatiques incidents, atteint Londres en mai 1793. Il y passe huit ans. Au début, dans la détresse, il consacre ses journées à des traductions rétribuées. La nuit, il travaille à un grand ouvrage et il entasse ses rêves, ses réflexions, ses idées, dans le « Manuscrit de Londres » d'où il devait tirer les *Natchez*, sorte de poème en prose à prétentions épiques qu'il ne devait publier qu'avec la première édition de ses *Œuvres complètes* en 1826, t. XIX, XX. Le pamphlétaire de l'émigration, Peltier, lui assure enfin un gain régulier et le t. Ier de son ouvrage, imprimé à Londres en 1796, est mis en vente dans les premiers mois de 1797, sous ce titre : *Essai historique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Dédié à tous les partis*, in-8o, sans nom d'auteur et avec cette épigraphe : *Experti invicem sumus, ego ac fortuna. Tacite.* Ce livre n'eut aucun succès à Paris; à Londres, il n'en eut qu'auprès de l'émigration et ce fut un succès de scandale, en raison de son scepticisme politique et de pages antichrétiennes. Mais dès 1798, Chateaubriand se convertissait devant les leçons des choses et la mort de sa mère, 31 mai 1798, hâtée par l'impiété de l'*Essai*. Cf., sur la conversion de Chateaubriand, sa *Lettre à Fontanes, du 27 octobre 1799*, et sur sa sincérité religieuse le reste de sa vie, Sainte-Beuve, qui la nie, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, t. I, et Bertrin, qui la démontre, *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, Paris, 1899. Dès 1799, laissant de côté les *Natchez*, il préparait dans un but de réparation, le *Génie du christianisme*. En 1800, il tirait à Londres les premières feuilles de ce nouvel ouvrage, lorsque, pour le revoir et l'achever, il se décida à rentrer en France, sur les conseils de Fontanes. Chateaubriand s'était lié avec lui à Paris et surtout à Londres, où Fontanes avait fui après le 18 fructidor, pour avoir collaboré au journal modéré *Le mémorial*. Fontanes avait été rappelé en 1798 et il était influent depuis le 18 brumaire. En mai 1800, Chateaubriand, muni d'un passeport prussien au nom de « Lassagne, habitant de Neuchâtel, en Suisse », arrivait à Paris. Ici commence sa vie littéraire.

Tandis que Fontanes annonce son livre, lui, pour se faire connaître, écrit dans le *Mercure*, journal de son ami, le 1er nivôse an IX (22 décembre 1800), une *Lettre à M. de Fontanes sur la deuxième édition de l'ouvrage de Mme de Staël* — il s'agit de la *Littérature* — et il signe : « L'auteur du *Génie du christianisme*. » Puis il tâte l'opinion en lançant un épisode qui constituait le l. VI de la IIIe partie du *Génie du christianisme*, *Atala ou les amours de deux sauvages dans le désert*, in-18,

Paris, 1801. Ce roman chrétien placé dans le Nouveau Monde eut un succès prodigieux. Onze éditions, toutes corrigées, se succédèrent ; la douzième et définitive parut en 1805. Chateaubriand fut célèbre et même populaire. Sa manière et ses idées ne provoquèrent de critiques que de la part « de la queue de Voltaire », entre autres de M.-J. Chénier, *Tableau de la littérature*, et de l'abbé Morellet, *Observations critiques sur le roman intitulé Atala*, in-18, Paris, 1801. Cf. *Mémoires d'outre-tombe*, année 1801. Il est reçu chez Lucien Bonaparte, chez Mme Récamier, et il est comme le chef d'un « groupe littéraire », qui comprend Fontanes, Ballanche, Joubert, Bonald, Bertin du *Journal des Débats*, etc., et qui se réunit chez Mme de Beaumont. C'est dans ce milieu et sous les yeux de Mme de Beaumont, à Savigny-sur-Orge (Seine-et-Oise) qu'il revoit son livre. Il le refond en entier. Enfin, le *Génie du christianisme* est mis en vente, 5 in-8°, le 5e volume se composant exclusivement de notes et éclaircissements, le 24 germinal an X (14 avril 1802). L'ouvrage fut annoncé par Fontanes au *Mercure*, le 25 germinal, en un long article reproduit au *Moniteur*, le 28, jour de la promulgation du concordat. Le succès fut plus grand encore que pour *Atala*. Trois éditions parurent coup sur coup. En même temps, Chateaubriand — il avait repris son nom — devenait bien en cour, et Bonaparte, dont la politique était servie par cet ouvrage et que louent les préfaces de la 1re et de la 2e éditions, le nommait premier secrétaire d'ambassade à Rome, auprès du cardinal Fesch (1803). Mais Chateaubriand ne pouvait relever d'un autre : dès la fin de l'année il était en conflit de pouvoirs avec le cardinal, et il était nommé ministre de France dans le Valais. Il allait rejoindre son poste lorsque, le 21 mars 1804, il entendit crier dans les rues de Paris l'exécution du duc d'Enghien. Immédiatement il démissionna, prétextant la santé de Mme de Chateaubriand. Il se trouvait rejeté à l'opposition royaliste et à la vie littéraire. En 1806, préparant un poème épique en prose, *Les martyrs*, dont il avait le plan dans le manuscrit de Londres et qui devait prouver sa théorie du merveilleux chrétien (*Génie du christianisme*, IIe partie, l. IV), il voulut voir le pays où se déroulait la scène. Parti de Trieste le 1er août 1806, il visita la Grèce, l'Archipel, Constantinople, Jérusalem, Alexandrie et Carthage. Par l'Espagne, il était de retour à Paris le 8 juin 1807. Il y publiait aussitôt *René ou les effets des passions*, in-12, étude psychologique extraite de la IIIe partie du *Génie du christianisme*, dont elle constituait le l. IV, comme démonstration du l. III ou des passions. Au même moment, le 4 juillet 1807, rendant compte dans le *Mercure*, devenu sa propriété, du t. 1er du *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, d'Alexandre de Laborde, 4 in-fol., 1807-1818, il attirait sur lui les foudres de Napoléon qui, de Tilsitt, lui enlevait le privilège du *Mercure*. Réfugié dans la petite maison de la Vallée-aux-Loups, près de Sceaux, il commençait ses *Mémoires* et achevait trois ouvrages, fruits de son voyage en Orient : 1° *Les martyrs ou le triomphe de la religion chrétienne*, 2 in-8°, 1809, très attaqués alors, mais défendus par G*** (Guizot) dans le *Publiciste*; 2° *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 3 in-8°, 1811, d'une réelle exactitude, malgré la *Critique* d'un médecin italien résidant en Grèce, Araniotti, Padoue, 1817, résumée dans les *Annales encyclopédiques de Milan*, 1817, t. I; 3° *Les aventures du dernier des Abencérages*, qui ne devaient paraître que dans les *Œuvres complètes*, édit. de 1826, t. XVI. Le 20 février 1811, la 2e classe de l'Institut : *Langue et littérature françaises*, qui n'avait pas proposé le *Génie du christianisme* pour un des prix décennaux établis par le décret d'Aix-la-Chapelle, 24 fructidor an XII (10 septembre 1804), appelait, sur un mot de Napoléon, Chateaubriand au fauteuil de M.-J. Chénier, mort le 10 janvier. Son *Discours de réception*, qui louait la liberté, déchaîna un orage. L'empereur refusa de laisser prononcer tel ce discours, et Chateaubriand dut le modifier. Il ne fut point reçu et dut s'éloigner de Paris, sur l'invitation du préfet de police. Il alla vivre à Dieppe. Sa vie littéraire est finie pour un temps : jusqu'en 1830, il se mêlera activement à la politique. Le seul événement littéraire de cette période sera la publication de ses *Œuvres complètes*, 31 in-8°, 1826-1831. En revanche, les écrits politiques se multiplient. Le 5 avril 1814 paraissait la brochure : *De Buonaparte et des Bourbons et de la nécessité de se rallier à nos princes légitimes pour le bonheur de la France et celui de l'Europe*, in-8°, Paris, dont il exagère l'effet en attribuant ce mot à Louis XVIII, « qu'elle servit plus à la monarchie qu'une armée de 100 000 hommes. » Sous la première Restauration il publia ses *Réflexions politiques sur quelques écrits du jour et sur les intérêts de tous les Français*, in-8°, 1814. Pendant les Cent Jours, ministre de l'intérieur par intérim, à la cour de Gand, il présenta au roi un *Rapport sur l'état de la France au 12 mai 1815*. Pendant la deuxième Restauration jusqu'en 1824, il figura parmi les chefs de la droite royaliste et des ultras. Mais tandis que ses amis voudraient restaurer le passé, lui regarde vers l'avenir. Pair de France, ministre d'État, il lance à propos du conflit entre la Chambre introuvable et le ministère Richelieu, la brochure : *De la monarchie selon la charte*, in-8°, Paris, 1816, où il affirme la responsabilité ministérielle et à la suite de laquelle il est privé de son titre de ministre d'État. Jusqu'en 1820, il continue son opposition aux ministères modérés en des *Discours* très étudiés, à la Chambre haute. En 1818, il fonde le *Conservateur* avec Bonald et Lamennais pour combattre la *Minerve*, organe des libéraux. *Conservateur* et *Minerve* disparaissent en 1820, quand est rétablie la censure. Après l'attentat de Louvel, il publie des *Mémoires sur le duc de Berry, sa vie et sa mort*, in-8° et in-18, Paris, 1820. La droite, puis les ultras arrivant alors au pouvoir, Chateaubriand est quelques mois ambassadeur à Berlin, 1821, puis à Londres, 1822. Villèle le fit adjoindre au ministre des affaires étrangères, Montmorency, auprès du congrès de Vérone. Chateaubriand y fut même un moment le seul représentant de la France. Avides pour les Bourbons de gloire militaire, Montmorency et lui engagèrent la France dans une intervention armée en Espagne, malgré Villèle, qui, le 25 décembre, appelait néanmoins Chateaubriand à succéder à Montmorency aux affaires étrangères. De tout cela, Chateaubriand lit un livre, *Le congrès de Vérone*, 2 in-8°, Paris, 1838. Mais le 2 juin 1824, il était « congédié comme un domestique » par Villèle, avec qui il ne pouvait s'entendre, se jugeant supérieur. Il mène dès lors contre la droite et les ultras, presque continuellement au pouvoir jusqu'en 1830, dans les rangs des modérés tout proche des libéraux, une opposition qui, pour se dire ministérielle, n'en fut pas moins funeste à la monarchie. Il entraîne avec lui le *Journal des Débats*, de son ami Bertin. Il combat particulièrement pour la liberté de la presse. De 1824 à 1830, il ne désarme que le temps du ministère Martignac (2 janvier 1828-9 août 1829). Il accepte alors l'ambassade de Rome, près de Léon XII. Il ne rejoint son poste qu'en septembre 1828, voit la mort de Léon XII, le conclave, l'avènement de Pie VIII, mais le 18 août 1829 adresse sa démission au nouveau ministre Polignac et rentre dans l'opposition. Après la révolution de juillet, il met son point d'honneur à défendre la dynastie tombée, soutient devant la Chambre des pairs les droits du duc de Bordeaux, 7 août 1830, renonce à la pairie, 10 août, refuse de servir la nouvelle monarchie, s'en explique dans la brochure : *De la restauration de la monarchie élective*, in-8°, 1831, et proteste contre la proposition Baude et Briqueville dans cette autre brochure : *De la nouvelle proposition du bannissement de Charles X et de sa famille*, in-8°, 1831. Aussi fut-il l'un

des hommes de confiance de la duchesse de Berry. Assez mêlé à sa tentative en France pour être détenu quinze jours comme coupable de complot, il écrivit, quand la duchesse fut enfermée à Blaye, un *Mémoire sur la captivité de Mme la duchesse de Berry,* in-8°, 1833, dont une phrase : « Madame, votre fils est mon roi, » l'amena sur les bancs de la cour d'assises. Pour la duchesse encore il remplit deux missions à Prague auprès de Charles X, du comte de Chambord et de sa sœur, en mai et en septembre 1833. Malgré cela, ses relations sont à gauche : il est lié et jusqu'à la fin avec Béranger, Lamennais et Armand Carrel; il est en bons termes avec la duchesse de Saint-Leu et le futur Napoléon III. Il eût accepté, semble-t-il, la république et la démocratie.

Sa vie politique était finie. La vieillesse venait : il s'arrangea une attitude de vieillard désabusé. Poursuivi par des embarras d'argent, qu'il avait d'ailleurs toujours connus, il dut beaucoup travailler. Il fut soutenu par l'amitié de Mme Récamier qui, à l'Abbaye-aux-Bois, sut l'entourer d'une cour d'admirateurs. De ce moment datent des ouvrages d'une valeur inégale : 1° *Les études et discours historiques sur la chute de l'Empire romain, la naissance et les progrès du christianisme et l'invasion des barbares* (inachevé), 4 in-8°, Paris, 1831; 2° un *Essai sur la littérature anglaise,* 2 in-8°, 1836, et la *Traduction du Paradis perdu,* 2 in-8°, 1836; 3° *Le congrès de Vérone,* 2 in-8°, 1838; 4° *La vie de Rancé,* in-8°, 1844; 5° *Moïse,* tragédie, 1834. De 1836 à 1839 il présida à la publication d'une nouvelle édition ds ses *Œuvres complètes,* 36 in-8°, avec un *Essai sur la vie et les ouvrages de Chateaubriand,* rédigé par lui-même. Le 16 novembre 1841, il terminait à Paris ses *Mémoires d'outre-tombe,* qu'il avait commencés le 4 octobre 1811 à la Vallée-aux-Loups. Ils n'étaient plus sa propriété. En juin 1836, devant sa détresse financière, ses amis les lui avaient fait vendre, pour ne paraître qu'après sa mort, à une société d'admirateurs de son talent, contre 250 000 francs immédiatement versés et une rente de 12 000. En 1844, Émile de Girardin acheta de cette société, malgré les protestations de Chateaubriand, le droit de publier les *Mémoires* dans son journal *La presse,* avant la mise en vente du livre. *La presse* en commença la publication en feuilleton, le 21 octobre 1848, pour ne la terminer que le 3 juillet 1850. Les 12 in-8° ne parurent qu'à mesure de 1849 à 1850; l'effet fut manqué.

Chateaubriand était mort le 4 juillet 1848, à Paris, 112, rue du Bac, assisté de l'abbé Deguerry, de son neveu Louis de Chateaubriand et de Mme Récamier. Le 16 juillet, il était enseveli dans le tombeau qu'il s'était assuré, au rocher du Grand-Bé, près de sa ville natale, Saint-Malo.

II. Œuvres apologétiques et influence religieuse. — C'est dans la période presque exclusivement littéraire de la vie de Chateaubriand (1797-1814), qu'il faut étudier ces œuvres et cette influence. Son premier ouvrage, l'*Essai sur les révolutions,* 1797, avait une tendance anti-chrétienne. Il s'y proposait d'éclairer les événements de son temps en répondant à ces questions : 1° Quelles sont les révolutions arrivées autrefois dans les gouvernements des hommes? Quel était alors l'état de la société et quelle a été l'influence de ces révolutions sur l'âge où elles éclatèrent et les siècles qui suivirent? 2° Parmi ces révolutions, en est-il quelques-unes qui par l'esprit, les mœurs et les lumières du temps puissent se comparer à la révolution actuelle de la France? etc. L. I, part. I, Introduction. Cette immense enquête, il la borna aux révolutions grecques. Il ne peut ainsi répondre à toutes les questions qu'il a posées; il tire du moins cette conclusion générale à la Rousseau, qui pour n'être pas d'un disciple de Condorcet et d'un ami de la doctrine du progrès, est loin d'être d'un chrétien : L'homme s'agite sans résultat; « il ne fait que se répéter sans cesse; il circule dans un cercle, dont il tâche vainement de sortir » et les révolutions sont un effort vain comme le reste. S'il veut le bonheur qu'il revienne à la vie du sauvage. Chemin faisant, Ire partie, c. xxxiv-lv, il étudie l'histoire du christianisme et il en prédit la mort: « De même que le polythéisme a succombé sous les coups des sophistes grecs, le christianisme ébranlé par les vices de la cour de Rome, la renaissance des lettres et la réformation, a reçu de la secte philosophique le coup fatal. » Il se pose même la question : « Quelle religion remplacera le christianisme? » Il ne ménage point le clergé et tel chapitre sur « le clergé des Açores » est pleinement dans le genre de Diderot.

Converti, il entreprend une apologie du christianisme ou plutôt de sa forme légitime, le catholicisme; mais cette apologie, il la conçoit d'une façon toute personnelle. Il s'en explique dans son *Introduction au Génie du christianisme :* il veut détruire les erreurs et les préjugés de son siècle relativement au christianisme, et reconquérir l'opinion à la religion. Voltaire et les encyclopédistes, dit-il, recommençant Julien l'Apostat, avaient mis l'incrédulité à la mode. Ils avaient fait croire « que le christianisme était un culte né de la barbarie, absurde dans ses dogmes, ridicule dans ses cérémonies, ennemi des arts et des lettres, de la raison et de la beauté, un culte qui n'avait fait que verser le sang, enchaîner les hommes et retarder le bonheur et les lumières du genre humain ». En face de cet état d'esprit, quelle était la tâche évidente de l'apologiste? Était-ce d'argumenter? d'écrire un ouvrage de théologie? Non. Il fallait se souvenir de cette pensée de Pascal : « A ceux qui ont de la répugnance pour la religion, il faut commencer par leur montrer qu'elle n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable et en donner respect; après, la rendre aimable et faire souhaiter qu'elle fût vraie... ; » il fallait donc « envisager la religion sous son côté humain », prouver « que de toutes les religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres; que le monde moderne lui doit tout..., qu'il n'y a point de honte à croire avec Newton et Bossuet, Pascal et Racine »; en un mot, « ne pas prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent. » La méthode elle-même s'imposait : « Il fallait appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur au secours de cette même religion contre laquelle on les avait armés. » Chateaubriand cherchera donc à émouvoir et il procédera surtout par tableaux. Son dessein s'indiquait bien dans les deux titres qu'il donna primitivement au *Génie du christianisme :* 1° *De la religion chrétienne par rapport à la morale et aux beaux-arts;* 2° *Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne et de sa supériorité sur les autres cultes de la terre.* Il s'indique bien encore dans l'épigraphe du livre, une parole de Montesquieu : « Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. »

« Quatre parties divisées chacune en six livres composent cet ouvrage, » dit Chateaubriand, dans l'Introduction. En réalité, la IIIe partie n'a jamais compris, et la IIe ne comprit à partir de 1807 que cinq livres, par suite de la publication d'*Atala* et de *René.* La Ire partie traite des dogmes et de la doctrine. Il y parle des mystères et il les montre « les plus beaux possibles, archétype de l'homme et du monde »; des sacrements, et il y trouve « la connaissance de l'homme civil et moral, et des tableaux pleins de poésie »; du partage des vices et des vertus, où la sagesse de la religion l'emporte sur celle des hommes; du décalogue, qui dans l'universalité de ses lois, sa simplicité pleine de justice, sa majesté, l'emporte sur les lois humaines les plus connues, lois

du second Zoroastre, lois indiennes, lois égyptiennes, lois de Minos, etc. C'est au même point de vue, mais avec moins de bonheur, qu'il étudie ensuite quelques vérités des Ecritures, la chute de l'homme, par exemple. Il termine par une démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, où il n'apporte que « les raisons poétiques et les raisons de sentiment, c'est-à-dire les merveilles de la nature et les évidences morales » et d'où il déduit que « les châtiments et les récompenses que le christianisme dénonce ou promet dans une autre vie s'accordent avec la raison et la nature de l'âme » et aussi que « l'athéisme n'est bon à personne ». La IIe et la IIIe partie renferment la poétique du christianisme ou les rapports de cette religion avec la poésie (IIe partie), les beaux-arts et la littérature en général : philosophie, histoire, éloquence (IIIe partie). Ce sont les parties les plus personnelles du livre; elles traitent de choses nouvelles, simplement entrevues dans la fameuse querelle des anciens et des modernes. Le christianisme n'avait pas droit de cité en France dans le domaine poétique, Chateaubriand le lui donne de vive force. Sa thèse sur les rapports du christianisme et de la poésie est celle-ci : Le christianisme a une puissance d'inspiration que n'a pas connue l'antiquité. Il a renouvelé le fonds moral de l'homme, donné de la nature, de Dieu, du monde surnaturel une idée bien plus haute. Il y a là une matière immense à exploiter et combien riche! Les faits le prouvent. « L'épopée est la première des compositions poétiques » et le christianisme a produit la *Divine comédie*, la *Jérusalem délivrée* et le *Paradis perdu*. Voltaire a voulu se passer de lui dans la *Henriade* et il a prouvé que « des mœurs graves et une pensée pieuse sont encore plus nécessaires dans le commerce des muses qu'un beau génie ». Que l'on compare les caractères et les passions tels que les développent les anciens dans leurs plus incontestables chefs-d'œuvre et les modernes, parlant en chrétiens parfois à leur insu : « Les caractères paraîtront plus beaux et les passions plus énergiques sous la religion chrétienne, » sans parler de cette passion religieuse et de ce vague des passions, que le christianisme a révélés au monde. « La mythologie rapetissait la nature...; le christianisme rend au désert et ses tableaux et ses solitudes. » Le merveilleux chrétien est plus ample et plus varié que le merveilleux de la fable. Enfin, pour tout résumer, « les anciens fondent leur poésie sur Homère et les chrétiens sur la Bible; et les beautés de la Bible surpassent les beautés d'Homère. » Sur les beaux-arts l'influence du christianisme n'a pas été moindre : la musique n'a grandi que dans les temps modernes; le christianisme offre à la peinture et à la sculpture des sources supérieures; quant à l'architecture chrétienne, elle a son expression superbe dans les cathédrales gothiques. Le christianisme a renouvelé l'histoire et l'éloquence. En philosophie, et par ce mot Chateaubriand entend « l'étude de toute espèce de sciences », « il ne s'oppose à aucune vérité naturelle. S'il a quelquefois combattu les sciences, il a suivi l'esprit de son siècle et l'opinion des plus grands législateurs de l'antiquité. » La IVe partie parle du culte, c'est-à-dire des cérémonies de l'Église, de ses ministres, et des services rendus à la société par le clergé et la religion chrétienne en général. Chateaubriand montre d'abord que, loin d'être ridicule, le culte chrétien unit « la pompe et la majesté aux intentions morales, aux prières touchantes ou sublimes ». Puis il consacre de belles pages au rôle du christianisme dans le monde, au clergé et à ses œuvres à travers les siècles; derrière Jésus-Christ, prêtres séculiers et moines, missionnaires et chevaliers ont été les bienfaiteurs de l'humanité et ses héros. « Partout la civilisation a marché sur les pas de l'Évangile. » Le christianisme a amené « comme un débordement de la charité sur les misérables », répandu les lumières de l'instruction, enseigné même à nos pères « l'art de se nourrir » et « fertilisé l'Europe sauvage ». Beaucoup de villages sont nés autour des monastères et c'est à des évêques et à des moines que nos vieilles cités doivent les plus beaux de leurs monuments. Enfin, comme l'a dit Montesquieu, « nous devons au christianisme un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait trop reconnaître. » « Ajoutons, continue Chateaubriand, un bienfait qui devrait être écrit en lettres d'or dans les annales de la philosophie : *l'abolition de l'esclavage*. » Arrivé là, il se demande : « Que serait devenu le monde sans le christianisme? » et il répond : « Dans toutes les hypothèses imaginables, on trouve toujours que l'Évangile a prévenu la destruction de la société... Jésus-Christ peut donc en toute vérité être appelé dans le sens matériel le sauveur du monde, comme il l'est dans le sens spirituel. »

Ces considérations dont quelques-unes sont faibles ne constituent pas une démonstration de la vérité du christianisme, bien que Chateaubriand essaie de poser une conclusion de cet ordre : « Le christianisme est parfait, dit-il; les hommes sont imparfaits. Or, une conséquence parfaite ne peut sortir d'un principe imparfait. Le christianisme n'est donc pas venu de l'homme..., il ne peut être venu que de Dieu. » IVe partie, l. VI, c. XIII. Il demeure acquis néanmoins que l'on peut être un croyant sans être « un imbécile ou un fourbe », que « le voltairianisme est le contraire de la vérité de l'histoire », enfin que le christianisme est un tout complet qui a non seulement ses dogmes, sa morale, mais sa poésie, ses arts, etc. Auprès des contemporains, le *Génie du christianisme* eut une extraordinaire fortune. Chateaubriand exagère lorsqu'il écrit dans la préface de 1828, destinée à remplacer les préfaces composées en l'honneur de Bonaparte : « Ce fut, pour ainsi dire, au milieu des débris de nos temples que je publiai le *Génie du christianisme*... Les fidèles se crurent sauvés... La persécution avait pris fin et les temples se rouvraient partout. » Mais la bourgeoisie et plus encore la société cultivée restaient antireligieuses. Dans ce milieu le livre eut un grand succès : « Il fut aussi de mode d'être chrétien qu'il avait été de ne l'être pas. » Cf. *Mémoires d'outre-tombe*, années de ma vie 1802 et 1803, t. II. Il y eut des réfractaires; parmi ces derniers tenants du XVIIIe siècle figure Ginguené, qui publia dans la *Décade* une série d'articles réunis ensuite sous ce titre : *Coup d'œil rapide sur le Génie du christianisme, ou quelques pages sur les 5 volumes in-8° publiés sous ce titre par F. R. de Chateaubriand*, in-8°, Paris, 1802. Ce succès d'opportunité n'était pas dû seulement à ce que l'auteur parlait magnifiquement un langage fait pour son siècle, mais encore à l'extraordinaire concours voulu par Bonaparte de l'apparition du *Génie du christianisme* et de la promulgation du concordat.

La grande œuvre apologétique de Chateaubriand est entourée de quelques autres, moins importantes, qui l'illustrent en quelque sorte : *Atala*, 1801; *René*, 1807; *Les martyrs*, 1809. Mais *René* eut une influence funeste. « Si *René* n'existait pas, je ne l'écrirais plus, » disait Chateaubriand en 1837. Cette étude « du vague des passions » tua le goût de l'action et le sens du réel dans un grand nombre d'âmes.

Parmi les éditions des *Œuvres complètes* de Chateaubriand, il faut citer les éditions publiées par l'auteur, 31 in-8°, Paris, 1826-1831; 36 in-8°, Paris, 1836-1839; celle-ci ne comprend encore ni le *Congrès de Vérone*, ni la *Vie de Rancé*, ni les *Mémoires d'outre-tombe*; et l'édition Garnier, 12 in-8°, Paris, 1859-1861.

M.-J. Chénier, *Tableau de la littérature française de 1789 à 1808*, dans *Œuvres complètes*, 8 in-8°, Paris, 1823-1826; *Essai sur la vie et les ouvrages de Chateaubriand*, œuvre de l'auteur, *Œuvres complètes*, Paris, 1836, t. I; les *Préfaces* de Chateaubriand, dans la même édition de ses *Œuvres*; les *Mémoires d'outre-tombe*, avec introduction, notes et appendice de M. E. Biré, Paris, 1898; Mme de Chateaubriand, *Mémoires inédits* (mutilés et

inachevés), publiés par l'abbé Pailhès, dans la *Revue catholique de Bordeaux*, 1885; *Un dernier amour de René. Correspondance de Chateaubriand avec la marquise de Vichet*, Paris, 1903; cf. Jules Léche, *Notes sur Mme de Vichet*, dans le *Journal des Débats* du 24 juillet 1903; *Lettres de Chateaubriand à Sainte-Beuve*, édit. L. Thomas (extrait du *Mercure de France*), Paris, 1904; Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, 1834, 1844, t. I; *Chateaubriand et son groupe littéraire*, cours professé à Liège en 1849, 2 in-18 et in-8°, Paris, 1861; *Causeries du lundi*, 1850, t. I; 1850, 1851, t. II; 1854, t. X; *Nouveaux lundis*, 1862, t. III; A. Vinet, *Études sur la littérature française au XIXe siècle*, 2 in-8°, Bâle, 1849; Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, Paris, 1853, t. I; Villemain, *Chateaubriand, sa vie, ses ouvrages et son influence*, Paris, 1858; de Marcellus, *Chateaubriand et son temps*, Paris, 1859; L. de Loménie, *Esquisses biographiques et littéraires*, art. de 1849, 1861, 1862; P. de Raynal, *Les correspondants de Joubert*, Paris, 1883; de Lescure, *Chateaubriand*, Paris, 1892, dans la *Collection des grands écrivains français*; A. Bardoux, *Chateaubriand*, Paris, 1893, dans la *Collection des classiques populaires*; *Mme de Beaumont*, Paris, 1886; E. Faguet, *XIXe siècle*, Paris, 1887; G. Pailhès, *Chateaubriand, sa femme et ses amis*, Paris, 1896; de Vogüé, *Le centenaire du Journal des débats*, Paris, 1889; Bertrin, *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, Paris, 1899; E. Biré, *Les dernières années de Chateaubriand, 1830-1848*, in-8°, Paris, 1902; in-18, Paris, 1905; Victor Giraud, *Chateaubriand. Études littéraires*, Paris, 1904; et en général les histoires de la Restauration et de la littérature française au XIXe siècle.

C. Constantin.

CHATEL Ferdinand-François, fondateur de l'Église catholique française. — I. Vie et écrits. II. Doctrine, constitution et culte. III. Démembrements de son Église.

I. Vie et écrits. — L'abbé Chatel naquit à Gannat (Allier), le 9 janvier 1795, d'une famille pauvre. Ses parents lui firent apprendre le métier de tailleur; mais un ecclésiastique de la paroisse, frappé de la piété que manifestait ce jeune homme en assistant à la messe, lui lit obtenir une bourse au collège de Clermont-Ferrand. Ses humanités achevées, Chatel entra au grand séminaire de cette ville, dirigé par les sulpiciens. Ordonné prêtre en 1818, il fut d'abord vicaire de la cathédrale de Moulins, puis en 1821 curé de Monétay-sur-Loire. Malgré le conseil du vicaire général de Moulins, il fréquenta les libéraux et les constitutionnels de la paroisse; mais, au bout de six mois, il devint aumônier du 20e régiment de ligne. En 1823, il eut la même qualité au 2e des grenadiers à cheval de la garde royale, en garnison à Versailles. De cette époque à 1830, il prêcha dans diverses églises de Paris. Quelques-uns de ses sermons, dans lesquels il exposait les idées du libéralisme politique, lui attirèrent des avertissements de l'archevêque de Paris. Il écrivit dans le même sens quelques articles dans l'*Écho de la religion*. Ses idées de tolérance, de libéralisme et de respect de la constitution s'accentuèrent de plus en plus. Le 31 mai 1830, parut le premier numéro d'un journal religieux, politique et littéraire qu'il avait fondé sous le titre : *Le réformateur ou l'écho de la religion et du siècle*. La couverture jaune représentait un prêtre et un laïque s'abordant, le prêtre par cette affirmation : « Je suis prêtre, mais tolérant, » et le laïque par cette réponse : « Je vous cherchais. » Les rédacteurs voulaient relever le christianisme renfermé dans la loi divine et combattre le christianisme prêché par l'ultramontanisme. Deux autres numéros furent publiés en juin et en août. Le dernier contenait un article sur « l'éducation des séminaires inutile dans plusieurs de ses parties et dangereuse dans quelques autres ». Les idées principales de l'abbé Chatel sont exposées dans cette publication : il voulait que la religion fût indépendante des gouvernements; il attaquait la hiérarchie ecclésiastique et les pratiques chrétiennes telles que le jeûne et l'abstinence. En politique, il était napoléonien et déclarait antisocial l'esprit de la Restauration. Il vantait enfin les philanthropes.

Survint la révolution de Juillet. L'article 5 de la charte accordait la liberté religieuse. L'abbé Chatel en profita pour réaliser ses projets de réforme. Resté sans emploi par la suppression de l'aumônerie militaire, il adressa au ministre, au mois d'octobre, une pétition contre le despotisme épiscopal, puis il lança dans les journaux, le 23 novembre, ce manifeste : « Un très grand nombre de prêtres patriotes, réunis à Paris, ont l'honneur de prévenir leurs concitoyens qu'ils sont à la disposition des autorités des différentes communes qui manquent de curés. La conduite antinationale et despotique des évêques a déterminé cette société d'ecclésiastiques, amis de leur pays et jaloux de marcher avec les institutions constitutionnelles, à rompre avec leurs chefs et à n'écouter que la voix de leur conscience et les intérêts des peuples qui les appellent. On les a mis dans la cruelle alternative d'opter entre l'obéissance aux lois de leur pays et l'obéissance passive, aveugle, fanatique, à un pouvoir éminemment ennemi de leur patrie. Ils n'ont point hésité; ils ont rompu d'une manière éclatante avec des évêques en hostilité ouverte avec la France entière. » Ces ecclésiastiques n'étant pas mus par l'appât du gain, s'engageaient à remplir gratuitement toutes les fonctions religieuses et à ne pas mêler de choses étrangères à leur ministère tout spirituel. On pouvait s'adresser à l'abbé Chatel, rue des Sept-Voyes, n. 19, auprès du Panthéon. Des affiches avaient déjà offert aux Parisiens les services religieux gratuits des associés. Ceux-ci étaient en fort petit nombre. L'un d'eux, installé à Bourg-la-Reine, ne put y demeurer; la population refusa son ministère. Deux autres, établis à Selles-en-Hermois et à Pancourt (diocèse d'Orléans), furent expulsés par ordre du préfet du Loiret. L'accès de l'église de Lanne-Corbin, au diocèse de Tarbes, fut interdit au prêtre que Chatel y avait envoyé. Bien que le ministre des cultes ait adressé aux préfets, le 3 février 1831, une circulaire refusant les presbytères et les églises aux chatellistes, la cour de Pau autorisa ce dernier à se servir de l'église paroissiale.

Cependant, le dimanche 23 janvier 1831, l'abbé Chatel avait fondé, à Paris, l'église catholique française. Il dit la messe en langue vulgaire dans un salon du 2e étage, rue de la Sourdière, n. 23; il se servit d'un missel romain, traduit en français, et prononça un sermon d'ouverture qui fut imprimé. Les curieux y affluèrent. Un des dimanches suivants, la première communion fut distribuée à six enfants, à qui Chatel avait fait une seule fois le catéchisme. Le schisme recruta deux prêtres récemment ordonnés par Poulard, l'ancien évêque constitutionnel de Saône-et-Loire. Afin d'accroître son crédit, Chatel voulut devenir évêque. Après le 14 février, il s'adressa successivement à trois prélats constitutionnels, Grégoire, de Pradt et Poulard, qui refusèrent de le sacrer. Rebuté de ce côté, il s'aboucha avec le grand-maître de l'ordre des templiers. Bernard-Raymond Fabré-Palaprat, dit de Spolète, docteur en médecine, était un ancien prêtre du diocèse de Cahors, qui prétendait avoir reçu l'épiscopat des mains de Mauviel, évêque de Saint-Domingue, et qui se disait patriarche et souverain pontife des chrétiens catholiques-primitifs ou de la religion johannite. Le 4 mai 1831, Chatel et ses associés, Auzou et Blachère, furent admis dans les rangs de la milice du Temple et signèrent un acte d'adhésion à l'Église primitive. Chatel fut élevé à l'honneur de l'épiscopat par le patriarche et la cour apostolique et sacré par le bailly Jean de Jutland, quai de l'École, n. 6. L'ordre lui fournit les insignes épiscopaux et lui conféra le titre de primat des Gaules. Le nouveau primat installa provisoirement sa cathédrale dans un bazar de la rue de Cléry. Le 2 juillet, il alla célébrer la messe à Clichy-la-Garenne et, sur l'appel d'une population sans curé, il prit possession de l'église paroissiale. Dans son discours, il prétendit avoir été sacré par un évêque catholique romain, qui occupait alors un siège épiscopal en France, qui devait bientôt se déclarer publiquement en faveur de la réforme, mais dont il taisait le nom par

prudence. Le 15 juillet, Louis Blachère se rétractait dans une lettre envoyée à l'archevêque de Paris. Chatel installa définitivement à Clichy l'abbé Auzou, qui se disait du curé par le peuple. Il publia alors la première *Profession de foi de l'Église catholique française*, dans laquelle il gardait encore la foi catholique des trois symboles des apôtres, de Nicée et de saint Athanase, et ne réclamait que la réforme du clergé français. Trois prêtres interdits se joignirent à lui, et des paroisses du Loiret lui demanderent des curés. Lui-même ordonna deux prêtres, Laverdet et Plumet, tandis qu'un de ses premiers adhérents l'abandonnait.

Par ses actes et ses paroles, Chatel se séparait de plus en plus des templiers. Le 4 octobre, l'ordre rompit avec lui. Il lui reprochait de prétendre appartenir encore à l'Église romaine et de se dire évêque catholique, alors qu'il avait reçu la consécration épiscopale de la seule Église johannite. Il n'avait pas été sacré par Fabré-Palaprat, mais par le bailly Jean de Jutland. Celui-ci, qui n'a jamais reçu ni eu la volonté de recevoir l'épiscopat romain, n'a pu lui transmettre que les pouvoirs dont il était muni dans l'Église primitive. D'ailleurs, il l'a ordonné selon le rite et la foi de la religion johannite. Chatel n'est donc pas évêque catholique, et comme il avait trompé l'ordre des templiers, son consécrateur, après avoir vainement tenté de le ramener à résipiscence, prononça contre lui l'interdit des fonctions johannites et supprima la primatie coadjutoriale des Gaules. La sentence est publiée en appendice, dans le *Lévitikon ou exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens catholiques-primitifs*, in-8°, Paris, 1831, p. 297-304. Cf. M***, *Histoire d'une grande imposture, ou Chatel n'est pas évêque*, in-4°, Paris, s. d. Les partisans de Chatel, qui le quittèrent, avouèrent que leur ancien chef n'avait été sacré que par Machaud ou le bailly de Jutland, simple évêque des templiers. Il est donc avéré que le fondateur de l'Église catholique française n'avait pas le caractère épiscopal ni le pouvoir d'ordonner des prêtres.

Les finances de la nouvelle Église n'étaient pas prospères, et après le 16 octobre, le local de la rue de Cléry fut fermé et le mobilier du culte saisi, parce que le loyer n'était pas payé. Chatel loua dans l'hôtel du Thillet, rue du Faubourg-Saint-Martin, n. 59, les écuries des pompes funèbres. Il lança un nouveau prospectus dans lequel il fit ressortir la gratuité de son culte. En inaugurant son nouveau lieu de culte, il déclara reconnue par les fidèles la primatie, que les templiers lui avaient enlevée, lut la constitution de son Église et prononça un discours contre le célibat des prêtres. Le dimanche 11 décembre, il lut le passage du bref pontifical du 27 juillet, dans lequel Grégoire XVI se plaignait paternellement de ses entreprises schismatiques, et il insulta le pape. Il envoya Reb, prêtre interdit, à Villefavard, dans la Haute-Vienne, et l'abbé Auzou, successivement à Sarcelles et à Boulogne. Il s'unit à une association pour l'instruction gratuite du peuple et lui prêta son local. Il fit des services solennels pour attirer la foule. Il publia alors une nouvelle *Profession de foi*, suivie bientôt des *Conséquences et développements de la profession de foi*, 1832. Il y abandonnait les dogmes chrétiens et professait le rationalisme et le déisme. Au mois d'avril 1832, Auzou et Lavardet font schisme. Chatel ordonne des prêtres, reçoit un nouvel adepte, attaque les dogmes catholiques dans ses discours, dispense le sacrement de confirmation et approuve l'*Eucologe*, composé par Saint-Estève. Il envoie à Ermont (diocèse de Versailles) un prêtre qui ne peut y demeurer, organise une cérémonie pour la prospérité de l'industrie et un service pour les comédiens. Deux prêtres se joignent à lui. Au mois de janvier 1833, il fonde *Le catholique français ou la religion de la raison*. Cette revue paraît tous les dimanches jusqu'au mois d'août et n'a que 30 numéros. Son programme est signé par onze prêtres ou postulants. Chatel affirmait que sa réforme avait été adoptée par 57 paroisses de 29 départements; mais la liste était grossie à plaisir, et le nombre des prêtres adhérents n'atteignit jamais simultanément le chiffre total de 20. Chatel publiait ses discours sur l'unité de Dieu, contre les excommunications, sur les spectacles, sur le mariage des prêtres, sur les abus de la confession. Il avait fait paraître aussi : *La persuasion, ou conversion d'un catholique romain à la religion du Christ*, trois dialogues, in-8°, Paris, 1832, 1833. Le 21 mars 1833, un nouveau centre de culte français fut inauguré à Paris, rue Saint-Honoré, n. 359. Des avocats signèrent la consultation de Franque, qui tendait à prouver le droit des chatellistes à occuper les presbytères et les églises dans les communes qui les demandaient. La première édition du *Catéchisme à l'usage de l'Église catholique française* parut, in-8°, Paris, 1833. Le bazar Saint-Honoré fut bientôt fermé par suite du désaccord de Chatel avec l'administrateur temporel Dufour. Le 18 juillet, Journiac se rétractait publiquement. Janin tournait Chatel en ridicule dans le *Journal des Débats*. La situation financière de l'Église française était des plus précaires. Chatel n'avait plus avec lui que trois ou quatre prêtres. A cette époque, il prétendait avoir été sacré par Mgr Salamon, évêque d'Ortosia, qui avait été affilié à l'ordre des templiers. Il publia le tableau de ses établissements et l'almanach de son clergé. Il s'établit à Nantes. Au mois d'octobre 1834, il fonda *Le réformateur, journal religieux consacré au développement de la doctrine de l'Église française et du christianisme unitaire*. Le neuvième numéro, juillet 1835, portait ce nouveau titre : *L'Église française*. La revue vécut jusqu'au mois de janvier 1837 et eut au total sous ces deux titres 27 numéros. Une nouvelle *Profession de foi* avait été signée le 1er février 1834, et une seconde édition de l'*Eucologe* avait paru la même année.

Le 7 février 1835, Chatel chercha à établir une église au faubourg du Temple. Il loua un hangar de la rue Saint-Maur. Il plaça sur la porte cette inscription : *Église française Montyon, ouverte le 24 juin 1835*. Dans le cours de la même année, il patrona une institution de jeunes demoiselles, rue Albouy, n. 20. En 1836, il entreprit de construire une église, rue de l'Orangerie, auprès de Saint-Médard. La police ne permit pas la pose solennelle de la première pierre. On exigeait l'autorisation de l'évêque diocésain. L'église fut achevée, mais l'ouverture n'en fut pas autorisée. En province, les préfets ou les maires interdisaient le culte français. Le conseil de l'instruction publique n'admit pas Pillot, prêtre de l'Église française, comme instituteur primaire du Pec. Pillot, qui avait passé à Montrouge, fut condamné à six mois de prison. Chatel luttait péniblement contre toutes les difficultés qui lui étaient suscitées. Il publia, à partir de 1836, des lettres pastorales pour Pâques et l'*Almanach de l'Église catholique française*. La discorde régnait à l'église Montyon et Calland se retirait écœuré, en 1837. Le ministre de l'intérieur refusait d'autoriser Heurtault à Boulogne. Le Rousseau, chef de l'église de Nantes, était sacré évêque et envoyé à Bruxelles, où il inaugurait le culte français, le 1er octobre 1837. Une seconde édition du *Catéchisme* était donnée, in-16, 1837. Chatel publiait une brochure : *Le triomphe de la civilisation*. Le jour du vendredi saint 1838, il fit un service pour Jésus-Christ; il n'avait plus avec lui que des lévites. Il imprimait ses discours : en 1837, sur le déisme ou la véritable religion, la nécessité d'une religion, l'excellence de la loi naturelle, la vocation de la femme, l'amour de la patrie; en 1838, sur l'éducation du jour et l'éducation antisociale des séminaires, et en 1839, sur le célibat des prêtres. Le vide se faisait de plus en plus autour de lui. Le 15 décembre 1838, le *National de l'Ouest*, journal révolutionnaire de Nantes, qui l'avait soutenu jusqu'alors, rompit avec lui. Il lui reprochait de s'éloi-

gner de la « route nationale », et de verser dans le fouriérisme et le saint-simonisme. Chatel avait publié : *Le code de l'humanité, ou l'humanité ramenée à la connaissance du vrai Dieu et au véritable socialisme,* in-8°, Paris, 1838. Ce code, divisé par chapitres et par versets, était destiné à faire l'éducation pratique des peuples. Il préconisait la réhabilitation de la matière, l'égalité de la femme et la liberté matrimoniale. Chatel se livrait aussi à la politique, et la police défendit l'affichage de sa lettre pastorale de 1839. Dans une note du *Constitutionnel,* il prétendit qu'il y avait eu, cette année, 3000 communions pascales dans son église. Une troisième édition de l'*Eucologe* parut en 1839, et du *Catéchisme* en 1840. En 1841, Chatel cherchait à réveiller l'attention publique par ses discours imprimés sur le culte des grands hommes, l'immortalité, les enseignements des hommes et les enseignements de Dieu, l'apostasie et par un *Éloge de Napoléon.* Au mois de septembre 1841 et 1842, il organisa une fête de la femme. Au mois de novembre, il parla sur la philanthropie à la Loge des hospitaliers de Jérusalem. Ses discours trop libres sur le féminisme et l'émancipation des femmes furent signalés au gouvernement. Le 28 novembre 1842, son église du faubourg Saint-Martin fut fermée par l'arrêt du préfet de police. Chatel était prévenu d'outrages contre la morale publique. Ce fut en vain qu'il adressa un *Appel aux catholiques français,* et *à la Chambre des députés.* Dans le courant de janvier 1843, les préfets de la Haute-Marne, de la Loire-Inférieure et de la Haute-Vienne firent fermer les trois dernières succursales qu'avait l'Église française en province.

Chatel toutefois n'abandonna pas ses fidèles. Obéré de dettes, il confia son Église à un conseil d'administration, sorte de fabrique, qui devait, au moyen de cotisations, lui fournir les fonds nécessaires pour vivre et pourvoir aux frais du culte. Il eut à soutenir deux procès qu'il perdit, fut emprisonné, puis s'exila à Mons en Belgique. Il revint bientôt à Paris et publia une lettre pastorale pour Pâques 1843. Cependant, il s'était brouillé avec son conseil d'administration, sous prétexte que celui-ci lui refusait les vivres. Le 10 février 1843, le conseil adressa aux fidèles une circulaire leur annonçant qu'entre lui et Chatel la rupture était complète; il rendait compte des sommes versées à son ancien chef et prévenait que le culte serait continué par M. Bandelier et les lévites. C'était un nouveau schisme. De son côté, Chatel cherchait à gagner des fidèles; il se tourna de plus en plus du côté des saint-simoniens. Il publia encore une lettre pastorale pour Pâques de 1845. En 1846, il était malade et malheureux et, pour lui venir en aide, Mège faisait imprimer et mettait en vente trois discours sur l'hypocrisie, la cène et la charité. Chatel était devenu marchand de denrées coloniales; mais son commerce d'épicerie était peu florissant.

La révolution de 1848 le fit reparaître sur la scène publique. Dans les derniers jours de février, il placarda sur les murs de Paris une proclamation. Il devint orateur des clubs; il y parlait en faveur du divorce et il fréquentait les réunions socialistes. Il tenta de rouvrir son Église, dont le siège provisoire fut établi à son domicile, rue de Fleurus, n. 5. Une brochure intitulée : *Loi du culte selon l'Église française et la loi sociale nouvelle par le citoyen Chatel,* in-8°, Paris, 1848, nous fait connaître, dans un style bizarre, ses nouvelles idées. La loi sociale veut que le culte, qui est un sentiment inhérent à la nature humaine, soit raisonnable. Ce culte doit être rendu à Dieu et à l'homme, en qui on honore le génie. Il convient à l'homme, individu, citoyen et humanité, et règle les cérémonies relatives à la naissance, à la puberté, à la virilité et à la mort. Chatel admet pour chaque individu un état antécédent, une préexistence, relativement à laquelle la vie actuelle est une chute. Le baptême du nouveau-né est sa consécration au Grand-Être. A l'âge de puberté correspond l'enseignement du catéchisme, qui se résume dans la liberté, l'égalité et la fraternité. L'acte symbolique de cette époque de la vie est la première cène ou la communion. L'homme parvenu à l'état de virilité se marie; le mariage est nécessaire, et la femme mariée est l'égale de son mari. Le culte aux défunts a une triple base : la triple croyance à l'éternité de l'être humain ou de sa triple existence dans une vie passée, dans la vie présente et dans la vie à venir. Les devoirs envers Dieu sont l'adoration, l'action de grâces et la croyance au bonheur. La nature de l'homme est une dans une triple virtualité : instinct, sentiment, connaissance. Rien ne se perd pour l'éternité. Ces rêveries panthéistiques n'eurent pas grand succès. Chatel cependant aurait réuni autour de lui un semblant d'Église, qui aurait été formellement interdit par la police en 1850. Réduit dès lors à la pauvreté, Chatel donnait, passage Dauphine, où il habitait, des consultations de magnétisme, et aussi des leçons de grammaire à quelques enfants. Dans sa dernière maladie, il fut recueilli par une femme charitable, chez qui il mourut, le 13 février 1857, rue du Four-Saint-Germain, sans s'être réconcilié avec l'Église. Par clause testamentaire, il avait refusé l'assistance du clergé à son enterrement. Il fut donc inhumé civilement au cimetière Montparnasse. Il était oublié, et il y eut peu de monde à ses funérailles. Ce réformateur sans grandes vues religieuses et sans culture intellectuelle n'exerça pas une profonde influence. Il ne réussit pas à établir en France le catholicisme libéral qu'il avait rêvé. Agitateur de surface, il aboutit seulement à fonder un de ces petits cultes, qui n'attirent que des oisifs et des âmes blasées et n'ont qu'une vogue passagère. Il était parti du simple libéralisme religieux et politique et il finit par le communisme et le socialisme. Joly, *Le socialisme chrétien,* Paris, 1892, p. 197-199.

II. Doctrine, constitution et culte. — 1° *Doctrine.* — Chatel et ses premiers adeptes ne voulaient tout d'abord qu'introduire une réforme dans le catholicisme et modifier la discipline. Ils gardaient les dogmes. Mais Chatel versa bientôt dans le pur rationalisme et le déisme. Dans sa *Profession de foi* de 1832, il posait ces trois principes : « 1° La raison de chacun doit être la règle fondamentale de ses croyances. 2° On doit suivre sa propre conviction, lors même qu'elle se trouve en opposition avec les croyances générales; si on se trompe en agissant de la sorte, la faute n'est que matérielle. 3° Se conduire d'après des croyances qu'on regarde comme absurdes, lors même que ces croyances seraient universelles, c'est au moins faiblesse. » Il rejetait donc l'infaillibilité de l'Église, par cette raison que les opinions des hommes sont toujours variables et incertaines. Dans les *Conséquences et développements* de la profession de foi, il rejetait aussi tous les dogmes des Églises, qui étaient contraires à la raison. Par suite, il n'admettait plus ni trinité, ni incarnation, ni rédemption, ni virginité de Marie. Il ne croyait qu'en un seul Dieu et il fondait le christianisme *unitaire.* Quant à Jésus-Christ, il n'était pas Dieu, mais seulement un homme extraordinaire. Il était le fils du tout-puissant d'une manière plus excellente que les autres hommes; il était le sauveur du monde, parce qu'il avait dissipé des ténèbres et répandu des lumières dans le monde. Sa mission et ses doctrines étaient divines, et l'Église française lui rendait un culte de dulie. Le symbole de cette Église comprenait douze articles. Les cinq premiers concernaient Dieu et ses attributs métaphysiques et moraux. Le 6e disait que la religion naturelle est la seule vraie, bonne et utile; le 7e, que Jésus-Christ est un modèle de vertu et qu'il méritait d'être honoré comme un homme prodigieux; le 8e, qu'on peut faire son salut dans toutes les religions; le 9e, que le fond de la morale était dans ces paroles : « Faites aux autres

ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-mêmes. — Rendez à César ce qui est à César, » le 10e, que les fautes ne sont expiées que par les bonnes œuvres et non par les macérations et les abstinences; le 11e, que la confession auriculaire n'est pas de précepte divin ni obligatoire, mais qu'elle doit être faite librement, de confiance, comme à un médecin spirituel; le 12e, que la prière, les vœux et les adorations ne sont adressés qu'au grand Dieu, vivant, éternel et immuable. L'Église française conservait tous les sacrements, comme des choses sacrées, saintes et respectables. L'eucharistie n'était que la commémoration de la sainte cène; elle était encore un sacrifice, mais seulement à la manière des sacrifices des religions judaïque et païennes, hormis les victimes humaines. L'Église française admettait le mariage des prêtres. A ses yeux, le mariage contracté devant l'officier civil était valide; contracté devant l'Église seulement, il était invalide. Enfin, aucun pouvoir, spirituel ou temporel, ne pouvait créer des empêchements à l'union matrimoniale. Le pouvoir temporel émane du peuple; il ne peut se mêler des choses de la religion ni exiger une profession de foi de tel culte. Les rapports des deux puissances se résument en deux mots : protection de la part de l'État, soumission et indépendance de l'Église, soumission dans les choses civiles et indépendance en matières religieuses.

2° *Constitution.* — L'Église française était régie par des pasteurs légitimes élus par le peuple et le clergé. Sa hiérarchie comprenait un primat, des évêques coadjuteurs, des prêtres (vicaires généraux, curés de diverses catégories), des diacres, des sous-diacres, des minorés et des tonsurés. Les prêtres remplissaient gratuitement leur ministère. Il y aurait autant d'évêques que de départements français. En fait, le primat ne sacra qu'un seul évêque coadjuteur, Le Rousseau, établi à Nantes. Le clergé français ne portait aucun costume distinctif, en dehors de ses fonctions religieuses. Le costume religieux était réglé dans les plus petits détails.

3° *Culte.* — Il comprenait la célébration des dimanches et des fêtes, la communion pascale et l'administration des sacrements. Celle-ci se faisait en langue vulgaire ainsi que la célébration de la messe. L'*Eucologe* réglait le culte français. Il débutait par la bénédiction de l'eau et du sel. Le canon de la messe était invariable, mais l'ordinaire variait selon les temps et les fêtes. Le propre du temps comptait seize messes s'échelonnant de l'Avent au temps après la Pentecôte. Il comprenait la fête de Noël, qui était l'ouverture de l'année chrétienne, celles de la cène (jeudi saint), de la passion (vendredi saint), de Pâques qui célébrait la résurrection spirituelle, et de la patrie. Il y avait ensuite des messes spéciales pour chacune des saisons, pour l'Éternel, la dédicace d'un temple, la femme (commémoraison des femmes célèbres), les mariages, la première communion, la confirmation, l'action de grâces, pour implorer les grâces du Seigneur, pour les malades et les affligés, et pour les morts. Il y en avait une aussi pour l'anniversaire des amis de l'humanité (saint Vincent de Paul, Fénelon, Liancourt, L'Épée, Hoche, Rousseau, Voltaire, Belzunce, Franklin, Montyon, Ganganelli, Desaix, Molière); et une spéciale pour Napoléon, que Chatel regardait comme le Messie du XIXe siècle. Les prières ressemblaient à celles de la messe catholique; mais les leçons n'étaient pas tirées des Écritures. Les chœurs des fidèles étaient en vers français. L'*Eucologe* contenait encore des hymnes en vers français, des prières et des vêpres, dans lesquelles les psaumes de David était remplacés par des poésies françaises sans valeur poétique. Sur le maître-autel du faubourg Saint-Martin, la statue de la Raison, sous les traits d'une femme, soutenait celle de la Religion qui tenait la croix à la main; à leurs pieds, un lion puissant symbolisait la force. Sur les côtés, on avait inscrit : *Gloire, Patrie.* Les statues de Fénelon et de saint Vincent de Paul ornaient les murs. Des basses et un piano servaient d'orgue et soutenaient le chant des chœurs. Le drapeau tricolore flottait au-dessus de la porte d'entrée.

En résumé, l'abbé Chatel enseignait le rationalisme vulgaire, teinté de panthéisme. Sur Dieu, Jésus-Christ, la Bible, l'immortalité de l'âme, il n'avait plus rien de chrétien. En morale, il ne reconnaissait que la loi naturelle. Sa hiérarchie, son culte étaient calqués sur la hiérarchie et le culte catholiques. Il avait emprunté quelques particularités à la Constitution civile du clergé et à la religion des théophilanthropes. Son système sans originalité propre ni largeur de vues n'eut pas d'influence, et son culte excita quelque temps la curiosité d'un public restreint.

III. Démembrements de l'Église française. — Chatel manquait de la vigueur intellectuelle et de la valeur morale nécessaires pour s'attacher définitivement ses adhérents, esprits flottants, hommes sans caractère, recrutés de tous côtés et dans des milieux peu recommandables. Ses doctrines, elles aussi, étaient trop variables pour satisfaire ceux qui ne suivaient pas l'évolution de sa pensée. Aussi, il se produisit bien vite dans l'Église française des schismes, qui provoquèrent des polémiques grossières et entravèrent le recrutement et l'influence de la nouvelle religion.

1° *L'Église constitutionnelle de France.* — Ce schisme mort-né a eu pour auteur le soi-disant abbé Roch. C'était un sous-diacre du diocèse de Bourges, nommé Jean-Roch Mérigot, né le 12 septembre 1794, à Saint-Amand (Cher). En 1820, il avait publié un *Discours sur les missions.* Après avoir mené une vie misérable, il s'affilia aux templiers en 1831 et fut ordonné diacre et prêtre de la religion johannite. Il était docteur de la loi, mais il quitta bientôt l'ordre de Saint-Jean et se fit réordonner prêtre sous condition par l'évêque constitutionnel Poulard. Il s'adjoignit à Chatel, puis à l'abbé Auzou, et passa chez les saint-simoniens. A la fin du mois de septembre 1832, il ouvrit avec Brunet et Plumet l'*Église constitutionnelle de France,* place de la Sorbonne, n. 2, et publia, le 8 octobre, une *Profession de foi,* in-8°, Paris, 1834. Il y annonçait une seconde promulgation de l'Évangile dont il se proclamait l'apôtre. Il professait le simple philosophisme. S'il conservait encore les dogmes et les sacrements de l'Église chrétienne, c'était dans un sens qui n'était plus chrétien. Son Église serait organisée conformément à la Constitution civile de 1790. Il y eut deux ou trois réunions; elles furent si tumultueuses, que la police fit fermer l'église au mois d'octobre. L'abbé Roch chercha à se convertir et, le 22 mai 1833, il fit demander à l'archevêque de Paris dispense de ses vœux. Sur la sollicitation du P. Humbert, franciscain, il écrivit, pour la somme de 500 francs, les *Scènes historiques des prétendus réformateurs Chatel, Auzou, Fabré-Palaprat et Roch,* in-16, Paris, 1834, dans lesquelles il ne ménageait pas sa personne. Mais, peu après, l'*apôtre* Roch publiait son *Abjuration de la foi catholique, apostolique et romaine,* in-8°, 1834, rédigée en vers et adressée aux évêques. Il voulait s'attirer des secours pécuniaires qui ne lui vinrent pas. Malade, il entra à l'hôpital de la Charité, où il mourut le 29 janvier 1835, sans s'être réconcilié. Voir *Ami de la religion,* 1834, t. LXXXI, p. 389-390; 1835, t. LXXXIII, p. 436-438.

2° *L'Église française catholique et apostolique.* — Fondée quelques mois plus tôt que la précédente, elle a duré plus longtemps. Son fondateur, Louis-Napoléon Auzou, était né à Versailles le 1er janvier 1806 et avait fait ses études au séminaire de sa ville natale. Il avait reçu tous les ordres le même jour des mains de Poulard en 1831, et s'était joint à Chatel, qui l'installa à Clichy. Il se disait élu par le peuple. Cependant, nous le trouvons aux mois d'octobre et de novembre 1831, à Sarcelles, où il célébrait le culte dans l'orangerie du baron de

Montfleuri, puis à Boulogne. Le 19 février 1832, il prêcha à Paris un discours sur les usurpations sacerdotales, et le 6 mai, à Clichy, un autre discours sur les mandements des évêques au sujet du choléra. Ces deux discours furent imprimés. Le 18 mars 1832, la municipalité de Clichy l'avait installé au presbytère et lui avait rendu l'usage de l'église paroissiale. Au mois d'août suivant, il se brouillait avec Chatel au sujet du rétablissement du tarif. Le 11, Chatel écrivit à Auzou une lettre qui suscita, de la part de son destinataire, des *Observations,* imprimées le 19. Laverdet, un jeune libraire de Clichy, que Chatel avait ordonné prêtre bien qu'il n'eût pas fait d'études, se joignit à Auzou et, le 9 août 1832, ils ouvrirent ensemble au boulevard Bonne-Nouvelle, près de la porte Saint-Denis, rue Basse, n. 20, à Paris, une chapelle succursale de Clichy, dans laquelle le culte était absolument gratuit. Auzou publia à cette occasion une *Notice historique sur l'Église française de Clichy,* Paris, 1832. Le 23 août, il prononça l'*Oraison funèbre de Napoléon II, duc de Reichstadt,* in-8°, Clichy, 1832, au service organisé pour ce prince, et le 6 décembre, il adressa au primat une lettre de séparation définitive. Dès le 1er janvier 1833, il commença la publication du journal de son Église : *Le bon pasteur,* qui eut au total 17 numéros et cessa de paraître le 21 avril suivant. Le 15 janvier, il publiait encore la *Profession de foi de l'Église française catholique et apostolique de Clichy,* in-8°, Clichy, 1833.

Il s'était séparé de Chatel, dès que celui-ci avait renié publiquement la foi chrétienne et versé dans le philosophisme. Ensemble, ils avaient voulu conserver les dogmes du catholicisme, professé par la majorité des Français, et ils avaient tenté une réforme que le pape refusait de faire. Mais Chatel avait donné à cette réforme une funeste direction. Il avait nié les dogmes, même celui de la divinité de Jésus-Christ; il n'était donc plus chrétien que de nom. Auzou restait catholique, apostolique, non romain toutefois, mais français. Il réformait le catholicisme, sans le changer. A la base de sa doctrine, il plaçait le principe : la voix du peuple est la voix de Dieu. Il admettait aussi l'égalité des membres du clergé et ne voulait parodier ni la papauté ni l'épiscopat. Les prêtres, dès qu'ils sont au nombre de trois, ont le pouvoir de conférer le sacerdoce et la confirmation. Les curés sont élus par leurs paroissiens. Les prêtres, étant citoyens, ne sont plus astreints au célibat et n'ont plus de rapports avec le pouvoir tyrannique des rois absolus. Il n'y a plus de droit divin. Les excommunications, interdits, censures, refus de sacrements, étant des usurpations sacerdotales, sont supprimés ainsi que les indulgences, les jeûnes et les abstinences obligatoires. Aucun péché ne peut être reconnu mortel. Il n'y a d'autres empêchements de mariage que ceux qui sont établis par la loi civile. Le culte, excercé gratuitement et sans ornements brodés, écartera toute superstition. L'eucologe et le catéchisme qu'Auzou annonçait ne furent pas publiés. La profession de foi se terminait par un appel aux ecclésiastiques patriotes et consciencieux qui gémissaient tout bas de la conduite antinationale et intolérante du haut clergé.

Cependant, le 9 janvier 1833, Auzou reçut l'ordre d'évacuer le presbytère de Clichy. Ses partisans opposèrent résistance à la police. La troupe dut intervenir, et après trois jours de trouble, plusieurs personnes furent arrêtées et incarcérées. Le culte catholique fut officiellement rétabli dans la paroisse et, seule, la minime partie des habitants resta fidèle à Auzou. Celui-ci reçut, le 11 mars, l'ordre de ne pas exercer son culte à l'extérieur. Il recruta quelques prêtres interdits et continua son ministère tant à Clichy, dans un local particulier, qu'à sa succursale de Paris. La police n'autorisa pas un service qu'il avait annoncé pour les victimes de juin. Un peu plus tard, elle lui fit un procès pour exercice du culte *extérieur.* Son journal ne put se soutenir, et ses ouailles l'abandonnaient de plus en plus. Il transporta sa succursale au n. 10 du boulevard Saint-Denis. Il y prononça un *Discours sur les plaisirs populaires, les bals et les spectacles,* in-8°, Paris, 1834, et l'*Oraison funèbre de l'empereur Napoléon,* in-8°, Paris, 1834. Lejeune, un de ses adhérents, fut condamné par le tribunal de Troyes pour usurpation des fonctions sacerdotales, et, le 8 janvier 1836, la cour de Paris confirma le jugement. Auzou lui-même dut restituer à la fabrique catholique de Clichy les ornements et les livres d'église dont il s'était emparé. Dans ce procès, Berryer plaida que la *fabrique française* de Clichy n'avait pas d'existence légale. Au cours de 1836, Auzou publia trois brochures : *Réfutation de M. l'archevêque de Paris sur l'obéissance; Réponse à M. l'archevêque de Paris sur sa religion de l'autorité; Lettre pastorale de M. l'abbé Auzou pour le temps de l'avent 1836;* et en 1837 : *Lettre pastorale pour le temps de carême 1837; Conférence sur les jésuites.* Il administrait aussi le sacrement de la confirmation. Son Église touchait à sa fin. Le 12 mars 1837, Laverdet, son associé, était condamné à 50 francs d'amende par le tribunal de Mantes, et la chapelle de Senneville, ouverte en 1835, était fermée. Malgré le soutien donné par le *Constitutionnel,* le jugement était confirmé en appel, et par la Cour de cassation le 22 juillet 1837. Les tribunaux décidèrent que le culte d'Auzou, n'ayant pas été autorisé par le gouvernement, ne pouvait être permis. Les églises où on le célébrait furent donc fermées. Le curé interdit de Lèves (diocèse de Chartres), qui s'était associé à lui en 1832, mourait le 26 août 1837. Auzou lui-même était poursuivi en justice pour escroquerie et détournement et, au mois de mai 1838, condamné par défaut à six mois de prison. Au mois d'août 1839, il adressa à l'évêque de Versailles sa rétractation solennelle et se soumit publiquement à l'archevêque de Paris. Il s'enferma dans une maison de retraite. Voir *Ami de la religion,* 1839, t. CII, p. 404-406, 423, 486. Nommé peu après directeur d'un bureau de poste en Saône-et-Loire, il fut obligé de quitter cet emploi et entra dans une administration particulière.

L'Église française d'Auzou ne disparut pas cependant en 1839; elle fut maintenue par Laverdet. Le 10 septembre, il publia une lettre *Aux fidèles de l'Église évangélique française* pour protester contre la rétractation de l'abbé Auzou. Il prétend que cette rétractation ne fut pas spontanée, mais le résultat de la faim. Pour lui, il continuera à prêcher les enseignements purement évangéliques, à son domicile, rue du Caire, n. 24. Il publia, en effet, une *Lettre pastorale pour l'avent de 1839;* une autre *Lettre pastorale pour la Pâque de 1840 et la publication de la profession de foi;* et cette *Profession de foi,* Paris, 1840. Les fidèles l'avaient officiellement élu pour remplacer Auzou avec le titre de premier pasteur de l'Église évangélique. Le 17 mars 1841, il adressa un mémoire au garde des sceaux. Il ne put toutefois rentrer à Clichy. Ses partisans de cette paroisse appelèrent en 1842 un ministre protestant. Considérée comme une continuation de l'Église d'Auzou, cette communauté protestante fut condamnée comme association illicite. Le 22 avril 1843, Lavardet demandait la *Liberté religieuse, aux députés des départements.* Le 15 novembre 1846, il publiait encore une *Lettre pastorale pour l'avent de 1846.* Le 19 mai 1862, il fit transférer les restes de Chatel au cimetière de Clichy; il mourut, le 10 décembre suivant.

3° *L'Église chrétienne française.* — Ce fut l'Église continuée par le conseil d'administration de l'Église française après sa rupture avec Chatel en 1843. Elle eut pour ministre l'abbé J.-B. Bandelier, un des derniers prêtres associés à Chatel. Il s'était joint à lui en 1838, et avait publié un *Discours sur la mission du prêtre chrétien selon l'Eglise française,* Paris, 1839. Il avait rédigé

aussi pendant deux années *La religion naturelle, revue des doctrines et des progrès de l'Église catholique française*, 2 in-8°, Paris, 1841-1843. Avec trois lévites, il représentait le clergé de l'Église française et il adressa aux catholiques français une *Lettre pastorale pour la Pâque de 1843*. Le 10 décembre 1843, le conseil ecclésiastique et les ministres envoyaient aux fidèles la *Profession de foi de l'Église chrétienne française*, Paris, 1843. Ils y enseignaient le pur déisme. En morale, ils acceptaient l'abrégé exprimé par Jésus-Christ dans l'amour de Dieu et des hommes. Leur culte était à la fois dogmatique et symbolique : dogmatique, parce qu'il était l'enseignement en commun de la religion; symbolique, parce qu'il conservait les sept sacrements et leurs symboles. Les devoirs de l'homme envers Dieu se réduisaient à l'adoration et à la reconnaissance; ceux qu'il avait à remplir envers lui-même étaient la science et l'hygiène. L'Église nouvelle était chrétienne, en ce qu'elle acceptait les principes énoncés dans l'Évangile, et française, en ce que son culte se faisait en français et en ce qu'elle ne reconnaissait que la loi et le gouvernement de la France. Les *Lettres pastorales pour la Pâque* sont envoyées en 1844, 1845 et 1846 par le conseil ecclésiastique; celle de 1848 est de l'abbé Bandelier. Une constitution avait été établie, le 25 février 1844, sur une base démocratique : le conseil et le clergé étaient élus par les fidèles, qui payaient une cotisation pour le culte.

Dans les premiers temps, l'Église chrétienne française n'avait pas de temple. Ses membres tenaient leurs réunions au domicile de l'un d'eux, soit à Paris, soit dans la banlieue. Bientôt elle acquit un modeste local, qui lui servit de chapelle, rue du Faubourg-Saint-Martin, n. 135. Elle fut persécutée pendant six ans, bien que ses réunions fussent tolérées par la police. Le 5 mai 1848, on plaça sur la façade un tableau qui indiquait ses titres. Le pasteur Bandelier publiait, le 31 décembre 1849 : *Le vrai christianisme et le vieux catholicisme en présence de la démocratie française*. Trois personnages : le pasteur Bandelier, un anonyme qui signait Verax et l'abbé Christian, directeur du *Vrai catholique*, s'étaient mis d'accord sur un symbole religieux. Ils voulaient ramener les sociétés modernes au temple du vrai Dieu par la fusion du catholicisme et du protestantisme, à l'exclusion de Rome. L'unité de Dieu, enseignée par Moïse, condamnait le système trinitaire. La fraternité universelle, avec la communion pour symbole, était l'essence du Nouveau Testament qu'ils conservaient. L'Église chrétienne universelle n'aurait que deux sacrements, le baptême et la cène, et la langue nationale serait la langue officielle du service divin. Ce projet d'union est le dernier acte de l'Église chrétienne primitive que nous connaissons.

A partir de 1850, on n'entend plus parler de l'Église française et de ses démembrements. Elle avait végété vingt ans sans avoir exercé une influence bien pernicieuse dans la société française, puisqu'elle n'a jamais réuni qu'un petit nombre d'adeptes.

Les notices sur Chatel sont ou bien des panégyriques ou bien des pamphlets : Jules Janin, *L'abbé Chatel et son Église*, dans *Paris ou le livre des Cent-et-un*, Paris, 1832, p. 159-193; *Notice sur l'abbé Chatel et sur sa réforme*, par un ecclésiastique protestant du Doubs, Montbéliard, 1833; *L'abbé Chatel et sa réforme, nouvelle notice*, par le même, in-12, Montbéliard, 1833; *Notice sur l'abbé Chatel et sur l'Église catholique française*, in-fol., [Paris, 1834;] *Quelques observations sur l'Église catholique française et sur M. Chatel, son fondateur*, in-8°, Paris, 1834; *Scènes historiques des prétendus réformateurs Chatel, Auzou, Fabré-Palapra et Roch* (par l'abbé Roch lui-même), in-18, Paris, 1834; Eugène de Mirecourt, *L'abbé Chatel*, dans *Les contemporains*, n. 138, 3e édit., in-32, Paris, 1871, p. 39-55. On peut consulter les journaux du temps, surtout l'*Ami de la religion*, 1831-1843, t. LXVI-CXVI (à l'aide des tables); 1857, t. CLXXV, p. 410-411. Les articles des dictionnaires et des encyclopédies sont incomplets et inexacts; il n'y a à consulter que ceux du *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1884, t. III, col. 108-110, et de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1897, t. III, p. 734-736. Les ouvrages de la secte, cités au cours de l'article, renseignent plus exactement sur l'histoire et la doctrine de l'Église française. Le plus grand nombre sont réunis à la Bibliothèque nationale et on trouvera 124 numéros groupés dans le *Catalogue de l'histoire de France*, in-4°, Paris, 1858, t. V, p. 782-787. Voir encore *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, pour Auzou, 1900, t. V, col. 715-716; pour Bandelier, 1901, t. VII, col. 4-5.

E. MANGENOT.

CHATIZEL DE LA NÉRONNIÈRE Pierre-Joseph théologien français, né à Laval, en 1733, mort à Angers, en 1817. Il fut successivement vicaire de la Trinité de Laval, puis curé de Saclaine (Maine-et-Loire). La province du Maine l'envoya aux États généraux de 1789. Son *Traité du pouvoir des évêques sur les empêchements de mariage*, in-12, Paris, 1789, fut combattu par Maultrot. On lui attribue les deux lettres anonymes suivantes : *Lettre de M..., curé du diocèse d'Angers, au P. Vialar, évêque intrus du département de la Mayenne*, in-8°, 1791; *Lettre adressée au T. S. P. Pie VI, évêque de Rome et souverain pontife de l'Église universelle, par le clergé catholique des diocèses du Mans et d'Angers*, in-8°, Londres, s. d. Cette lettre avait auparavant été insérée dans le *Journal ecclésiastique* de Barruel, juin 1792.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854, t. X, col. 113; Desportes, *Bibliographie du Maine*.

C. TOUSSAINT.

CHATZINZARIENS ou **CHAZINZARIENS**, hérétiques arméniens du VIIe siècle, ainsi dénommés, dit Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVIII, c. LIV, *P. G.*, t. CXLVII, col. 441 sq., du mot arménien *Chatch*, Χάτζους, qui signifie *croix*. On les appelle également *stavrolâtres*, parce que, de toutes les images, ils n'auraient adoré et vénéré que la croix; ils seraient donc une secte d'iconoclastes. Le même historien grec prétend que, à la différence de leurs compatriotes, ils reconnaissaient deux natures en Jésus-Christ comme les orthodoxes, mais qu'ils s'écartaient de ces derniers en ce qu'ils semblaient affirmer deux personnes en Notre-Seigneur, dont l'une aurait souffert sur la croix au moment de la passion, tandis que l'autre se tenait à l'écart et contemplait ses souffrances. Ils prétendaient tenir cette impiété de saint Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre de l'Arménie, alors qu'ils en seraient réellement redevables à un certain Sergius. Nicéphore Calliste leur reproche encore d'autres particularités liturgiques, à propos desquelles sa haine native de grec l'a certainement induit en erreur, comme l'usage exclusif du pain azyme à la messe, le non-mélange de l'eau avec le vin et surtout le fameux ἀρτζιβούριον, ou *aratchavoratz*, jeûne hebdomadaire qui s'observe une semaine avant l'ouverture du grand carême, en mémoire du jeûne des Ninivites. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1963. A ce propos, Nicéphore Calliste raconte une légende qui a cours chez les Grecs pour expliquer l'institution de ce jeûne et qui n'a d'autre but que de jeter le ridicule et le discrédit sur une pratique parfaitement admissible.

S. VAILHÉ.

CHAURAND Honoré, né à Valensole (Basses-Alpes), le 16 février 1615, entra dans la Compagnie de Jésus le 29 septembre 1636. Il exerça, durant cinquante ans, un apostolat très fructueux dans plus de quatre-vingt-dix diocèses. Infatigable aux travaux du ministère sacré, son zèle lui fit encore entreprendre une longue et difficile campagne contre la mendicité. Grâce aux largesses des populations remuées par ses prédications, et avec l'appui de l'autorité royale, il ne fonda pas moins de cent vingt-six maisons de charité, où les vagabonds étaient renfermés, instruits et habitués au travail, et d'où les autres pauvres recevaient des secours à domicile. Les heureux effets de ces établissements pour la suppression de la mendicité et pour l'assistance rationnelle, et le rare talent

que montrait le P. Chaurand à les organiser, faisaient que les évêques et les gouverneurs et intendants de provinces recherchaient à l'envi ses services. Le pape Innocent XII lui-même l'appela à Rome, afin d'établir un hospice de ce genre dans le palais de Latran, et il le reçut plus de cinquante fois en audience pour s'entretenir avec lui de ce sujet. L'organisation de cette œuvre par le P. Chaurand à Avignon et dans le Comtat-Venaissin a été racontée en détail par le P. de Camaret, dans *Ptochotrophiorum in Avenionensi urbe totoque Venascino comitatu excell. D. abbatis Nicolini, Aven. prolegati, cura institutorum brevis narratio latina,* Avignon, 1684; traduit en français et publié par le P. Carayon, dans ses *Documents inédits sur la Compagnie de Jésus,* Paris, 1874-1886, t. XXIII, p. 309-439; cf. M. Chossat, S. J., *Les jésuites à Avignon,* Avignon, 1896, p. 462-470. Le P. Honoré Chaurand mourut, chargé d'ans et de mérites, dans la maison du noviciat d'Avignon, le 18 novembre 1697. En dehors de quelques extraits de ses discours de mission relatifs au protestantisme, qui ont été recueillis et publiés par des auditeurs, sous le titre de *Passages de controverse,* il n'a paru sous le nom du P. Chaurand que de petits ouvrages qu'il distribuait dans ses missions, tels que : *Avis très-importans pour les confesseurs et pour les pénitens, touchant le sacrement de pénitence,* in-16; *Accusation correcte du vrai pénitent, où l'on enseigne la manière qu'il faut éviter, et celle qu'il faut suivre en déclarant ses péchés au sacrement de la confession,* réimprimé, in-12, Troyes, 1724; Épinal. Ajouter : *Copie d'une lettre du P. Honoré Chaurand de la Compagnie de Jésus, écrite de Vennes* (Vannes, Morbihan), *le premier jour de février de l'an 1682, au R. Père Galien de la même Compagnie, provincial en la province de Lyon, touchant la maison des retraites establies à Vennes,* publiée dans les *Documents* du P. Carayon, t. XXIII.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1101-1102; *Annales du collège royal Bourbon d'Aix,* publiées par l'abbé E. Méchin, Marseille, 1890-1893, t. II, p. 123-127; Ch. Joret, *Le P. Guevarre et les bureaux de charité au XVIIe siècle,* Toulouse, 1889 (le P. Guevarre fut l'élève et l'auxiliaire du P. Chaurand).

J. Brucker.

CHAVASSE Balthasar, théologien moraliste et polémiste, né en 1551 aux Échelles (Savoie), entra dans la Compagnie de Jésus en 1580. A peine âgé de vingt et un ans, il enseigna la philosophie à l'université de Pont-à-Mousson, puis, de 1595 à 1600, la théologie morale. Dans la vue, paraît-il, de publier plus facilement un ouvrage *Des caractères de la vraie religion,* il demanda et obtint, peu après 1603, de passer parmi les jésuites de Bavière. Il employa le reste de ses années principalement à Porrentruy (Suisse), dans le ministère de la prédication et la composition des œuvres de controverse. Il mourut dans cette ville le 20 septembre 1634. On a de lui : *De notis certissimis veræ religionis libri quatuor, in quibus quoad easdem tam Mahumetani, quam Europæi novatores in comparationem cum catholicis adducuntur,* in-4°, Ingolstadt, 1611; *Professio veræ et orthodoxæ fidei, additis commentariis in quibus plana accurataque ejusdem profertur ratio, et evangelicis respondetur illam impugnantibus,* in-4°, Ingolstadt, 1613; *Antidote de la confession de foy des Eglises prétendues réformées de France,* in-12, Lyon, 1616; *De vera perfectaque prudentia seu de perfecto virtutum usu,* 2 in-8°, Ingolstadt, 1620.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu,* p. 99; *L'université de Pont-à-Mousson,* histoire extraite des manuscrits du P. Nic. Abram, publiée par le P. Carayon, Paris, 1870, p. 159, 331-333; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1105-1106; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 283.

H. Dutoquet.

CHAVES (Thomas de), dominicain espagnol, fit profession à Salamanque, le 2 février 1524. Il fréquenta les leçons de François de Vitoria, puis professa la théologie à Salamanque. Il se montra toujours très fidèle disciple de Vitoria, et mourut à Salamanque vers 1565. On a de lui : *Summa sacramentorum Ecclesiæ ex doctrina R. P. F. Francisci a Victoria ordinis prædicatorum primarii cathedratici apud Salmanticenses,* avant 1546. Cet ouvrage fut revu et approuvé par Vitoria lui-même. Chaves en publia une autre édition augmentée, comme le titre l'indique : *accesserunt multæ quæstiones ex sanctorum conciliorum decretis præsertim Tridentini et aliorum quæ antea desiderabantur,* in-8°, Valladolid, 1565; Salamanque, 1575; in-12, Venise, 1571, 1579, 1580; Anvers, 1586, 1594, 1610; Tours, 1629; trad. ital., in-4°, Venise, 1575; in-8°, 1580.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 192.

R. Coulon.

CHEFFONTAINES (Christophe de), en breton *Penfentenyou,* en latin *a Capite fontium,* était le second fils de Jean de Penfentenyou, seigneur de Kaermoruz et autres lieux, et d'Anette de Costquid, dame de Kaervegnes, qui habitaient près de Saint-Pol-de-Léon. Jeune encore, il entra chez les frères mineurs de l'observance, au couvent de Cuburien près Morlaix. Une fois promu au sacerdoce, il devint bien vite prédicateur célèbre, et dans la dédicace d'un de ses livres, il rappelle le carême qu'il prêchait en 1571 à Saint-Eustache à Paris. La prédication à cette époque devenait comme nécessairement une occasion de controverse avec les protestants. Pour les combattre, le P. Christophe ne reculait pas devant les nouveautés et même les témérités, et l'on dit que dès lors sa doctrine avait paru suspecte. Néanmoins, après avoir rempli diverses charges dans sa province religieuse de Bretagne, il fut élu ministre général de son ordre par le chapitre réuni à Rome en 1571. Suivant la bulle *Pastoralis officii* publiée cette même année par saint Pie V, il gouverna pendant huit ans, consacrés en grande partie à la visite des couvents de son ordre en différents pays. Il semblerait que sa nationalité lui aurait attiré quelques difficultés dans son administration; on raconte qu'il aurait voulu convoquer le chapitre général à Paris, mais que par crainte de voir un autre Français lui succéder, on fit en sorte que la réunion eût lieu à Rome. Dès avant l'expiration de sa charge, il était question de l'élever à l'épiscopat, ce qui arriva en 1578. Cheffontaines fut créé archevêque de Césarée et donné pour auxiliaire au cardinal de Pellevé, archevêque de Sens. Comme on le verra par la liste de ses ouvrages, l'évêque de Césarée continuait à écrire; on rapporte que pendant de longues années, il passait chaque jour onze heures au travail; mais la nouveauté de ses opinions le fit appeler à Rome en 1586, pour y demeurer à la disposition du Saint-Office. Trois de ses livres furent alors absolument condamnés et les autres interdits *donec expurgentur.* C'est de là sans doute que provient l'obscurité qui entoure ses dernières années. Cheffontaines mourut à Rome, le 26 mai 1595, âgé de 63 ans, au couvent de Saint-Pierre *in Montorio,* où aucun monument ne conserve sa mémoire.

Il semblerait que les bibliographes aient embrouillé à dessein l'indication des ouvrages du P. Christophe. On trouve dans ses écrits des qualités peu communes, la facilité du style jointe à l'érudition et une vigueur d'argumentation appuyée sur une science profonde; malheureusement il tomba ou du moins côtoya de trop près l'erreur en voulant la combattre. La plupart de ses livres, rédigés en français, furent traduits par lui-même en latin : *Chrestienne confutation du poinct d'honneur sur lequel la noblesse fonde aujourd'huy ses querelles et monomachies, déduicte en un traité de quatre chapitres et outre ce en trois dialogues ensuivants,* in-8°, Paris, 1568, 1571, 1579, 1586; en latin : *Confutatio puncti quem vocant honoris...,* in-8°, Cologne, 1585;

Deffence de la foi de nos ancestres, contenant quinze chapitres où sont déclarez les stratagèmes et ruses des hérétiques de nostre temps, in-8°, Paris, 1570; en latin : *Fidei majorum nostrorum defensio qua hæreticorum sæculi nostri astus et stratagemmata detegunturr*, in-8°, Anvers, 1575; Venise, 1581; *Deffence de la foi de nos ancestres où la présence réelle du corps de N.-S. est prouvée par plus de 350 raisons*, in-8°, Paris, 1571, 1586; en latin : *Defensionis fidei majorum nostrorum liber II, in quo veritas corporis Christi in eucharistiæ sacramento plusquam 350 rationibus demonstratur et probatur*, in-8°, Rome, 1576. Ce volume ne contient la traduction que de la première *action*; le livre était divisé en dix *actions* et l'auteur promettait la suite pour plus tard; elle parut à Cologne en 1587, in-fol., sous un titre presque identique; toutefois cette traduction ne donne que huit actions; *Defensio perpetuæ virginitatis B. V. Mariæ ac S. Josephi ejus sponsi*, in-8°, Lyon, vers 1575 et 1578; *Hierapistes dialogi forma conscriptus, sive propugnator libri perpetuæ virginitatis*, Anvers, 1575, dans lequel il explique pourquoi il s'est écarté de l'opinion commune en expliquant certains passages de l'Écriture, dans la *Defensio virginitatis*, et justifie certaines expressions dont il a fait usage dans ce livre; *Réponse familière à une épître contre le libéral arbitre et le mérite des bonnes œuvres par laquelle on donne une couverture d'accord fort aisée et amiable pour vider tous les différents et controverses qui sont entre les chrétiens touchant les dites matières*, in-8°, Paris, 1571; en latin : *De libero arbitrio et meritis bonorum operum assertio catholica*, in-8°, Anvers, 1575; Rome, 1576; *Compendium privilegiorum fratrum minorum et religiosarum sub eorum cura viventium nec non et aliorum fratrum mendicantium*, in-8°, Paris, 1578, réédition complétée du livre de Casarubios; *Apologie de la confrérie des pénitens érigée et instituée en la ville de Paris par Henri III*, in-8°, Paris, 1583.

Les trois ouvrages de Cheffontaines absolument condamnés et insérés dans l'Appendix à l'*Index Tridentinus* sont les suivants : *Novæ illustrationis christianæ fidei adversus impios, libertinos, atheos, epicureos et omne genus infideles... epitome. Adjectæ sunt duæ de B. V. conciones quibus per quas notas veræ religionis a falsæ professoribus dignosci queant...*, in-8°, Paris, 1583; *Varii tractatus et disputationes de necessaria correctione theologiæ scholasticæ*, in-8°, Paris, 1586; *De missæ Christi ordine et ritu*. L'auteur enseignait que les paroles de la consécration : *Hoc est corpus meum*, ne suffisent pas seules à opérer la transsubstantiation. Il avait déjà ébauché cette doctrine en chaire et dans un traité : *De la vertu des paroles par lesquelles se fait la consécration*, in-8°, Paris, 1585. On lui attribue aussi une *Dissertatio de prophetia Jacob : Non auferetur...*, in-8°, Lyon, 1578; *Disputatio de eo quod est utile et necessarium...*, Paris, 1586, 1587. Aujourd'hui, tous ces ouvrages ont été effacés de l'*Index*.

Morerl, *Dictionnaire historique*, Paris, 1744, t. III; Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et correctio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1800; Michaud, *Biographie universelle*; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 61, et *Add.*, p. x.

P. Édouard d'Alençon.

CHEMINAIS DE MONTAIGU Timoléon, né à Paris le 3 janvier 1652, entra dans la Compagnie de Jésus le 25 septembre 1667 et mourut à Paris le 15 septembre 1689. Il fournit une courte, mais brillante carrière comme prédicateur. Il avait le don de toucher les cœurs par une sorte d'onction particulière, que secondait bien la douceur de son débit. Mais il est loin d'avoir la richesse de doctrine et l'éloquente logique de son contemporain et confrère Bourdaloue. Les sermons du P. Cheminais n'ont été publiés qu'après sa mort et par les soins du P. Bretonneau, le même qui publia aussi les sermons du P. Giroust et ensuite ceux de Bourdaloue. Il en parut d'abord que 2 in-12, Paris, 1690; un 3e suivit en 1692; deux autres volumes furent ajoutés en 1729. Ces cinq volumes ont été plusieurs fois réimprimés. L'abbé Migne les a reproduits dans ses *Orateurs sacrés*, Montrouge, 1845, t. XII. Il a été fait de ces sermons des traductions, complètes ou partielles, en allemand, en hollandais, en italien. On a encore : *Sentiments de piété* par le P. Cheminais, Paris, 1691, publication également due au P. Bretonneau et dont il y a aussi plusieurs rééditions, ainsi que des traductions allemandes, flamandes et italiennes. De plus, le P. Bretonneau a inséré dans l'*Avertissement* du t. IV des *Sermons*, édité en 1729, des extraits d'un écrit composé par le P. Cheminais, sur « une nouvelle manière de prêcher » qu'il aurait voulu voir introduite dans la chaire : les orateurs chrétiens devaient donner davantage « au pathétique », et « non seulement persuader, mais toucher », etc.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1107-1111; Notice sur le P. Cheminais dans l'*Avertissement* du t. I de ses *Sermons* publiés par le P. Bretonneau. Voir aussi l'article sur *un recueil manuscrit des Sermons de Cheminais*, dans la *Revue Bourdaloue*, n. 2, 1er avril 1902, p. 120-127.

J. Brucker.

CHEMNITZ (CHEMNITZIUS, KEMNITZ) Martin, célèbre théologien luthérien, né le 9 novembre 1522 à Treuenbritzen dans la Marche de Brandebourg, mort à Brunswick le 8 avril 1586. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Fils d'un pauvre drapier, il vécut d'abord dans la misère, mais grâce à un parent de Magdebourg, devint étudiant dans cette ville (1539-1542), ensuite à Francfort-sur-l'Oder, enfin dès 1545 à Wittemberg. Il y apprit les langues, les mathématiques, l'astronomie. Après la guerre de Smalkalde, 1547, il vint à Kœnigsberg, dont la nouvelle université avait comme recteur son cousin Georges Sabinus (Schüler), gendre de Mélanchthon. Il y publia ses *Prædictiones astrologicæ* et fut reçu docteur; en même temps, il dirigeait les études de jeunes nobles polonais. En 1549, il suivit Sabinus à Wittemberg et y entra en rapport suivis avec Mélanchthon, dont il étudia avec soin les *Loci communes*; l'année suivante le duc Albert de Prusse, qui appréciait fort sa science astronomique, le nomma son bibliothécaire à Kœnigsberg. Grâce à cette situation, il se perfectionna dans l'étude du dogme et de la patristique.

Luther était mort depuis 1546 et sa doctrine sur la justification était alors attaquée par Osiander; Chemnitz trouva que celui-ci se rapprochait trop du catholicisme, et se signala bientôt parmi ses adversaires. Mais le parti des osiandristes prévalut d'abord, et Chemnitz dut quitter la ville (1553); toutefois le duc, qui lui restait favorable, le pourvut d'une pension.

De retour à Wittemberg, il y rentra en relations plus étroites encore avec Mélanchthon, et l'accompagna en 1554 au convent de Naumbourg. Enfin, il fut appelé à Brunswick comme coadjuteur du surintendant Joachim Morlin et nommé prédicateur à Saint-Gilles; il se maria en 1555 avec Anna Jeger. L'an 1567, il succéda à Morlin comme surintendant de Brunswick. C'est là qu'il vécut désormais et composa la plupart de ses écrits théologiques, qui lui valurent bientôt dans toute l'Allemagne protestante la réputation d'un profond théologien; de toute part on sollicitait de lui des avis, des consultations dogmatiques; il dut assister à de nombreux colloques, afin d'établir des « concordes » entre les réformés; ainsi il mérita la faveur des princes luthériens, Frédéric II de Danemark, Louis du Palatinat, Auguste de Saxe, Jules de Brunswick. En somme, il eut un rôle prépondérant dans les affaires religieuses et même politiques de l'Allemagne et contribua plus que tout autre à l'organisation et à l'affermissement de la Réforme en ce pays.

Ainsi, en 1566, il fut rappelé à Kœnigsberg pour réfuter définitivement la doctrine d'Osiander, et de concert

avec son collègue J. Mörlin, il y publia un nouveau formulaire dogmatique, condamnation explicite des idées osiandristes, conforme presque en tous points à la doctrine luthérienne de la confession d'Augsbourg et aux articles de Smalkalde; il est connu sous le titre de *Corpus doctrinæ Prutenicum*, 1567. Le duc Albert de Prusse lui donna sa sanction solennelle et le rendit obligatoire pour ses États.

Henri, duc de Brunswick, mourut en 1568; Jules, son fils et successeur, ardent luthérien, chargea Chemnitz, devenu surintendant, et Jacques Andreä, chancelier de Tubingue, de rédiger pour son duché un formulaire de la doctrine réformée. La nouvelle ordonnance, composée au convent de Wolfenbuttel (1568), parut sous le titre de *Corpus doctrinæ*, Brunswick, 1569; Chemnitz en publia un résumé : *Brevis et simplex forma*, etc., et plus tard : *Enchiridion*, que les pasteurs et les instituteurs durent signer sous peine d'exil; là encore, il s'était efforcé de satisfaire tous les esprits sur les cinq articles au sujet desquels ils s'entendaient le moins : la justification, les bonnes œuvres, les cérémonies, le libre arbitre et la cène. Pourtant, il semble que Chemnitz désespérait d'aboutir dans cette conciliation, car il écrit à Mörlin : « On s'apprête à faire cesser les querelles par la violence et par le poing, on écartèlera les flaciniens, puis leurs partisans, après quoi l'ordre et la paix règneront sur terre! » En effet, les réformés allemands se divisaient de plus en plus; Chemnitz et Andreä se remettent à l'œuvre; ils composent, en 1574, une formule de concorde approuvée par le convent de théologiens wurtembergeois convoqués à Maulbronn (formule de Maulbronn), réapprouvée ensuite au colloque de Torgau, réuni en 1576 par l'électeur de Saxe, et auquel assistèrent Chemnitz, Andreä, Körner, Musculus, Chytræus, etc. Au dire de Chemnitz, cette concorde nouvelle ou *Livre de Torgau* écarte toute trace de l'esprit de Mélanchthon; pourtant Andreä disait alors de Chemnitz qu'il serait bon qu'il quittât la Saxe, parce qu'il était « faux et déloyal et ferait revenir le règne des flaciniens »; de son côté Chemnitz disait que pour arriver à la paix et à l'union, il faudrait éloigner Andreä. De fait, le *Livre de Torgau* n'eut pas plus de succès que les concordes précédentes, et, afin de le reviser, l'électeur Auguste réunit en 1577 le synode de Bergen, près de Magdebourg. Chemnitz, Andreä, Chytræus, etc., y modifièrent surtout les articles du libre arbitre et du péché originel : au fond, la nouvelle concorde ou *Livre de Bergen* soutient très strictement la doctrine luthérienne, repousse toute innovation inspirée du cryptocalvinisme de Mélanchthon, rejette absolument le synergisme, nie toute disposition de l'homme à la grâce ou au salut, limite la prédestination aux seuls élus.

Ce fut la dernière concorde inspirée par Chemnitz : signée par les ministres de Souabe et de Basse-Saxe, elle fut encore discutée; enfin, elle fut publiée en 1580, réunie à la confession d'Augsbourg, aux articles de Smalkalde et aux catéchismes de Luther de 1529. Le tout fut appelé *Formulæ concordiæ* : ainsi, grâce à Chemnitz, la doctrine luthérienne parut solidement établie aussi bien dans la foi du peuple que dans l'enseignement officiel des États de l'Allemagne du Nord.

Épuisé par tant de travaux, Chemnitz résigna, le 5 avril 1584, sa charge de surintendant de Brunswick; la même année, il composa encore, pour le landgrave de Hesse-Cassel, un rapport sur le calendrier grégorien; malgré son origine romaine, il concluait à son acceptation. Deux ans après, il mourait, laissant à ses héritiers de grands biens, que ses ennemis lui ont parfois reprochés.

II. Écrits. — Les écrits de Chemnitz, réputés parmi les œuvres théologiques les plus considérables du temps, peuvent être classés en trois catégories :

1° Écrits en faveur des idées luthériennes, surtout sur la cène; ils soutiennent la présence réelle, contre les sacramentaires. Tels sont : *Repetitio sanæ doctrinæ de vera præsentia corporis et sanguinis in cœna. Additus est tractatus complectens doctrinam de communicatione idiomatum*, Leipzig, 1561, ouvrage traduit ensuite en allemand par le prédicant J. Zanger; *De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quæstionibus independentibus*, etc., Iéna, 1570, 1578. Ce qui fait l'originalité de l'opinion de Chemnitz sur la cène, c'est ce qu'il appelle *multivolipræsentia Christi*; en effet, tout en soutenant l'enseignement de Luther sur l'ubiquité, il croit à une présence relative, en tous lieux, de la nature glorieuse et transfigurée du Christ, dépendant de la volonté très libre de l'Homme-Dieu. *Adesse possit et adsit, ubicumque, quandocumque et quomodocumque vult.*

2° Écrits contre l'Église catholique et surtout contre les jésuites. — Jean Monheim avait publié à Dusseldorf, sous le titre de *Doctrina cælestis*, un catéchisme que les jésuites de Cologne réfutèrent par une *Censura de præcipuis doctrinæ cælestis capitibus*, 1560. Chemnitz y répondit par une très vive critique de leur théologie : *Theologiæ jesuitarum præcipua capita ex quadam ipsorum censura, quæ Coloniæ, anno 1560 edita est, adnotata*, Leipzig, 1562; in-8°, La Rochelle, 1589; trad. allemande par Zanger. Le même ouvrage fut publié en 1623 sous ce titre : *Theologiæ jesuitarum brevis ac nervosa descriptio et delineatio ex præcipuis capitibus censuræ ipsorum quæ anno 1560 Coloniæ edita est, adnotata, in quo origo et arcana jesuitarum aperiuntur.* Chemnitz y dit, entre autres choses, que « si l'ordre des jésuites s'était borné à fonder le collège de Rome et n'avait rien fait d'autre, il mériterait pour cela d'être regardé comme le plus dangereux ennemi du luthéranisme ». — « Les scélérats qui se font appeler jésuites, par une présomption singulière et criminelle, ne font aucun cas de la sainte Écriture, qui est l'unique règle donnée par le Christ. » Dans l'ardeur avec laquelle les jésuites défendent « l'idolâtrie de la messe », il flaire « l'odeur de l'excrément du diable; ils savent le bon revenu que la messe leur procure; ils trouvent avantage de vendre leurs prières pour les vivants et les morts; ils aiment le dogme du purgatoire qui garnit si bien leur garde-manger et leur cellier ». Canisius y répondit, puis Jean Aller, professeur à Ingolstadt, par un mémoire en allemand sur la Compagnie de Jésus contre Chemnitz et Zanger (1563). Le théologien portugais Andrada (voir t. I, col. 1179) le réfuta aussi dans *Explicationum orthodoxarum de controversis religionis capitibus libri decem*, et *De Societatis Jesus origine libellus contra Kemnitii cujusdam petulantem audaciam*, in-4°, Cologne, 1565. Comme il y développait la doctrine catholique du concile de Trente, Chemnitz y répondit par son *Examen concilii Tridentini quadripartitum*; la Ire partie parut à Francfort en 1563, la IVe en 1573; il mit donc huit années à publier ces 4 in-fol. (traduits en allemand, en 1576 par Georges Nigrinus, pasteur à Giessen, réédités en 1599 à Francfort, traduits de nouveau par Georg. Johannes à Francfort, 1707, et encore en 1862). Chacune des parties est précédée d'une épître dédicatoire à un prince allemand; en tête de la Ire est une pièce de vers : *Narratio de synodo nicena versibus exposita, autore Mathia Bergio Brunsvicensi.* C'est un vrai cours de théologie à l'usage des Églises luthériennes; il fut tellement apprécié, qu'il mit son auteur au premier rang parmi les théologiens protestants du XVIe siècle. A grands renforts d'arguments puisés dans l'exégèse, l'histoire et le dogme, il s'efforce de combattre chacun des décrets du concile de Trente. Outre les réfutations qu'en firent Bellarmin, Grégoire de Valence, Ravenstein, professeur à Louvain, il faut

citer celle d'Andrada qui mourut en 1577 avant sa publication, parue à Lisbonne sous le titre : *Defensio Tridentinæ fidei quinque libris comprehensæ adversus calumnias hæreticorum et præsertim Martini Chemnitii*, Lisbonne, 1578; Cologne, 1580; Ingolstadt, 1597. Chemnitz reconnaît lui-même l'éloquence et l'érudition de cette réplique. J. Vanini publia aussi : *Apologia concilii Tridentini contra Chemnitium;* Martin Gartner écrivit : *Chemnitius reformatus circa eucharistiam*, 1666.

3° Écrits de Chemnitz parus après sa mort, et d'une grande notoriété parmi les protestants : *Loci theologici, in quibus Philippi Melanchthonis loci communes verum theologicarum perspicue explicantur, et quasi integrum doctrinæ christianæ corpus Ecclesiæ Dei sincere proponitur*, Francfort, 1591. Bien qu'on y trouve une étude approfondie de l'histoire des dogmes, c'est une œuvre inachevée, au dire de Chemnitz lui-même. Il résume sa théorie ainsi : *De usu et utilitate locorum theologorum semper cogitandum est, Filium Dei non eam ob causam prodiisse ex arcana sede æterni Patris et revelasse doctrinam cælestem, ut seminaria spargeret disputationum quibus ostendandi ingenii causa luderetur, sed potius ut homines de vera Dei agnitione et omnibus iis, quæ ad æternam salutem consequendam necessaria sunt, erudirentur. Ideoque præcipua cura esse debet in singulis locis : quomodo et qua ratione doctrina tradita accommodanda et referenda sit ad usum in seriis exercitiis pœnitentiæ, fidei, obedientiæ et invocationis.* Dans l'édition de 1623 se trouve aussi une *Oratio de lectione Patrum seu doctorum Ecclesiæ*. Après sa mort, parut encore son *Harmonia evangelica*, Francfort, 1593. Chemnitz n'est l'auteur que des 51 premiers chapitres; son ouvrage fut continué par Jean Gerhard et par Polycarpe Lyser. D'autres opuscules et des recueils de lettres furent également publiés.

Chemnitz ne fut pas un novateur brillant comme Luther; il se montra en somme peu original, plutôt conservateur; pourtant il avait une immense érudition. A cette époque de troubles religieux si intenses, il paraît comme un réformateur modéré, il confessa même parfois qu'il y avait du bien dans le catholicisme. Bien que disciple et ami de Mélanchthon, il fut en général l'adversaire de son cryptocalvinisme; souvent il combattit son *Corpus doctrinæ Philippicum*, et demeura un des théologiens les plus attachés à la stricte doctrine de Luther. Néanmoins, il tenta toujours de concilier les doctrines nouvelles, surtout dans le but d'unir les réformés de la Basse-Allemagne, et il y réussit en partie. Les protestants le regardent donc avec raison comme un des principaux fondateurs du luthéranisme. On disait de lui : *Si Martinus* (Chemnitz) *non fuisset, Martinus* (Luther) *vix stetisset*. C'est donc à juste titre qu'on le surnomma : l'autre Martin, *alter Martinus* (*Lutherus*).

J. Rehtmeyer, *Der berümten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie*, part. III, 1710, p. 273 sq.; *Epistolæ Chemnitii ad M. Ritterum*, Francfort, 1712; Gasmer, *Oratio de vita, studiis et obitu M. Chemnitii*, 1588; Ed. Preuss, *Examen concilii Tridentini per M. Chemnitium scriptum*, Berlin, 1861, *appendix : Vita M. Chemnitii*, p. 925-958; Lentz, *Dr. Martin Kemnitz*, Gotha, 1866; Hachfeld, *Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken*, Leipzig, 1867; Th. Pressel, *Martin Chemnitz*, Elberfeld, 1862, dans *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche; Kirchenlexikon*, t. III, col. 115-118; *Realencyclopädie*, t. III, p. 796-804; R. Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Leipzig, 1905.

L. Lœvenbruck.

CHERBURY Édouard Herbert, premier lord, déiste anglais (1583-1648), naquit à Eyton on Severn, près de Wroxeter, le 9 mars 1583 (v. s. 1582), d'une ancienne famille dont il a longuement décrit les gloires dans son autobiographie. Après de bonnes études à Oxford, il fut marié à seize ans à une de ses cousines et mena pendant plusieurs années une vie studieuse et retirée dans son château de Montgomery. En 1608 ou 1609, il alla passer de longs mois en France où ses duels et ses galanteries le mirent à la mode; il fut alors présenté à Henri IV et à la reine Marguerite. En 1610, on le trouve comme volontaire au siège de Juliers; à son retour après des aventures nombreuses, il fut, à l'en croire, l'objet des attentions de la reine Anne de Danemark, femme de Jacques Ier. En 1619, le roi Jacques l'envoya à Paris comme ambassadeur; son ambassade fut d'abord calme et il jouissait sans souci de la vie de Paris, lorsque, ayant voulu empêcher Louis XIII de faire la guerre à ses sujets protestants, le connétable de Luynes se plaignit de lui à Jacques Ier, qui le rappela. Luynes étant mort en 1622, Herbert, qui n'avait pas reçu de remplaçant, regagna son poste. Les plaisirs de Paris, qu'il goûtait fort, ne nuisaient pas à ses études; c'est pendant son ambassade, en 1624, qu'il fit paraître à Paris, en latin, son traité *De veritate;* l'ouvrage eut une seconde édition parisienne en 1636, et une traduction française en 1639, avant d'avoir paru à Londres (1645 et 1649).

En avril 1624, Jacques Ier le rappela de Paris, sans donner de motif; il semble qu'alors encore un trop grand zèle à servir les intérêts des protestants, surtout de l'électeur Palatin, gendre de Jacques Ier, ait mécontenté Louis XIII, qui demanda le rappel de l'ambassadeur. Lorsqu'il fut rentré en Angleterre, Jacques le fit pair d'Irlande en érigeant pour lui en pairie sa terre de Castle Island; mais le roi, se croyant quitte par là envers son ambassadeur, ne lui fit même pas payer ses appointements dus depuis plusieurs années, et le diplomate philosophe, qui avait mené grande vie à Paris, fut jusqu'à la mort harcelé par ses créanciers. Le 7 mai 1629, Charles Ier le fit pair d'Angleterre et baron de Cherbury; trois ans plus tard, il entrait au conseil des guerres.

Toujours quémandeur et besogneux, Cherbury composa, pour s'assurer la faveur du roi et de son tout-puissant favori Buckingham, une apologie de la désastreuse expédition de celui-ci à l'île de Rhé (1630 ; il eut même le triste courage d'écrire dans le même but une vie d'Henri VIII qui n'est qu'un plat panégyrique. Dans son désir de se créer des appuis, il alla jusqu'à offrir à Pranzani, l'envoyé pontifical à la cour de Charles Ier, de soumettre à la censure romaine son *De veritate*.

Lorsque se produisit la rupture entre Charles Ier et son parlement, Cherbury s'efforça de garder une prudente neutralité. Pendant les années 1641 et 1642, il se tint retiré dans son château de Montgomery, uniquement occupé d'étude; c'est alors qu'il composa les appendices de son traité *De veritate*, en même temps que son autobiographie, qu'il conduisit jusqu'à la fin de son ambassade en France, et un livre sur l'éducation.

En 1644, il refusa de paraître au parlement convoqué par Charles Ier à Oxford, et ouvrit à Middleton, qui commandait dans son comté les troupes du parlement de Londres, les portes du château de Montgomery. A la suite de cet acte de trahison envers son souverain, il obtint du parlement de Londres, que sa maison de ville et sa bibliothèque ne fussent pas confisquées; il reçut même une pension de vingt livres par semaine et diverses charges qu'il n'eut pas le temps d'exercer. Les dernières années de sa vie se passèrent à Londres; il mit alors la dernière main à son *De religione gentilium*, qui parut en 1645, et à son histoire d'Henri VIII que, par une dernière palinodie, il voulut dédier à ce même Charles Ier qu'il avait trahi. En 1647, il fit un dernier voyage à Paris, où il rendit visite à Gassendi. Le 2 août 1648, il mourut dans sa maison de Queen street à Londres; peu d'instants avant sa mort il fit appeler Usher, primat d'Irlande, son ami, et lui demanda la communion, déclarant « qu'elle pouvait lui faire du bien et ne lui ferait pas de mal ». Usher ne trouva pas ces dispositions suffisantes et refusa le sacrement.

Les théories philosophiques de Cherbury sont exposées dans son *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso.* Cf. Sidney Lee, *The autobiography,* p. XXXVIII sq.

La vérité existe; elle est permanente et universelle, l'esprit humain est capable de la percevoir. Cet esprit peut être considéré comme composé d'une infinité de « facultés » correspondant chacune à quelque objet. Lorsque cet objet vient en contact avec la faculté correspondante, cette faculté entre en activité, se conforme immédiatement à l'objet, et cette harmonieuse conformité de la faculté connaissante avec son objet, *intellectus cognocentis cum re cognita congruentia,* est « la vérité du concept », p. 9-47.

Toutes ces facultés mentales peuvent être divisées en quatre groupes auxquels Cherbury donne les noms de « instinct naturel, sens interne, sens externe, raisonnement (*discursus*) ». De l'instinct naturel dérivent en l'homme ces premiers principes, ces notions communes, *notitiæ communes,* qui existent en toute âme saine; ces notions ne sont pas le produit de l'expérience ou de l'observation; elles ne sont pas acquises; elles nous viennent directement de Dieu, qui les a déposées dans l'âme humaine lors de sa création, p. 47-126.

Les trois autres classes de facultés sont soumises à la direction de cet instinct naturel; le sens interne distingue le bien du mal; le sens externe perçoit les objets extérieurs; le raisonnement, ou faculté raisonnante, compare et groupe les notions acquises par les autres facultés. C'est la plus trompeuse de nos puissances; Cherbury la rend responsable de presque toutes nos erreurs, p. 126 sq. Cf. Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury,* c. II, III. Descartes, dans une lettre au P. Mersenne, appréciait ainsi le système : « Il (lord Herbert) veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir; ce qui est vrai en ce sens-là. Mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette manière de parler; et il me semble plutôt qu'elle peut nuire, en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités dans notre âme. » Rémusat, *op. cit.,* p. 232.

Le *De causis errorum* parut en 1645, comme appendice au *De veritate.* Il est destiné à le compléter, en énumérant les principales causes d'erreurs qui arrêtent notre esprit dans sa recherche de la vérité; elles sont divisées d'après les quatre facultés principales que reconnaît l'auteur.

Le *Religio laici,* publié la même année, contient les principales idées religieuses de Cherbury. L'homme est naturellement religieux; cette religion, débarrassée de ses caractères accidentels, et réduite à ses vérités essentielles, consiste en cinq principes qui n'ont jamais été pour les hommes causes de divisions et de guerres : existence d'un Dieu providence; obligation de l'honorer par un culte; la piété et la vertu sont le culte le plus digne de lui; les fautes doivent être expiées par le repentir; certitude d'une justice divine qui, après la vie, récompensera chacun selon ses œuvres, p. 31. Ces principes dérivent de l'instinct naturel; il n'est pas raisonnable d'en admettre d'autres; tous les dogmes des diverses Églises, qu'elles prétendent révélés de Dieu, sont l'œuvre des prêtres qui les ont créés pour assurer par la crainte ou l'espoir leur influence sur les foules, p. 9 sq. Cherbury insiste sur cette influence pernicieuse du sacerdoce dans une conclusion violente intitulée : *Ad sacerdotes de religione laici.* Il observe d'ailleurs que la religion chrétienne est supérieure aux autres, parce qu'elle peut, plus facilement qu'elles, se ramener aux cinq vérités essentielles, et qu'elle les a mieux conservées dans les masses; mais elle fait injure à la providence en prétendant jouir d'une révélation exclusive de Dieu.

Le *De religione gentilium* a pour but de montrer, sous toutes les erreurs des païens, la persévérance des cinq principes dans lesquels seuls consiste pour Cherbury la religion naturelle; il le prouve en examinant successivement le culte rendu aux astres, aux éléments, aux héros divinisés.

Les ouvrages historiques de Cherbury ne parurent qu'après sa mort (1649 et 1656). Son autobiographie fut éditée par Horace Walpole au XVIIIe siècle (1764). On conserve encore manuscrit un mémoire adressé par lui à Charles Ier pour établir la suprématie royale sur l'Église.

I. Œuvres. — Les traités *De veritate; De causis errorum; De religione laici,* et quelques pièces de vers latins furent édités ensemble à Londres en 1656. Le *De religione gentilium* fut réédité à Amsterdam en 1700. — Parmi les attaques faites contre ces ouvrages on peut signaler : Musæus, *Examen Cherburianismi, sive de luminis naturæ insufficientia ad salutem, contra E. Herbertum de Cherbury,* Iéna, 1675; C. Kortholt, *De tribus impostoribus* (Cherbury, Hobbes et Spinoza), Keil, 1680.

II. Travaux. — H. Walpole, *The life of Edward, lord Herbert of Cherbury,* Strawberry, 1764; Guttler, *Herbert von Cherbury,* Munich, 1897; Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres,* Paris, 1874; Sidney Lee, *The autobiography of Edward, lord Herbert of Cherbury,* Londres, 1886 (la vie de Cherbury est continuée par l'éditeur, de 1624, époque à laquelle s'arrête l'autobiographie, jusqu'en 1648); Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* Paris, 1886, t. II, p. 4-7; article de Sidney Lee dans le *Dictionary of national biography.* Dans les articles *Theism* de l'*Encyclopædia britannica,* et *Deismus* du *Kirchenlexikon* et de la *Realencyklopädie für prot. Theol.,* on trouvera de bonnes indications sur les rapports des théories de Cherbury avec celles des déistes anglais du XVIIIe siècle qui le firent oublier.

J. de la Servière.

CHERCHEURS. Secte religieuse hollandaise, qui admet la vérité de la religion de Jésus-Christ, mais prétend en même temps que cette religion n'est professée dans sa pureté par aucune Église, par aucune communauté du christianisme; ses membres ne se rattachent donc à aucune communion, mais ils se bornent à chercher dans les Écritures afin d'y découvrir la religion authentique de Jésus-Christ. Cette secte se répandit aussi en Angleterre.

Stoup, *Traité de la religion des Hollandais;* Glaire, *Encyclopédie catholique,* Paris, 1854, t. VII, p. 155; Ch. Saint-Laurent, *Dictionnaire encyclopédique,* Paris, 1845, p. 265.

V. Ermoni.

CHÉRUBIN DE MAURIENNE, capucin, dans le monde Alexandre Fournier, naquit à Saint-Jean-de-Maurienne, le 24 mars 1566. Le 7 septembre 1583, il entrait au noviciat des capucins de la province de Gênes. On dit qu'il fut dans la suite reçu docteur à Avignon; le fait est que sa science était profonde et Dieu l'avait préparé pour la mission à laquelle il le destinait. Le P. Chérubin fut en effet le premier des collaborateurs de saint François de Sales pour la conversion du Chablais. Il n'avait point la douceur du saint, mais sa véhémence, que l'on a exagérée, était tout apostolique et venait d'un zèle ardent. Il avait projeté l'établissement de la Sainte-Maison de Thonon qui devait être collège, séminaire, université, école d'arts et de métiers, refuge pour les nouveaux convertis. Le projet était trop vaste pour être réalisable, et le P. Chérubin n'en vit qu'un faible commencement d'exécution, malgré tous ses efforts auprès de la cour de Rome et celle des ducs de Savoie. Parmi ses travaux apostoliques dans le Chablais et le Valais, nous rappellerons les Quarante-Heures célébrées à Annemasse en 1597, à Thonon en 1598, le jubilé obtenu par son zèle pour la ville de Thonon en 1602, qui furent une occasion de conversions nombreuses. Le P. Chérubin mourut à Turin, au couvent des capucins du Monte, le 20 juillet 1610, à l'âge de 44 ans. Le duc

de Savoie avait voulu aller le visiter pendant sa maladie, et deux ans après, saint François de Sales passant par Turin, voulut aller dire la messe à l'autel le plus proche du tombeau de celui qui avait toujours été son ami et son dévoué collaborateur.

Il n'existe pas d'œuvres proprement dites du P. Chérubin. Denys de Gênes, dans la *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, dit avoir vu : *Acta disputationis habitæ cum quodam ministro hæretico circa divinissimum eucharistiæ sacramentum*, 1593, s. l. Les *Acta collationis inter R. Patrem Cherubinum capuccinum concionantem Thononii prope Genevam et D. Hermannum Lignaridum publicum in eadem civitate Genevæ theologiæ professorem*, existent aux archives du Vatican. Nonciature de Savoie, t. XXXVIII, fol. 154-168. Sur cette conférence qui eut lieu les 13 et 14 mars 1598, on peut consulter la *Lettre du seigneur d'Avully, baron de Saint-Michel, à M. de Charanson, maître auditeur de la Chambre des comptes de Savoie*, qui fait partie du petit volume intitulé : *La conférence accordée entre les prédicateurs catholiques de l'ordre des capuccins et les ministres de Genève... Ensemble les theses qui ont esté affigées audit Genève, qui seront mises à la fin dudit livre*, in-8°, Paris, 1598. On a voulu attribuer au P. Chérubin quelques-unes de ces thèses, qui sont plus vraisemblablement de saint François de Sales. Sur la conférence de Thonon, restée inachevée par suite de la fuite des ministres de Genève, il faut encore citer la *Response d'Hermann Lignaridus contre le P. Chérubin*, qui est mentionnée par saint François de Sales. Voir aussi *La volontaire conversion de Pierre Petit, cy devant ministre de Genève à nostre saincte foy et religion catholique, apostolique et romaine, et celle du duché de Chablais et lieux circonvoisins par la diligence et continuation de la conférence tenue à Thonon entre les PP. cappuccins et les ministres dudit Genève...*, in-8°, Paris, 1599. Du P. Chérubin sans conteste sont deux *placards* affichés aussi à Genève : *Extraict premier des fruicts qu'on peut cueillir de la dispute faicte entre le R. P. capucin et le professeur de la théologie de Genève ; Autre extraict du placard du R. P. capucin, contenant la sommation au professeur Hermann de garder la promesse faicte, avec les poinrts fort remarquables proposez par luy et laissez imparfaicts.* Ils font partie du volume précité, avec d'autres *placards*, distribués aux Quarante-Heures d'Annemasse, et qui sont d'un confrère du P. Chérubin. Le P. Chérubin serait encore auteur de dissertations manuscrites ayant pour objet la réfutation des erreurs protestantes ; quant à ses lettres, un bon nombre ont été publiées, d'autres sont encore inédites. La mémoire du P. Chérubin a été quelque peu effacée par la gloire de saint François de Sales, mais le bon saint était le premier à rendre justice aux mérites et aux travaux de son principal associé dans l'œuvre de la conversion du Chablais.

Truchet, *Vie du P. Chérubin de Maurienne*, in-8°, Chambéry, 1880 ; Id., *S. François de Sales et le P. Chérubin de Maurienne*, dans les *Études franciscaines*, Paris, 1899, t. I ; *Œuvres de S. François de Sales*, Annecy, 1892, t. II ; André Pératé, *La mission de François de Sales dans le Chablais*, documents inédits dans le *Bulletin de l'École française de Rome*, 6e année, juillet 1886 ; P. Archange, capucin, *Dissertation sur une calomnie...*, dans les *Œuvres de S. François de Sales*, édit. Migne, t. IX ; Fidèle de Talissieu, *Histoire abrégée des missions des PP. capucins de Savoye*, Chambéry, 1867 ; Boverius, *Annales capucinorum*, Lyon, 1639, t. II, p. 830 ; Dionysius Gennensis, *Bibliotheca scriptorum o. m. capucinorum*, Gênes, 1680.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CHERUBINI Laërce, naquit, vers le milieu du XVIe siècle, à Norcia, ville épiscopale de l'Ombrie, dans l'ancien duché de Spolète, actuellement province de Pérouse. Jurisconsulte de valeur, également versé dans l'un et l'autre droit, il voyait avec peine dispersés en trop d'ouvrages différents, des documents qui, réunis ensemble, auraient été si utiles pour les travailleurs et les juristes. Il forma le projet de recueillir toutes les constitutions et bulles des papes, depuis la plus haute antiquité jusqu'à son époque. Après de longues années de recherches parut ce qu'on a appelé le *Bullarium magnum Cherubinorum*, 3 in-fol., Rome, 1586, comprenant toutes les bulles que Laerce put trouver parmi celles qui avaient été expédiées durant une période de plus de quinze cents ans, depuis saint Léon le Grand (440) jusqu'à Sixte-Quint. Ce pape, auquel le premier volume du bullaire fut dédié, apprécia l'importance de l'œuvre, et il en voulut la continuation et l'amélioration. Il soutint donc Laerce de son crédit, et ne cessa de l'encourager. Laerce publia à part le commencement du bullaire de ce pape : *Bullarium sire collectio constitutionum hucusque editarum a D. N. Sixto V cum summariis, lucubrationibus D. Laertii Cherubini de Nursia, J. C.*, in-fol., Rome, 1588. Clément VIII (1591-1605) et Paul V (1605-1621) honorèrent de la même estime et protégèrent également Laërce Cherubini, qui, en 1617, donna la 2e édition de son *Bullarium*, 3 in-fol. Elle était augmentée de toutes les constitutions de Sixte-Quint. Laërce continua ses recherches, en vue d'une 3e édition. Il y travailla encore une dizaine d'années, sans pouvoir y mettre la dernière main. Quand il mourut, en 1626, il laissa le soin de compléter son œuvre gigantesque à son fils Ange-Marie Cherubini qui avait été son principal collaborateur.

Celui-ci, religieux de l'ordre de Saint-Benoît et de l'abbaye du Mont-Cassin, publia d'abord une 3e édition du bullaire, 4 in-fol., Rome, 1634-1644. Le t. IV contenait les constitutions des successeurs de Sixte-Quint, dont les principaux sont Clément VIII (1591-1605), Paul V (1605-1621), Grégoire XV (1621-1623) et Urbain VIII (1623-1644).

Une 4e édition parut onze ans plus tard, 4 in-fol., Lyon, 1655, après avoir été enrichie des bulles d'Innocent X (1644-1655). Pour les autres éditions et les continuations successives du *Bullarium magnum Cherubinorum*, voir BULLAIRE, col. 1245. Flavius Cherubini, frère d'Ange-Marie et associé, lui aussi, aux travaux de son père Laërce, afin de rendre le bullaire accessible à un plus grand nombre de lecteurs, en publia un résumé sous ce titre : *Flavii Cherubini compendium bullarii a patre editi*, Rome, 1623. Cet ouvrage, relativement commode, eut diverses éditions : 3 tomes en 1 in-4°, Lyon, 1624 ; in-fol., 1638.

Michaud, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 344 ; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VII, p. 20 ; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 363.

T. ORTOLAN.

CHEVALLIER Léopold, né à Malzéville (Meurthe), le 13 novembre 1846, fit de brillantes études au petit séminaire de Pont-à-Mousson et au grand séminaire de Nancy, et fut ordonné prêtre, le 13 août 1871. Vicaire à la paroisse Saint-Léon-IX de Nancy, il y fonda un florissant patronage de jeunes gens. Professeur de philosophie d'abord (1874-1883), de théologie dogmatique ensuite (1883-1890) au grand séminaire de Nancy, chanoine honoraire de la cathédrale en 1890, il mourut à Malzéville, le 12 août 1891. En vue d'obtenir les grades théologiques, l'abbé Chevallier soumit aux jurys de diverses facultés de théologie les seuls écrits qu'une mort prématurée lui ait permis de livrer au public. Il avait fait lithographier, en 1881, une thèse dogmatique *De relationibus inter naturam et gratiam in ordine ad artus eliciendos consideratis*, qu'il devait soutenir à Poitiers pour la licence. La faculté théologique de cette ville ayant cessé d'exister, la soutenance n'eut pas lieu. Sans se rebuter, l'abbé Chevallier se tourna vers Lille et présenta à la faculté canonique cinquante *Theses theologicæ*, in-8°, Nancy, s. d., qu'il soutint pour la

licence, le 19 mars 1883. Il se mit ensuite à étudier spécialement les principes du gouvernement des âmes. Il voulait envisager cette science successivement dans l'ordre naturel, surnaturel et préternaturel. Seule, la seconde partie du programme a été rédigée, *De scientia regiminis animarum supernaturalis*, in-8°, Nancy, s. d., et soumise, le 26 juillet 1888, au jury de la faculté de théologie de Lille pour le doctorat, avec vingt thèses à défendre oralement. La constitution, la génération et l'éducation de l'homme surnaturel y sont exposées, aussi bien que les différents états de la vie chrétienne, de telle sorte que la théologie mystique y complète la théologie dogmatique et morale sur laquelle elle repose et dont elle applique les principes. L'auteur rédigeait cette thèse inaugurale en français, quand la mort l'a frappé prématurément.

E. Mangenot, *Léopold Chevallier, chanoine honoraire, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy. Notice nécrologique* (extraite de la *Semaine religieuse de la Lorraine*), in-8°, Nancy, 1891.

E. Mangenot.

CHIAVETTA Jean-Baptiste, prêtre silicien, docteur en théologie, vicaire général du diocèse de Montréal, était très versé dans l'histoire ancienne. Il reste, de lui, en italien, un examen de l'ouvrage de Joseph Balli, intitulé : *Enigma dissolutum, de modo existendi Christi Domini sub speciebus panis et vini in augustissimo eucharistiæ sacramento*. L'auteur mourut à Palerme, en 1664.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. vi, p. 501.

C. Toussaint.

CHIERICATO Jean, oratorien italien, né à Padoue le 8 septembre 1633, mort le 29 décembre 1717. Entré chez les philippins de sa ville natale, il fut l'ami et le conseiller du B. Barbarigo, évêque de Padoue. Outre plusieurs volumes d'édification, il a laissé un grand traité de *Decisiones sacramentales, theologicas, canonicas et legales*, 9 in-4°, Venise, 1727; 3 in-fol., 1757, *Résumé des Conférences ecclésiastiques de Padoue*, et des *Discordiæ forenses*, 3 in-fol., 1734, qui font toujours autorité.

B. Iberti, *Mémoires sur la vie et les œuvres de Mgr Chiericato*, in-8°, Padoue, 1790; Villarosa, *Memorie d. scrit. filippini*, t. ii, p. 41.

A. Ingold.

1. CHIFFLET Laurent, frère du suivant et comme lui jésuite, né à Besançon en 1598, entré au noviciat en 1617, mort à Anvers en 1658, a publié, outre divers ouvrages ascétiques et de dévotion, un *Catéchisme de la première communion*, qui a eu plusieurs éditions aux xviie et xviiie siècles.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. ii, col. 1132-1139.

H. Dutouquet.

2. CHIFFLET Pierre-François, savant et laborieux jésuite, naquit en 1592, à Besançon, d'une famille notable de cette ville et féconde en érudits. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1609. Après avoir professé la philosophie, l'hébreu et l'Écriture sainte dans divers colléges, il fut appelé à Paris en 1675; il mourut au collége de Clermont (Louis-le-Grand), le 5 mai 1682. Ses publications, qui se rapportent surtout à la patristique, à l'histoire ecclésiastique et à l'hagiographie, sont nombreuses; on en trouvera la liste dans de Backer-Sommervogel. Notamment, il donna la première édition, ou une réédition corrigée d'après les anciens manuscrits, des œuvres de Victor de Vita et de Vigile de Tapse, évêques africains des ve et vie siècles; de Fulgence Ferrand, diacre de Carthage et disciple de saint Fulgence de Ruspe, etc. Il publia également des dissertations sur la famille de saint Bernard de Clairvaux; sur la vie et les écrits de saint Paulin de Nole; sur l'identité de Denys l'Aréopagite et de l'apôtre de Paris, etc. Les communications du P. Chifflet aux bollandistes lui ont valu de leur part la qualification : *diligentissimus et de sanctis meritissimus*, et ont pris place dans plusieurs endroits des *Acta sanctorum*. Enfin on a de lui : *Histoire de l'abbaye royale de la ville de Tournus, avec les preuves, enrichies de plusieurs pièces très rares, et les tables nécessaires pour en faciliter l'usage*, in-4°, Dijon, 1664. Le défaut de ressources pécuniaires l'empêcha de publier un autre travail du même genre, et plus considérable encore, qu'il avait fait sur l'histoire de l'antique abbaye de Saint-Claude, et qu'il voulait intituler : *Sacrarium monasterii Jurensis Condatescensis, tredecim abhinc sæculis fundati, quod est caput monastici ordinis in provincia Sequanorum; mediis sæculis a S. Eugendo sive Augendo* (saint Oyan), *quingentis vero abhinc annis frequentius a S. Claudio nuncupatum*. Le manuscrit de ce dernier ouvrage, resté à Paris après la mort du P. Chifflet, fut envoyé, avec tous ses papiers intéressant l'hagiographie, aux bollandistes, qui en ont publié de longs extraits. Voir *Acta sanctorum*, t. i junii, p. 646; t. viii septembris, p. 714. Le collége Louis-le-Grand conserva cependant le *Cartularium abbatiæ S. Claudii et Eugendi sive Condatensis*, recueil de 142 chartes ou diplômes concernant l'abbaye de Saint-Claude, que Chifflet avait copiés dans diverses archives. De plus, d'autres débris importants de son héritage littéraire se trouvaient encore, en août 1763, dans la bibliothèque de ce collége et remplissaient trois gros cartons, où ils étaient classés suivant l'ordre alphabétique des matières. Quand les manuscrits de cette bibliothèque furent vendus par ordre du parlement, les *Chifflctiana*, bien qu'absents du catalogue de vente imprimé, passèrent avec les *codices* grecs et latins chez l'acquéreur hollandais, Meerman; plus tard, chez Thomas Phillipps, en Angleterre, et enfin dans la Bibliothèque royale de Berlin. On peut voir, sur cette vente : *Épisode d'une confiscation de biens congréganistes* (1762). *Les manuscrits des jésuites de Paris*, dans les *Études* du 20 août 1901. Le beau catalogue que les bibliothécaires de Berlin ont publié en 1892 de leurs *Codices Phillippici*, donne des indications sur le contenu de ces papiers de Chifflet, actuellement répartis sous neuf ou dix numéros différents. *Verzeichniss der von der königlichen Bibliothek zu Berlin erworbenen Meermans-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, V. Rose, *Die lateinischen Handschriften*, p. 476-480; Alfr. Schulze, *Die romanischen Handschriften*, p. 11-12. Ce sont, pour la plupart, des copies de documents relevés dans les archives des diocèses, des chapitres et des monastères de Bourgogne et de Franche-Comté, et intéressant surtout l'histoire ecclésiastique de ces provinces. Il y a, par exemple, plus de 300 pièces relatives à la ville de Dijon, destinées évidemment à un ouvrage qui, d'après une lettre citée par le P. Sommervogel, était prêt à être publié, en 1665, et qui aurait été intitulé : *Divio christiana, christianæ Burgundiæ caput, christianæ Galliæ non infimum decus*. Le P. Pierre-François Chifflet avait déjà aidé son frère Jean-Jacques, médecin du roi d'Espagne, dans la composition de son histoire de Besançon, *Vesontio*, etc., Lyon, 1618, comme le montre encore un manuscrit de Berlin. Voir le catalogue déjà cité, *Die lat. Handschr.*, p. 343-344. Apparemment, il collabora aussi à l'ouvrage *De linteis sepulchralibus Christi servatoris crisis historica* (Anvers, 1624), où son aîné cherche à démontrer simultanément l'authenticité du « saint suaire » de Turin et de celui de Besançon; ses papiers, à Berlin, renferment en effet plusieurs documents touchant cette question. Cf. les *Études*, 20 juin 1903, p. 824, note.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. ii, col. 1125-1132; Hurter, *Nomenclator*, t. ii, col. 486-489.

H. Dutouquet.

CHINOIS (RITES). — I. État de la question. II. Histoire de la controverse. III. Application des décisions romaines et sentence définitive. IV. Les permissions.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — Le nom de rites chinois rappelle une longue controverse, dans laquelle les papes sont intervenus par plusieurs actes solennels. La question portait principalement sur l'emploi de certains termes chinois pour désigner le vrai Dieu, et sur les honneurs qu'il est d'usage en Chine de rendre à Confucius et aux ancêtres ou parents défunts.

1° *Noms divins.* — Le seul nom aujourd'hui autorisé par le saint-siège pour signifier le vrai Dieu, en chinois, est *T'ien-tchou*, « Seigneur du ciel. » Il a déjà été employé par les premiers prédicateurs de la foi qui pénétrèrent dans l'intérieur de la Chine, au XVIe siècle. Le célèbre P. Matthieu Ricci (en Chine 1583-1610) l'a mis dans le titre du plus populaire de ses ouvrages chinois, *T'ien-tchou-che-i*, « vraie notion du Seigneur du ciel. » En conséquence, cette dénomination fut bientôt comme consacrée parmi les missionnaires et les néophytes, et même parmi les païens, quand ils voulaient parler du Dieu des chrétiens. C'est également de cette époque lointaine que datent les désignations en usage pour les églises, la religion et le dogme fondamental du christianisme, qui contiennent le même nom : *T'ien-tchou-tang*, « temple du Seigneur du ciel ; » *T'ien-tchou-kiao*, « religion du Seigneur du ciel ; » *T'ien-tchou-kiang-cheng*, « incarnation du Seigneur du ciel. » Cependant, les premiers missionnaires, s'ils ne l'ont pas su d'abord, n'ont pas tardé à apprendre que ce nom était affecté en Chine à diverses idoles du bouddhisme ou du taoïsme populaires. Mais cet abus d'une appellation qui, dans son sens propre et naturel, ne convenait qu'au vrai Dieu, n'était pas une raison suffisante de ne pas la maintenir à celui-ci : les termes Θεός, *Deus*, adoptés par les apôtres et les premiers chrétiens pour nommer le Dieu de l'Évangile, ne servaient-ils pas aussi aux Grecs et Romains païens pour désigner leurs fausses divinités?

Mais, à côté de *T'ien-tchou* et moins couramment, les anciens missionnaires de Chine ont encore employé d'autres noms, qui ont prêté à des objections plus graves. Les principaux sont *T'ien*, « ciel, » et *Chang-ti*, « souverain Seigneur. » Naturellement, par le « ciel », il faut entendre « celui qui siège ou règne dans le ciel », suivant la métonymie familière à tous les peuples et autorisée même par la Bible. Cela supposé, il est évident que ces deux noms n'offrent, par eux-mêmes, rien que de convenable à la majesté divine. Les difficultés viennent de la signification qu'ils ont ou paraissent avoir dans l'usage chinois. Ils avaient été adoptés par le P. Ricci et ses compagnons d'apostolat, après mûr examen, précisément, parce qu'ils leur paraissaient désigner le vrai Dieu, dans les *King* ou livres canoniques des Chinois.

Ces vieux textes, en effet, tels que les comprenaient les missionnaires jésuites, sous les noms de *T'ien* et de *Chang-ti*, parlaient d'un souverain maître des esprits et des hommes, être spirituel, connaissant tout ce qui se passe dans le monde, source de toute puissance et de toute autorité légitime, régulateur suprême et défenseur des lois morales, récompensant ceux qui les gardent et châtiant ceux qui les violent. Cette interprétation des *King*, à la vérité, n'est pas celle des commentateurs indigènes les plus en vogue, du moins depuis le XIIIe siècle ; les missionnaires ne l'ignoraient pas, mais croyaient pouvoir montrer qu'ils avaient pour eux les interprètes les plus anciens et surtout le maître respecté par-dessus tous, Confucius.

Ces notions sur la divinité, éparses dans les monuments de l'antique sagesse chinoise, étaient, aux yeux des missionnaires, avant tout des débris de la révélation primitive. On a certainement exagéré, parfois, ces vestiges de la révélation ; quelques missionnaires, surtout du XVIIIe siècle, ont même cru entrevoir dans les *King*, sous le voile de caractères symboliques et de mystérieuses allégories, la plupart des dogmes chrétiens ; toutefois ces *figuristes* n'ont jamais été qu'en très petit nombre et, à une ou deux exceptions près (Bouvet, Prémare), ne comptent point parmi les plus savants. Mais l'interprétation du P. Ricci et de la presque totalité de ses successeurs au XVIIe siècle, pour *T'ien* et *Chang-ti*, reste parfaitement légitime et soutenable, si l'on s'en rapporte à des sinologues de premier ordre, tels que James Legge, G. von der Gabelentz et d'autres, qui la soutiennent eux aussi avec conviction. Voir J. Legge, *The notions of the Chinese concerning God and spirits*, Hong-kong, 1852 ; Id., *The religions of China*, Londres, 1880 ; Id., *A letter to prof. Max Müller chiefly on the translation of the chinese terms* Ti *and* Chang ti, Londres, 1880 ; et ses traductions des *King* chinois, où il a rendu constamment *Ti* et *Chang-ti* par *God*, « Dieu » ; Georg von der Gabelentz, *Confucius und seine Lehre*, Leipzig, 1888, p. 42.

Elle a été contestée par d'autres, il convient de l'ajouter, même par des jésuites. De ceux-ci plusieurs, dans les premiers temps de la mission, passèrent par des opinions contraires ou du moins des hésitations, qui furent dissipées par des études plus approfondies et surtout par les conférences où les missionnaires s'éclairèrent mutuellement sur la question. Presque seul le P. Nicolas Longobardi, qui succéda au P. Ricci, en 1610, dans la direction de la mission de Chine, ne put jamais donner une adhésion convaincue à l'interprétation favorable que les anciens textes chinois avaient reçue de son prédécesseur. Il a motivé ses scrupules dans plusieurs écrits, destinés à être lus seulement de ses confrères, mais dont un fragment a été publié par le fameux dominicain Navarrete, dans ses *Tratados historicos*, Madrid, 1676, t. I, et traduit en français par L. de Cicé, de la Société des Missions étrangères, sous le titre : *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701. Il y combat l'emploi des termes *T'ien* et *Chang-ti*, comme noms de Dieu ; mais il paraît que, dans un autre écrit perdu, il attaquait encore plus vivement le terme *T'ien-tchou*.

Autre remarque dont on reconnaîtra l'intérêt. Les inscriptions juives de K'ai-fong-fou (datées de 1489, 1512, 1663) désignent couramment par *T'ien* et *Chang-ti* le Dieu d'Abraham et de Moïse. Jérôme Tobar, S. J., *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou*, Chang-hai, 1900, p. 104-105. Mais l'inscription chrétienne de Si-ngan-fou (de l'année 781) n'emploie comme nom du vrai Dieu qu'une transcription du nom syriaque, *Alaha*. Henri Havret, S. J., *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, IIIe partie, Chang-hai, 1902, p. 19.

Quelle que soit la valeur absolue de l'interprétation des anciens missionnaires jésuites, convaincus de sa légitimité, ils l'ont fait servir avec succès à la propagation de l'Évangile, surtout auprès des lettrés. Ces rapports entre les doctrines confuciennes et le christianisme, habilement mis en lumière, ont certainement contribué à diminuer la répulsion comme innée aux Chinois, et particulièrement développée chez les lettrés, pour toute nouveauté venant de l'étranger. Puis ils fournissaient encore un point d'appui précieux dans la lutte contre l'athéisme et le matérialisme, par laquelle devait habituellement débuter l'apostolat des hautes classes en Chine. Aussi, l'évêque de Béryte, dont les dépositions ont trouvé si grand crédit dans le procès des rites, avouait-il lui-même que « beaucoup de Chinois s'étaient convertis en voyant dans leurs livres antiques le fondement de ce qu'affirment les chrétiens ». Cité dans le *votum* du P. Philippe de Saint-Nicolas, qualificateur du Saint-Office, en 1700.

En résumé, l'emploi des termes *T'ien* et *Chang-ti*, comme noms du vrai Dieu, pouvait se justifier par de sérieuses raisons ; il restait néanmoins que, par suite de la signification tout autre qu'y attachaient beaucoup, sinon la plupart des lettrés modernes, ils n'excluaient pas toute équivoque et pouvaient prêter à une concep-

tion fausse des doctrines chrétiennes. C'est cette considération qui a finalement déterminé le saint-siège à les interdire, comme nous le verrons.

2° *Cérémonies en l'honneur de Confucius et des parents défunts.* — Si la question des noms divins chinois a soulevé des problèmes assez épineux, la question des cérémonies en l'honneur de Confucius et des parents défunts était encore bien plus complexe. Disons d'abord, pour écarter certaines calomnies, répétées même de nos jours, qu'il ne s'est jamais agi de permettre ou tolérer chez les chrétiens chinois des observances reconnues comme idolâtriques ou superstitieuses. Jamais aucun missionnaire n'a autorisé, en quelque manière que ce soit, des pratiques qu'il savait être de cette nature. Nous en avons pour sûr garant Mgr Maigrot lui-même, dans la lettre qu'il écrivit au pape, en même temps qu'il lui envoyait son fameux mandement de 1693 contre les rites. « Quand je parle d'idolâtrie, dit-il, je ne veux pas donner à entendre qu'il y ait en Chine des missionnaires se livrant à une grossière et honteuse idolâtrie ou permettant à d'autres de s'y livrer; car on ne saurait affirmer cela sans énorme calomnie. » Il avait déjà déclaré à la fin de son mandement même, qu'il « n'entendait point inculper ceux qui avaient jusque-là pensé autrement que lui et suivi une pratique différente de celle qu'il prescrivait pour l'avenir; vu qu'on ne devait point s'étonner, si en pareille matière tous les missionnaires n'avaient pas été du même avis, et si chacun avait embrassé la pratique qui lui avait paru dans le Seigneur plus conforme à la vérité ». Cette déclaration fut louée par le Saint-Office, dans son décret du 20 novembre 1704, et la S. C. y ajouta, de son côté, la défense de « faire passer pour fauteurs d'idolâtrie » les missionnaires qui, avant ce décret, avaient cru pouvoir permettre des choses qu'il interdisait.

La controverse n'a donc jamais roulé sur les observances des sectes bouddhistes et taoïstes, qui se montrent partout, en Chine, à côté du confucianisme officiel. Il s'agit des cérémonies que la coutume antique et les lois réputées les plus sacrées de l'État chinois prescrivent aux lettrés pour honorer leur premier maître, Confucius, et à tous les Chinois pour honorer leurs ancêtres ou parents défunts. Ces cérémonies sont-elles des actes *religieux,* au sens propre, et constituent-elles ainsi un *culte* de Confucius et des ancêtres, semblable à celui qui n'appartient qu'à Dieu et à ses saints? Toute la controverse qui a engendré tant d'écrits et de polémiques passionnées se résume dans cette question.

Pour la résoudre, l'extérieur ou, pour ainsi dire, l'être matériel de ces cérémonies ne fournissait que peu de lumières. De ce point de vue, la plupart pouvaient justement être considérées comme indifférentes. Cela d'autant mieux qu'elles ne se pratiquaient pas seulement en l'honneur des morts, mais aussi des vivants, et n'avaient évidemment, dans ce dernier cas, rien de religieux. De fait, les missionnaires jésuites, en tolérant ces rites dans leurs chrétientés, avant les décisions pontificales, avaient pour règle de ne permettre à l'égard de Confucius et des ancêtres que les honneurs qu'on rendait aussi aux mandarins, maîtres, parents ou amis vivants. Pour juger du caractère véritable de ces pratiques, il importait donc, presque uniquement, de savoir dans quel sentiment et à quelle fin les Chinois s'en acquittaient : c'est-à-dire quelle conception ils avaient des morts qu'ils honoraient de cette manière; s'ils leur attribuaient quelque caractère divin et quelque pouvoir surnaturel; s'ils leur demandaient et espéraient d'eux quelque chose.

Les missionnaires qui ont permis ces rites, avec certaines restrictions et conditions, l'ont fait parce qu'ils n'ont cru autoriser en cela rien qui eût un caractère religieux. Ils avaient jugé, en effet, que ces rites, de par leur institution primitive et les lois qui les prescrivaient, comme d'après la pratique commune des classes éclairées de la nation, n'étaient que des manifestations du respect et de la reconnaissance que les disciples doivent à leurs maîtres et les enfants à leurs parents : en un mot, suivant la formule connue, c'étaient des usages purement *civils* ou *politiques.* Cette opinion n'avait pas été formée à la légère; elle s'appuyait sur une longue et consciencieuse étude des livres qui sont comme la Bible des Chinois, sur les informations prises auprès de nombreux lettrés, et des plus compétents en la matière, enfin sur l'observation directe des faits, continuée pendant bien des années, dans toutes les provinces de la Chine, par des missionnaires de toute nationalité, auxquels on ne peut refuser ni des connaissances et des qualités scientifiques remarquables, ni un sincère désir d'atteindre la vérité et de la suivre, une fois connue, dans une question où leur responsabilité d'apôtres et le salut des âmes étaient si gravement engagés.

C'est encore le fondateur de la mission qui, sur ce point comme pour le choix des noms de Dieu, montra la voie que suivirent après lui, non sans contrôle réitéré, ses confrères jésuites, presque sans exception, et plusieurs autres missionnaires avec eux. Aux yeux du P. Ricci, non seulement les démonstrations de respect, comme saluts, prosternements, mais encore les encensements, les oblations de victuailles qui se faisaient devant les tablettes portant les noms des ancêtres, n'étaient destinées qu'à traduire sous forme sensible, suivant les idées chinoises, l'amour et la reconnaissance des descendants. « On ne reconnaît dans ces morts, écrivait-il, aucune divinité, on ne leur demande rien, on n'attend rien d'eux : c'est pourquoi il n'y a en tout cela nulle trace d'idolâtrie. » Il disait de même, au sujet des offrandes faites à Confucius par les mandarins et les lettrés : « Ils lui offrent avec grande solennité, pour lui marquer leur gratitude de la bonne doctrine qu'il leur a laissée dans ses livres, par le moyen desquels ils ont obtenu leurs charges et leurs degrés; toujours sans lui adresser aucune prière, ni lui demander aucune chose, comme nous avons dit pour les morts. » Voir *Vera Sinensium sententia de tabella Confucio et progenitoribus inscripta... secundum PP. Societatis Jesu,* [Rome,] 1700, p. 43-44.

Cette conception des rites chinois est donc le principe de la tolérance que tant de missionnaires ont cru ne pouvoir refuser à ces rites, plus exactement à une partie de ces rites : car cette tolérance n'a jamais été absolue et sans réserves. Ces missionnaires n'ont pas ignoré que, pratiquement, aux cérémonies traditionnelles, licites en elles-mêmes, les Chinois païens en mêlaient souvent de moins pures ou même de franchement superstitieuses, empruntées au bouddhisme ou au taoïsme : telle la coutume de brûler des monnaies de papier en l'honneur des morts. Les adjonctions de ce genre étaient signalées et rigoureusement interdites aux chrétiens. En outre, les missionnaires ne manquaient pas d'instruire avec un soin particulier leurs néophytes de ce que la foi enseigne sur l'état des morts et de ce qu'elle permet de faire pour eux. D'ailleurs, ils n'autorisaient pas tous les rites licites en eux-mêmes, mais seulement ceux dont les chrétiens ne pouvaient se dispenser sans grave préjudice. Par exemple, ils permettaient aux étudiants chrétiens de rendre à Confucius, dans la salle affectée à cet objet, l'hommage sans lequel aucun grade n'était conféré; au contraire, ils ont toujours interdit aux lettrés chrétiens de participer à l'oblation *solennelle,* qui est faite deux fois par an devant la tablette du grand maître : non qu'ils la regardassent comme idolâtrique ou superstitieuse, mais parce qu'elle n'est pas rigoureusement commandée. Aussi bien, quelque justifiée que leur parût cette tolérance, dans les limites où ils la renfermaient, les missionnaires ne la

considérèrent jamais que comme une concession provisoire, destinée à prendre fin dès que le développement de la chrétienté et le progrès de la liberté religieuse en Chine le permettraient. Ils s'appliquèrent, dès les débuts de la mission, à préparer le jour où les néophytes chinois ne feraient plus pour leurs défunts que les cérémonies en usage dans l'Église universelle; c'est dans cette vue, notamment, qu'ils donnaient le plus d'appareil possible à ces cérémonies dans les funérailles des chrétiens, de manière à montrer à tous que la religion du Christ ne faisait rien perdre aux morts du respect qui leur était dû.

Voilà les conditions dans lesquelles les chrétiens chinois étaient admis à pratiquer leurs rites nationaux, depuis presque un demi-siècle, quand s'éleva la controverse dont nous avons maintenant à esquisser brièvement l'histoire.

II. Histoire de la controverse. — Les jésuites étaient depuis 47 ans les seuls missionnaires de la Chine, quand, en 1631, abordèrent au Fou-kien les deux dominicains Ange Coqui et Thomas Serra. Le premier mourut déjà en 1633; dans la même année, on vit arriver à Fongan le P. Jean-Baptiste Moralès avec un autre dominicain espagnol, et deux franciscains également espagnols, dont l'un était le P. Antoine de Sainte-Marie. En 1637, dominicains et franciscains étaient arrêtés par les mandarins de la province et décrétés d'expulsion. Ils durent retourner à Manille et ne revinrent en Chine que quelques années plus tard. Ces nouveaux missionnaires n'avaient guère eu le temps d'approfondir les choses de Chine et n'avaient pu qu'entrevoir une bien petite partie des chrétientés formées par leurs prédécesseurs, que déjà ils s'étaient fait une opinion très défavorable de la méthode suivie par ceux-ci. Et ils n'avaient pas gardé à part eux leurs impressions. Émus par leurs rapports, dès 1635, l'archevêque de Manille et l'évêque de Zebut, aux Philippines, avaient cru devoir signaler au pape Urbain VIII l'indulgence outrée des jésuites à l'égard de l'idolâtrie et des superstitions chinoises. Il est vrai que, bientôt renseignés plus amplement, ils écrivirent de nouveau à Rome, l'évêque en 1637, l'archevêque en 1638, pour rétracter leur dénonciation, comme fondée sur des informations erronées.

Cependant la polémique était allumée entre les ordres religieux, les jésuites repoussant comme des calomnies les accusations des dominicains et des franciscains. Du moins elle resta quelque temps limitée à des répliques circulant en manuscrit dans le monde ecclésiastique plus spécialement intéressé. Mais, en 1643, le P. J.-B. Moralès, déjà mentionné, était à Rome pour soumettre au saint-siège une série de *questions ou doutes*, qu'il présentait comme « controversés » entre les missionnaires de Chine, jésuites, d'une part, dominicains et franciscains de l'autre. Les deux premiers articles concernaient la facilité à dispenser les néophytes chinois de certains préceptes positifs de l'Église et de certaines cérémonies sacramentelles; les deux suivants étaient relatifs au prêt à gros intérêts usité en Chine; les articles 6-16 traitaient de la participation des chrétiens aux cérémonies en l'honneur soit des esprits, soit de Confucius, des ancêtres et des autres morts, soit de l'empereur régnant; enfin le 17e se rapportait à la prédication de la passion de J.-C.

Ces questions recurent leurs *résolutions* dans un décret de la S. C. de la Propagande, daté du 12 septembre 1645, auquel le pape Innocent X donna son approbation et dont il enjoignit rigoureusement l'observation à tous ceux qu'il regardait, « jusqu'à ce que Sa Sainteté ou le saint-siège apostolique en ordonnât autrement. » Les réponses aux questions touchant les rites en l'honneur des esprits, de Confucius et des ancêtres furent toutes négatives; c'est-à-dire que ces rites, tels qu'ils étaient exposés par le P. Moralès, étaient condamnés et prohibés. Or, Moralès croyait sans doute avoir proposé des cas réels, non fictifs, c'étaient les pratiques permises par les missionnaires jésuites qu'il avait prétendu exposer; mais ces missionnaires, à qui ses imputations étaient connues avant qu'il les portât à Rome, les avaient toujours repoussées; bien plus, avant comme après le décret de 1645, ils nièrent l'exactitude de son exposé, tant pour ce qui concernait le caractère des rites chinois en général, que pour l'étendue de la tolérance accordée par les missionnaires de la Compagnie de Jésus. Dans le décret lui-même, la question de la réalité des faits n'est pas touchée.

Cependant la tendance avouée de la démarche de Moralès et le retentissement qu'elle donnait à ses attaques contre la méthode d'apostolat des missionnaires jésuites de Chine, imposait à ceux-ci le devoir de s'expliquer solennellement. Ils le firent en envoyant à Rome le P. Martin Martini pour exposer, au nom de tous, leur conduite au souverain pontife et le prier de l'approuver ou de la corriger par son jugement souverain. Parti de Chine en 1651, Martini ne put atteindre Rome qu'en 1654. Comme Moralès, il présenta des questions, qui furent examinées par le Saint-Office. Il n'y en avait que quatre, dont les deux premières correspondaient aux deux premiers articles de Moralès; les deux autres concernaient les cérémonies pratiquées en l'honneur de Confucius à la collation des grades de lettrés, et celles qui se faisaient dans les maisons immédiatement après une mort ou dans les salles des ancêtres ou auprès des tombeaux. Ces cérémonies étaient présentées comme des actes de courtoisie, de respect filial et de reconnaissance, n'ayant par elles-mêmes rien de religieux.

Le Saint-Office répondit par un décret daté du 23 mars 1656 et approuvé par le pape Alexandre VII. On y rappelait d'abord les questions proposées par le P. Jean-Baptiste Moralès dont la 1re, la 2e, la 8e et la 9e étaient reproduites avec les réponses données en 1645; puis le décret continuait ainsi : « Mais les missionnaires de la Compagnie de Jésus en Chine n'ayant pas été entendus en ce temps-là, ils ont proposé, l'année dernière 1655, à la S. C. de la Propagande quatre questions, avec la diversité de fait qui se rapporte à chaque question. L'affaire ayant été renvoyée par l'ordre du Saint-Père à la S. C. de la suprême et universelle Inquisition, celle-ci, après avoir entendu les suffrages des qualificateurs, a répondu de la manière suivante... » Les réponses sont affirmatives sur les quatre demandes du P. Martini; sur la 3e, concernant l'hommage des candidats à Confucius, le décret dit : « La S. C., d'après ce qui a été proposé ci-dessus, a jugé qu'on doit permettre aux Chinois chrétiens les cérémonies susdites, parce qu'il semble que c'est un culte purement civil et politique. » A la 4e, on répond : « Suivant ce qui a été proposé ci-dessus, la S. C. a jugé qu'on peut tolérer que les Chinois convertis pratiquent ces cérémonies à l'égard de leurs défunts, même en compagnie des païens, en retranchant néanmoins toute superstition; que même, tandis que les païens font des actions superstitieuses, ils peuvent encore être présents avec eux, surtout après avoir fait profession de leur foi, quand il n'y a pas de danger de perversion et s'ils ne peuvent autrement éviter des ressentiments et des inimitiés. »

On a reproché à l'exposé du P. Martini de n'être pas conforme à la vérité, parce qu'il était incomplet et ne disait rien, par exemple, du « sacrifice solennel » à Confucius. Les jésuites ont répondu que l'exposé était vrai et complet, en ce sens qu'il rapportait tout ce que les missionnaires de la Compagnie permettaient aux néophytes, dans les matières sur lesquelles on les avait accusés; s'il n'avait point parlé du « sacrifice solennel » à Confucius, c'est que ce prétendu *sacrifice* (car on contestait qu'il y en eût un, au sens propre) n'était pas ce

ces choses que ses confrères permettaient, et nous avons en effet déjà relevé l'affirmation constante des missionnaires jésuites sur ce point.

Ce décret donnait satisfaction aux partisans de la tolérance; détruisait-il celui qu'avait obtenu en 1645 le P. J.-B. Moralès? Cette question posée au saint-siége par le P. Jean Polanco, dominicain, fut résolue, le 20 novembre 1669, par un troisième décret du Saint-Office, approuvé par Clément IX. La S. C. déclara que les deux décrets antérieurs subsistaient dans leur force, *in suo robore,* et que l'un et l'autre devait être observé, *suivant les questions, les circonstances et tout ce qui est contenu dans les doutes proposés.* C'est-à-dire qu'on laissait à la conscience des missionnaires de voir, dans chaque cas particulier, si les circonstances étaient celles des *quæsita* de 1645 ou celles des *quæsita* de 1656, pour interdire ou permettre une pratique aux néophytes.

A cette époque, un réel progrès dans le sens de l'accord se manifestait : plusieurs missionnaires distingués de l'ordre de Saint-Dominique, encouragés par leurs premiers supérieurs, s'étaient ralliés à la pratique approuvée par Alexandre VII; les jésuites, de leur côté, faisaient des concessions aux scrupules des autres, notamment dans la question des noms de Dieu. Des événements, malheureux en eux-mêmes, favorisèrent ce mouvement. Durant la terrible persécution qui s'éleva contre le christianisme, en 1665, tous les missionnaires que les mandarins purent saisir dans les provinces furent relégués à Canton. Ils s'y trouvèrent ainsi 23, enfermés dans la même maison, pendant cinq ans : sur ce nombre, trois étaient de l'ordre de Saint-Dominique, un de celui de Saint-François et les autres de la Compagnie de Jésus. Ils pensèrent ne pouvoir mieux employer leurs loisirs forcés qu'à s'entendre définitivement sur une méthode uniforme d'apostolat. Dans des conférences qui durèrent quarante jours, ils discutèrent tous ensemble et formulèrent en articles 42 points, où la discipline de l'Église demandait à être adaptée aux nécessités du milieu chinois. Le 41e article, qui réclama la plus longue délibération, était conçu en ces termes :

Circa cæremonias quibus Sinæ magistrum suum Confucium et mortuos venerantur, sequenda omnino sunt responsa S. C. S. et U. Inquisitionis a SS. D.N. Alexandro VII approbata a. 1656 : quia fundantur in valde probabili opinione, cui nulla contraria evidentia opponi potest; qua posita probabilitate, non est occludenda janua salutis innumerabilibus Sinis, qui arcerentur a christiana religione, si prohiberentur ea facere quæ licite ac bona fide facere possunt et non sine gravissimis incommodis prætermittere cogerentur.	Quant aux cérémonies par lesquelles les Chinois honorent leur maître Confucius et les morts, il faut décidément suivre les réponses de la S. C. de l'Inquisition approuvées par N. S. P. Alexandre VII, en 1656 : parce qu'elles sont fondées sur une opinion très probable à laquelle on ne peut opposer aucune évidence contraire ; et, cette probabilité supposée, il ne faut point fermer la porte du salut aux innombrables Chinois, qui seraient écartés de la religion chrétienne, si on leur défendait de faire ce qu'ils peuvent faire licitement et de bonne foi et ce qu'ils ne sauraient omettre sans de très graves préjudices.

Le principal parmi les dominicains était le P. Dominique Fernandez Navarrete, chef (*præses*) de la mission de son ordre, en Chine, où il était depuis 1659. Son supérieur majeur, le P. Vincent Prot, vicaire provincial des dominicains de l'Extrême-Orient, lui avait donné mandat exprès de faire l'union avec les missionnaires de la Compagnie et l'avait autorisé à signer, au nom de toute sa famille religieuse, ce qui serait statué à la majorité des voix dans les conférences de Canton. Ces conférences s'étaient terminées le 26 janvier 1668 par le choix unanime de saint Joseph comme patron des missions de Chine; les 42 articles, successivement votés, après discussion et amendements, par la majorité des Pères présents, avaient été souscrits par tous. Seul peut-être le P. Antoine de Sainte-Marie, franciscain, fameux pour son intransigeance certainement excessive, autant que pour son zèle et sa haute vertu, ne les signa point ou, s'il signa d'abord, fit bientôt effacer son nom. Le P. Navarrete suivit cet exemple, un peu plus tard. Le 8 mars 1668, il remit au P. de Govea, vice-provincial des jésuites internés avec lui, une longue note contenant les difficultés qui lui restaient contre l'article 41. Le P. de Govea chargea plusieurs de ses subordonnés d'y répondre : les PP. Prosper Intorcetta, François Brancati et Dominique Gabiani, italiens, et le P. Jacques le Favre, de Paris, le firent dans des écrits qui sont d'amples et savantes dissertations. Le P. Navarrete parut satisfait de ces réponses, surtout de celle du P. Brancati, bourrée de citations chinoises; et, le 29 septembre 1669, il donna par écrit au P. vice-provincial son adhésion claire et nette aux pratiques de la Compagnie concernant les rites, dans le sens du décret de 1656. Mais, le 19 décembre de la même année, il s'échappait furtivement de Canton et passait à Macao, et de là en Europe. En Espagne, où il était en 1672, puis à Rome, où il arriva le 6 janvier 1673, il ne travailla plus qu'à détruire ce qu'on avait tenté de faire dans les conférences de Canton. En 1676, parut à Madrid le 1er volume de ses *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China.* Il se compose, en majeure partie, d'attaques contre les méthodes d'apostolat des jésuites au Japon et surtout en Chine, spécialement quant à la question des rites. Sur cette question roule encore plus exclusivement le t. II, imprimé à Madrid en 1679, peut-être sans avoir été terminé par l'auteur, devenu archevêque de Saint-Domingue, où il rechercha de nouveau l'amitié des Pères de la Compagnie.

La controverse, qui, avant cette publication, était restée à peu près dans le cercle des hommes compétents et autorisés pour la résoudre, se trouvait, maintenant, jetée dans le grand public, ignorant, incapable de juger autrement que d'après ses sympathies ou ses antipathies pour les parties intéressées. Écrit, d'ailleurs, par un homme lui-même passionné, d'esprit plutôt léger, comme le prouvent ses variations, pour ne point parler de sa sincérité très contestée, l'ouvrage de Navarrete fournit à souhait des armes aux protestants, tel le pasteur Jurieu, contre l'Église catholique, et surtout aux jansénistes, contre la Compagnie de Jésus.

En 1674, Navarrete proposa également au Saint-Office une longue série de questions sur les rites chinois; la S. C. chargea deux de ses consulteurs, les PP. Brancati de Laurea et Jean Bona, depuis cardinaux, d'y répondre, mais ne rendit pas de nouveau décret.

Une intervention de plus grande conséquence pour la solution de la controverse se produisit en 1693. Charles Maigrot, de la Société des Missions étrangères, était entré en Chine avec Mgr Pallu, premier vicaire apostolique de cette Société, en 1683. Il était vicaire apostolique du Fou-kien, sans être encore évêque (il fut nommé évêque de Conon *in partibus infidelium,* en 1697), quand, le 26 mars 1693, il publia un *mandement,* édictant pour tous les missionnaires de son vicariat une règle de conduite uniforme par rapport aux pratiques controversées, « en attendant que le saint-siége eût décidé la question. » Il y proscrivait les noms de T'ien et de Chang-ti; il défendait de permettre en aucun cas aux chrétiens la participation ou l'assistance aux « sacrifices ou oblations *solennelles* » en l'honneur de Confucius et des morts; il n'autorisait les tablettes des ancêtres qu'en y changeant l'inscription usuelle et en plaçant à côté une profession de foi chrétienne; il blâmait et interdisait certaines assertions trop favorables, selon lui, à Confucius et aux anciens philosophes chinois. L'article de l'ordonnance le plus hardi, et certainement le principal dans l'intention de Mgr Maigrot, était celui qu'il mettait en troisième lieu, ainsi formulé : « Nous déclarons que

l'exposé fait autrefois au pape Alexandre VII sur les points controversés entre les missionnaires de Chine, n'est pas véridique, en plusieurs endroits; et que, par suite, quoique les réponses faites par le saint-siége aient été justes et sages et appropriées aux circonstances exprimées dans les questions, les missionnaires ne peuvent s'en prévaloir pour permettre le culte de Confucius et des ancêtres en usage chez les Chinois. »

Le but de Mgr Maigrot, il le laisse assez entrevoir dans sa lettre au pape Innocent XII, était d'obliger en quelque sorte le saint-siége à faire examiner de nouveau la question des rites chinois, surtout au point de vue des faits, si diversement exposés et encore plus diversement interprétés dans les *quæsita* résolus en 1645 et 1656. Dans cette vue, le 10 novembre 1693, il adressa son mandement au pape, avec la lettre à laquelle je viens de faire allusion, et un « bref exposé de toute la controverse »; il y demandait à pouvoir la discuter à Rome, contradictoirement avec les Pères jésuites, soit personnellement, soit par ses procureurs. Il envoya en effet à Rome, au commencement de 1694, MM. de Quemener et Nicolas Charmot, des Missions étrangères. C'est surtout le second qui poursuivit la confirmation du mandement et la condamnation des rites, avec une ténacité extraordinaire et une habileté incontestable, quoique, de son propre aveu, il ne sût point le chinois et n'eût passé que deux ans et demi en Chine. *Responsio ad epistolam R. P. Præpositi generalis Societatis Jesu, 6 aug. 1697*, § 2.

La S. C., à qui le pape renvoya les pièces présentées par Maigrot et ses procureurs, ne s'en occupa sérieusement que vers le milieu de l'année 1697. Les quatre cardinaux Casanate, Noris, de l'ordre des augustins, Ferrari, dominicain, et Marescotti furent désignés pour instruire l'affaire, dans une *Congrégation particulière*. Vers la fin de 1699, ils étaient parvenus à établir la formule définitive des *quæsita*, avec leurs *rationes dubitandi*, sur lesquels devaient porter les votes des qualificateurs et des cardinaux, et les décisions finales du Saint-Office. Dans ces laborieux préliminaires, surtout pour le contrôle des *faits* entrant dans les *rationes dubitandi*, on fit particulièrement appel à l'expérience et aux connaissances chinoises du P. Jean-François de Nicolaï, de Leonessa, franciscain, alors à Rome; missionnaire en Chine depuis 1684, il avait été vicaire général de l'évêque chinois de Nanking, Mgr Lopez, puis vicaire apostolique du Hou-Kouang, et en 1699 il fut nommé évêque de Béryte *in partibus infidelium*.

Les *quæsita* étaient distribués en sept articles, avec plusieurs subdivisions; ils répondaient, en général, pour l'ordre et la teneur, aux sept articles du mandement Maigrot. Le 1er et le 2e étaient donc relatifs aux noms de Dieu chinois. La solution du 3e *quæsitum*, relatif au décret d'Alexandre VII, dépendant de la décision donnée pour le 4e et le 5e, on le renvoyait à la suite de ceux-ci pour la délibération et la réponse. Le 4e traitait du culte de Confucius et des ancêtres : il allait plus loin que l'article correspondant du mandement; car, tandis que Maigrot, par une singulière inconséquence, n'interdisait que les oblations *solennelles*, et laissait ainsi libres des cérémonies, qui, pour n'être pas solennelles, n'en devaient pas moins rester idolâtriques ou superstitieuses, dans son système, le 4e *quæsitum* posait aussi la question de licéité quant aux rites moins solennels. Le 5e s'occupait des tablettes des ancêtres. Le 6e et le 7e avaient rapport aux idées religieuses et morales des anciens Chinois.

Quatre qualificateurs furent désignés par Innocent XII, pour donner le premier avis sur les sept questions. C'étaient le P. Gabrielli, feuillant, dont on connaît les relations avec Fénelon, le P. Nicolas Serrano, général des ermites de Saint-Augustin, le P. Philippe de Saint-Nicolas, ex-général des carmes déchaussés, et le P. Charles François Varese, ex-commissaire général des FF. mineurs réformés. Mais Gabrielli, nommé bientôt cardinal, laissa vide une place de qualificateur, qui ne fut pas remplie. Les trois qui restaient remirent leurs suffrages, probablement, au cours de l'automne 1700. La Bibliothèque nationale de Paris en possède une copie, *miss. latins*, n. 17610.

Le P. Serrano, qui insiste sur des arguments scolastiques venant assez mal dans cette matière, approuve en tous ses points le mandement Maigrot. Tout à l'opposé, le P. Varese adopte et fait valoir habilement les idées des missionnaires jésuites. Pour ce qui concerne spécialement les cérémonies en l'honneur de Confucius et des ancêtres, il admet que telles qu'elles sont exposées dans le 4e *quæsitum*, elles ne pourraient être permises; mais il ajoute qu'aucun missionnaire ne les a jamais autorisées sous cette forme, et il maintient que celles qui sont actuellement permises par les Pères de la Compagnie de Jésus se réduisent à des rites purement civils, qui ne doivent pas être proscrits.

Le P. Philippe de Saint-Nicolas, dans la première partie de son *votum*, datée du 4 août 1700, se prononce pour l'emploi libre des termes *Tien* et *Chang-ti* comme noms de Dieu, en ajoutant que bien loin de condamner l'opinion qui accorde aux anciens Chinois la connaissance du vrai Dieu, il faudrait plutôt défendre d'attaquer la probabilité de cette opinion. Ms. cit., fol. 174v. Quant aux cérémonies en l'honneur de Confucius et des ancêtres, il est d'avis de les prohiber toutes, à l'exception de celles qui sont en usage aussi pour les vivants et certainement inoffensives. La raison, à noter, c'est que, *plus probablement*, elles sont superstitieuses; « or, le Saint-Office se décide toujours pour le parti plus probable et plus sûr (*semper sequendam existimet partem probabiliorem ac tutiorem*), principalement dans les matières dont il s'agit. » Il ajoute : « Bien plus, même s'il y avait égale probabilité des deux côtés, je crois encore que, suivant la pratique des saints Pères, il ne faudrait pas permettre ces rites aux chrétiens, conformément au mot de l'Apôtre : « De toute apparence « mauvaise abstenez-vous. » Il défend d'ailleurs la véracité du P. Martini, bien que, dit-il, son exposé, tel qu'il ressort des *quæsita* de 1656, soit incomplet, notamment en ce qu'on y trouve affirmées sans réserve des choses qui ne sont que probables, de l'aveu des jésuites.

Les qualificateurs avaient à peine pu commencer leur travail, que Charmot, l'ardent procureur de Mgr Maigrot, communiquait les *quæsita* à l'archevêque de Paris, Mgr de Noailles, que cette affaire intéressait pour des raisons où n'entrait guère la bienveillance à l'égard des jésuites. Il sollicitait en même temps son intervention, à l'effet d'obtenir « une censure de la Sorbonne — pour contrebalancer, disait-il, l'autorité de ceux des qualificateurs qui pourraient être favorables aux jésuites ». Lettre du 1er décembre 1699, dans le *ms. lat.*, n. 16981 de la Bibliothèque nationale, fol. 161. L'archevêque lui fit envoyer en effet, le 17 juin 1700, un acte signé de plusieurs docteurs. Ms. cit., fol. 30, 114. Cette pièce, datée de Paris, 8 mai 1700, a été publiée, sans les signatures, à la suite de la *Lettre d'un docteur de l'ordre de saint Dominique* (le P. Noël Alexandre) *sur les cérémonies de la Chine au R. P. Le Comte, de la Cie de Jésus*, 1700; elle est intitulée : *Piurium S. Facultatis Parisiensis theologorum sententia, de propositionibus ceremonias et cultus Sinarum spectantibus*. Des 29 propositions qui, dans cette consultation, reçoivent les notes les plus infamantes, 21 sont tirées des *quæsita* de 1699.

Cependant, pour renforcer l'effet de cette censure dont les signataires n'osaient livrer leurs noms au public, les adversaires des rites chinois et des jésuites demandèrent, le 1er juillet, à la faculté en corps de censurer cinq propositions des PP. Le Comte et Le Gobien sur la religion

des anciens Chinois. Elles se trouvaient, partie dans les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine,* publiés par le premier de ces jésuites à son retour de Chine, 3 in-12, Paris, 1696-1700, partie dans l'ouvrage du second intitulé : *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrestienne, avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts,* in-12, Paris, 1698. La censure fut prononcée le 18 octobre 1700, après trente séances d'une discussion animée. Voir *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne, pour condamner les Mémoires de la Chine, etc.,* in-12, [Paris,] 1701.

A Rome, néanmoins, on ne se croit pas en droit d'aller aussi vite qu'à Paris, dans la décision de cette controverse qui, agitée depuis si longtemps, reste toujours si épineuse. Les délibérations du Saint-Office, interrompues par la mort d'Innocent XII (27 septembre 1700), sont bientôt reprises et activées par les ordres de Clément XI (élu le 23 novembre 1700) ; malgré tout, elles n'aboutiront pas avant trois ans. La difficulté vient du désir qu'on a de résoudre péremptoirement la question *de fait,* c'est-à-dire d'établir le véritable caractère des rites discutés, et de l'affirmer dans le décret même de manière à couper court à toute nouvelle tentative d'en éluder l'application. Mais quelle rude tâche pour le Saint-Office, que de se faire d'abord sa conviction et de formuler ensuite un arrêt inattaquable, sur les coutumes et les idées d'un peuple, non moins éloigné de l'Europe par la distance des lieux, que par le genre de son esprit et de sa civilisation, alors que les juges n'ont d'autre ressource humaine, pour cela, que de chercher à démêler le vrai dans une masse de témoignages contradictoires !

Et pourtant les jésuites, après beaucoup d'autres documents de réelle valeur qu'ils avaient déjà présentés au saint-siège pour la défense de leur pratique contre Mgr Maigrot, en avaient ajouté un qui leur paraissait décisif : c'était le témoignage de l'empereur de Chine lui-même et des principaux lettrés de son empire. On sait quelle bienveillance Kang-hi (1662-1723) montra longtemps aux missionnaires, surtout à ceux de la Compagnie ; il la poussa jusqu'à faire publier, à leur prière, en 1692, un édit proclamant la liberté de la religion chrétienne dans ses vastes États. Les jésuites de Péking crurent donc devoir profiter de sa faveur pour lui demander, à titre d'information désirée par les savants d'Europe, une déclaration authentique concernant le sens et la portée des cérémonies chinoises. A cet effet, ils lui soumirent, le 30 novembre 1700, un exposé conçu entièrement suivant leurs idées, où les honneurs rendus à Confucius et aux ancêtres étaient dépeints comme choses purement civiles et politiques. L'empereur donna sa pleine approbation par un acte officiel, qu'il permit de publier dans tout l'empire. Les missionnaires s'empressèrent d'envoyer leur exposé et l'approbation de Kang-hi au souverain pontife, par quatre voies différentes, le 3 décembre 1700. Ils lui adressèrent de nouveau les mêmes pièces, accompagnées des adhésions de plusieurs grands mandarins et lettrés chinois, le 12 novembre 1701. *Brevis relatio eorum quæ spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa Cæli, Cumfucii et avorum cultum, datam anno 1700. Accedunt primatum doctissimorumque virorum, et antiquissimæ traditionis testimonia. Opera PP. Societatis Jesu Pekini pro Evangelii propagatione laborantium,* in-8°, imprimé à Péking, en latin et chinois. A la Bibliothèque nationale, *Fonds chinois,* n. 925, et *lat., Nouv. acq.,* n. 145.

Dans les lettres dont ils accompagnaient ces envois, ils avaient soin de déclarer qu'ils ne s'étaient adressés à l'empereur que pour savoir de lui, chef des lettrés et souverain législateur de la Chine, le vrai sens des lois et coutumes chinoises; et tout en exprimant leur conviction, fortifiée par ce témoignage capital, touchant le caractère purement civil des rites qu'ils jugeaient devoir encore tolérer, ils n'en protestaient pas moins de leurs sincères efforts pour les remplacer peu à peu par les cérémonies de l'Église ; et ils observaient que c'était déjà fait, en grande partie, dans les funérailles des chrétiens, où l'on portait solennellement la croix à travers les rues de Péking.

Les missionnaires paraissent avoir espéré beaucoup de cette déclaration impériale, pour prouver la justesse de leur opinion concernant les rites ; mais il ne semble pas qu'à Rome on en ait jugé comme eux. Leurs adversaires affectèrent de dire que l'empereur n'avait fait que leur donner un témoignage de complaisance : il n'est pas vraisemblable, cependant, que le souverain chinois, simplement pour complaire à des étrangers, ait pu répondre contrairement aux idées et aux traditions de ses sujets, en une matière si importante à leurs yeux. D'autres reprochèrent aux jésuites d'avoir porté au tribunal d'un prince païen une cause qu'il n'appartenait qu'au saint-siège de juger : le reproche n'est pas équitable, car on ne demanda qu'un témoignage à Kang-hi, et non une décision.

Les délibérations du Saint-Office sur les rites chinois étaient encore loin de leur terme, quand Clément XI forma le projet d'envoyer en Chine un visiteur apostolique avec pouvoirs de légat *a latere.* En annonçant son dessein, dans son allocution consistoriale du 5 décembre 1701, le pape assignait pour but à cette légation d'établir l'union entre les ouvriers apostoliques, de pourvoir à diverses autres nécessités de cette vaste mission de Chine, enfin, de renseigner exactement le saint-siège sur la situation générale et sur les travaux des missionnaires. Il ne parlait pas explicitement de la question des rites; mais l'intention de Clément XI était de charger aussi le légat de l'*exécution* des décisions attendues sur cette grave affaire. En effet, son secrétaire d'État, le cardinal Paulucci, écrivait au nonce à Paris, le 6 décembre 1701, avec ordre de le redire au cardinal de Noailles : « Cette expédition apostolique ne retardera point la décision de la controverse, qu'on examine au Saint-Office; bien plutôt elle donnera lieu de l'accélérer, afin que le visiteur apostolique puisse être l'*exécuteur* de ce que décidera Sa Sainteté. » Papiers Gualterio à Londres, British Museum, *Addit. mss.,* n. 20247, fol. 230; cf. fol. 294, où est une copie de l'allocution. Malgré le désir du pape d'en finir, l'affaire ne fut conclue au Saint-Office que dans les derniers mois de 1704. Voici le résumé et, pour les plus importantes, le texte même des réponses approuvées par Clément XI, dans la congrégation tenue le 20 novembre 1704.

Sur l'art. 1er des *questions* que nous avons indiquées plus haut, le terme *T'ien-tchou,* « Seigneur du ciel, » est permis pour désigner le vrai Dieu; les autres, *T'ien* et *Chang-ti,* sont prohibés, « de peur que les missionnaires, en les employant, ne donnent occasion aux païens de penser que le Dieu des chrétiens n'est pas autre chose que le ciel matériel ou la vertu qui y est contenue. »

Sur le 2e article, concernant l'inscription *King-tien,* « Honorez le ciel, » que l'empereur Kang-hi avait écrite de sa main pour une église de Péking, et qu'on avait ensuite placée dans d'autres églises ou chapelles de la mission, il est décidé, en conformité avec l'art. 1er, que l'inscription doit être enlevée de toutes les églises, toujours à cause du scandale possible.

Sur le 4e article, la S. C. réprouve d'abord toutes les oblations et cérémonies, soit « solennelles », soit « moins solennelles », faites dans les « temples ou salles » de Confucius et des ancêtres. Puis elle continue : « Enfin il ne faut plus permettre aux chrétiens de faire les oblations, rites ou cérémonies usités en l'honneur de morts, comme ils sont rapportés dans les *quæsita,* devant

les tablettes des ancêtres, dans les maisons particulières ni aux tombeaux de ces ancêtres, ou avant l'enterrement des défunts, que ce soit avec les païens ou à part; ni d'y faire fonction de ministre, ni d'y assister. Bien plus, toutes les choses qui précèdent, étant inséparables de la superstition, selon ce qui a été exposé dans les questions, ne doivent pas être permises aux chrétiens, même s'ils protestaient auparavant, en public ou en secret, qu'ils ne prétendent par tout cela que rendre aux morts un culte civil et politique et non religieux, et qu'ils ne leur demandent rien, et n'en attendent rien. »

Au reste, la S. C. déclare que, par ces réponses, elle n'entend pas condamner « la présence ou assistance purement matérielle », passive, à ces cérémonies, si les néophytes ne peuvent s'en dispenser sans encourir des haines et des inimitiés, pourvu qu'ils fassent une profession de leur foi et qu'il n'y ait pas danger de perversion.

De même, par ces réponses, il n'est pas interdit de faire à l'égard des morts d'autres choses, s'il y en a dans les usages de cette nation, qui ne soient pas véritablement superstitieuses, et n'aient pas l'apparence de superstition, mais soient renfermées dans les bornes de rites civils et politiques. Or, de dire quelles sont ces choses et moyennant quelles précautions elles peuvent être tolérées, il faut le laisser au jugement de Mgr le patriarche d'Antioche, commissaire et visiteur général dans l'empire de Chine, ainsi que des évêques et vicaires apostoliques de ces régions. Ceux-ci n'en devront pas moins travailler avec tout le zèle et tout le soin possible à éliminer entièrement les cérémonies des païens et à faire passer peu à peu dans l'usage des chrétiens, pour les chrétiens, les rites que l'Église catholique a pieusement prescrits pour les défunts.

Sur le 5e article, les tablettes des ancêtres avec les inscriptions usuelles sont prohibées. « Quant aux tablettes, où le nom du défunt seul serait inscrit, on peut en tolérer l'usage, pourvu qu'il n'y ait pas de scandale, c'est-à-dire pourvu que ceux qui ne sont pas chrétiens ne puissent pas croire que les chrétiens gardent ces tablettes dans le même esprit qu'eux-mêmes; et à la condition d'ajouter une déclaration écrite à côté des tablettes, marquant quelle est la foi des chrétiens touchant les morts et quelle doit être la piété des enfants et des descendants à l'égard des ancêtres. »

A la question du 3e article, renvoyée à cet endroit, la S. C. a jugé préférable de ne rien répondre : pour que le saint-siège n'ait pas à se départir de l'ancienne règle, qu'il a suivie jusqu'à présent dans ces controverses chinoises; en effet, si les exposés qui lui ont été présentés, suivant les circonstances, ont été différents, il a toujours répondu sur chacun avec vérité, mais ne s'est jamais prononcé sur la vérité ou la fausseté de ces exposés.

Sur le 6e article, la S. C. déclare n'avoir pas les lumières nécessaires pour y répondre. En attendant, elle charge encore le visiteur apostolique de pourvoir à ce qui sera nécessaire, après avoir consulté les évêques et les vicaires apostoliques et les plus savants missionnaires.

Sur le 7e article, même réserve : *Supposé* que les livres chinois contiennent l'athéisme, etc., comme il est dit dans le mandement de Mgr de Conon, on approuve l'avertissement qu'il a donné à ce sujet, et la S. C. conclut : « Enfin, il faut louer la déclaration mise à la fin du mandement, où il est dit qu'il ne faut pas blâmer les missionnaires qui ont cru, jusque-là, devoir suivre une pratique différente de celle qui est prescrite dans le mandement; parce qu'on ne doit pas s'étonner que, dans une matière discutée depuis tant d'années et où le saint-siège a donné des réponses différentes, suivant les circonstances différentes qui lui étaient exposées, tous ne se soient pas ralliés au même sentiment. En conséquence, dans cette affaire, Mgr le patriarche d'Antioche, aussi bien que les autres à qui sera commise l'exécution des réponses ci-dessus, devront faire en sorte que toute apparence de superstition païenne, et la trace même de son souffle, suivant le mot de Tertullien, soit écartée bien loin; mais, en même temps, mettre à couvert l'honneur et la réputation des ouvriers évangéliques, qui travaillent avec vaillance et application dans la vigne du Seigneur et qui, avant que les doutes proposés plus haut fussent tranchés avec la prudence et la rectitude ordinaire de ce saint-siège, ont été d'un autre avis; et ne pas souffrir qu'on les fasse passer pour fauteurs d'idolâtrie; d'autant plus qu'ils ont eux-mêmes déclaré n'avoir jamais permis la plupart des choses qui, d'après les réponses ci-dessus, ne doivent pas être permises aux chrétiens; et qu'il n'est pas à douter, que la cause étant finie, ils n'obéissent aux ordres du saint-siège avec l'humilité et l'obéissance convenables. »

Dans l'approbation qu'il donne à ces réponses longuement discutées en sa présence, Clément XI tient à faire observer encore qu'il a non seulement conféré plusieurs fois en particulier avec les évêques de Béryte et de Rosalie (Mgr de Nicolaï et Mgr de Lionne), vicaires apostoliques en Chine, opposés aux rites, mais encore entendu tout ce qu'ont voulu proposer en faveur de ces rites les PP. François Noël et Gaspar Castner, de la Compagnie de Jésus. Il termine en ordonnant de transmettre ces réponses au visiteur apostolique en Chine, pour les faire observer de tous, missionnaires et fidèles. En attendant, il en suspendait la publication et la divulgation, tant pour Rome que pour toute l'Europe.

Le secret, du moins sur le détail des dispositions, fut assez bien gardé jusqu'en 1707. Quand on les connut, on remarqua fort que le décret ne donnait ni entièrement raison à Mgr Maigrot, ni complètement tort aux jésuites. La réponse sur le 3e article, où la S. C. refusait de blâmer l'exposé du P. Martini, était une sorte de consolation pour ces derniers. Ils pouvaient même dire, jusqu'à un certain point, que Mgr Maigrot était frappé avec eux, puisque les « petites cérémonies », pour lesquelles il acceptait la tolérance au moins provisoire, étaient réprouvées aussi bien que les solennelles. Mais, en fin de compte, c'était la méthode des jésuites qui était condamnée, et ce qui était plus grave, le décret de 1704 édictait une sorte de révolution dans les missions de Chine. Révolution nécessaire sans doute, puisque Rome en jugeait ainsi, mais combien difficile à réaliser sans désastres! La très grande majorité des 300000 chrétiens de l'empire allaient, en effet, avoir à changer une habitude séculaire, où ils ne voyaient jusqu'à présent rien que de légitime, et pour la changer, ils devaient heurter les préjugés les plus invétérés, rompre avec les traditions les plus sacrées de leurs nationaux; et comme suite nécessaire, se préparer aux persécutions les plus sensibles, à la perte de leur fortune, et peut-être de leur vie.

III. Application des décisions romaines et sentence définitive. — Pour ménager ce changement, sans ruiner du même coup la mission, le visiteur choisi par Clément XI aurait eu besoin de bien des qualités. Malgré le soin apporté à ce choix, une étude scrupuleuse de ce qui suivit ne permet pas de dire que l'homme envoyé fût celui qu'il fallait.

Il s'appelait Charles-Thomas Maillard de Tournon et sortait d'une noble famille de Turin. Docteur en l'un et l'autre droit, maître en théologie, prélat estimé dans la cour romaine pour sa piété, sa science, son entente même des affaires, au témoignage du pape, qui l'avait admis parmi ses familiers, il avait certainement plus qu'il ne fallait pour beaucoup d'emplois moins ardus que celui qu'on lui confiait. Clément XI voulut le consacrer évêque de ses propres mains dans la basilique vaticane, le 27 décembre 1701, et lui conférer le titre de patriarche d'Antioche. Mgr de Tournon quitta l'Europe

le 9 février 1703 et se rendit d'abord dans l'Inde, où il devait remplir une mission analogue à celle qui lui était confiée pour la Chine; il arriva à Pondichéry, sur le vaisseau du roi de France, le *Maurepas*, le 6 novembre 1703, et n'en repartit que le 11 juillet 1704 pour les Philippines, d'où il arriva le 2 avril 1705 à Macao, le 6 du même mois à Canton, et le 4 décembre à Péking.

Nous ne racontons pas ce qui se passa durant son séjour dans cette capitale. Il suffit de dire que l'empereur, après avoir d'abord très bien accueilli le légat, changea de dispositions dès qu'il comprit qu'un des buts de sa mission était de supprimer la pratique des rites nationaux parmi les chrétiens chinois. Le patriarche était revenu à Nanking, quand il apprit que Kang-hi ordonnait à tous les missionnaires, sous peine d'expulsion, de venir lui demander un *piao* ou diplôme, conférant la permission de prêcher l'Évangile, et qu'il ne l'accordait qu'à ceux qui promettaient de ne pas combattre les rites. Le légat crut le moment venu de faire connaître la sentence déjà rendue, mais non publiée, contre ces rites. En effet, il savait que le Saint-Office avait fini par donner ses réponses sur le mandement de Mgr Maigrot, et que le pape les avait approuvées, le 20 novembre 1704. Le texte même de ces réponses ne lui était point parvenu, il est vrai, mais il en connaissait le sens, quand, le 25 janvier, il lança un décret ou mandement, dictant aux missionnaires les réponses à faire quand ils seraient interrogés par l'autorité chinoise au sujet des rites. Il les obligeait sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* de déclarer qu'il y avait « plusieurs choses », dans la doctrine et les coutumes chinoises, qui ne s'accordaient pas avec la loi divine, et que tels étaient, notamment, les « sacrifices de Confucius et des ancêtres » et « l'usage des tablettes des ancêtres »; de même, que *Chang-ti* et *T'ien* n'étaient pas « le vrai Dieu des chrétiens ».

S'ils sont interrogés, continuait-il, pourquoi ils jugent ainsi de ces choses, ils répondront que c'est parce qu'elles ne s'accordent pas avec le culte du vrai Dieu, et qu'il a été ainsi décidé par le souverain siège, qui est la règle infaillible des chrétiens dans les choses de la foi. S'ils sont interrogés sur la date de cette décision : que tous sachent qu'elle a été rendue le 20 novembre 1704. Si enfin on leur demande, comment en êtes-vous certains? Ils répondront : Nous en sommes certains par la déclaration que nous en a faite le patriarche d'Antioche notre supérieur, qui porte en lui-même les oracles du souverain pontife en vertu de ses pouvoirs (*qui oracula summi pontificis in se habet vigore suarum facultatum*), et nous sommes tenus de le croire (*et tenemur ei credere*).

Mgr de Benavente, de l'ordre des augustins, évêque d'Ascalon *in partibus infidelium* et vicaire apostolique du Kiang-si, et plusieurs missionnaires à sa suite, en appelèrent au souverain pontife de cet acte autoritaire qui, dans les circonstances, leur paraissait manifestement dépasser, sinon les pouvoirs du légat, du moins les intentions de celui qui l'avait envoyé. En attendant que le pape eût fait connaître sa volonté, ils se croyaient en droit, voire obligés de demander et de recevoir le *piao*, même aux conditions interdites par le décret de Nanking, pour empêcher la destruction complète de la mission. Quand l'empereur Kang-hi eut connaissance de ce décret, il fit reconduire Mgr de Tournon à Macao, avec défense d'en sortir avant le retour des envoyés (des missionnaires jésuites) qu'il chargeait lui-même de porter au pape ses objections contre l'interdiction des rites.

Le 30 juillet 1708, on vit revenir à Paris Mgr Maigrot, expulsé de Chine par ordre de Kang-hi; plusieurs autres missionnaires du séminaire des Missions étrangères ou dominicains, franciscains, etc., avaient dû également sortir de l'empire; cependant, des religieux d'autres ordres que la Compagnie, en assez grand nombre, avaient demandé et obtenu le *piao*, et parmi eux, l'évêque de Péking, Mgr della Chiesa, franciscain. Enfin, dans les derniers mois de l'année 1708, on reçut à Rome le décret de Nanking, puis de longues relations de Mgr de Tournon et de ses compagnons de détention à Macao. L'émotion de Clément XI et des cardinaux, à toutes ces nouvelles, fut vive, on le conçoit. Une question Tournon s'ajoutait à celle des rites, elle-même singulièrement aggravée par l'intervention de Kang-hi. Clément XI, avant tout, s'efforça, par des moyens diplomatiques, de rendre moins aiguë la situation à laquelle les procédés trop brusques de son légat n'étaient pas étrangers. Il adressa donc, dès le 2 mars 1709, une assez longue lettre à l'empereur, qui la reçut, mais seulement en octobre 1712. Elle débutait par de grands compliments; puis, le pape, tout en réclamant avec une dignité apostolique le droit pour les chrétiens de pratiquer leur religion dans sa pureté, et couvrant franchement le patriarche, qui avait, disait-il, notifié aux missionnaires le sentiment du saint-siège concernant certains rites chinois, promettait de lire avec attention les documents nouvellement apportés à Rome par des missionnaires de Péking, et espérait ensuite s'expliquer plus amplement. Cette promesse vague, qui n'était, dans la pensée de Clément XI, qu'une satisfaction offerte à l'amour-propre du souverain chinois, confirma néanmoins celui-ci dans l'illusion que le pape finirait par se convaincre, sur son témoignage, de l'innocuité des rites, et les permettrait aux chrétiens dans le sens de la déclaration impériale. En attendant, il maintint ses mesures contre les missionnaires opposés aux rites, et déclara même qu'il n'en laisserait plus entrer en Chine aucun nouveau, avant d'avoir reçu de Rome une réponse satisfaisante.

Clément XI ne voulait nullement laisser croire qu'il pourrait revenir sur les décisions données, ou désavouer le cardinal de Tournon (il l'avait créé cardinal le 1er août 1707), pour ce qui concernait le fond de son mandement de Nanking. Il le prouva en faisant publier aussi, en mars 1709, les réponses du Saint-Office approuvées le 20 novembre 1704. Il le montra encore plus, en faisant rendre par la même S. C., le 25 septembre 1710, un nouveau décret, confirmant l'acte du cardinal-légat, enjoignant à tous de l'observer sous les peines qu'il marquait, et rejetant les appels qui y avaient été opposés. Mais le pape déclarait en même temps que le mandement de Nanking devait être entendu dans le sens des réponses de 1704, sans rien y ajouter ni rien en retrancher. Il annonçait aussi qu'il faisait rédiger une *instruction*, à envoyer au cardinal de Tournon *ou à son successeur* et aux évêques et vicaires apostoliques de Chine, laquelle réglerait toutes les difficultés pendantes « de manière à procurer à la fois l'exécution des décrets apostoliques, l'union des missionnaires, le progrès de la prédication évangélique et le bien des âmes ». Enfin, pour opposer une digue au torrent d'écrits que les deux partis ne cessaient de produire sur cette matière, avec plus de scandale pour les fidèles que de profit pour la solution de la controverse, Clément XI défendait de publier, désormais, quoi que ce fût sur les rites chinois, sans une permission spéciale du Saint-Siège, à obtenir de la S. C. de l'Inquisition.

« Tout cela, dira Clément XI dans sa constitution *Ex illa die*, après avoir rappelé ses décrets de 1704 et de 1710, aurait dû suffire pleinement et abondamment, pour que la zizanie, semée par l'homme ennemi dans le champ de la mission de Chine, fût arrachée jusqu'à la racine, et que tous les fidèles se rendissent aux ordres du saint-siège avec l'humilité et l'obéissance requises; d'autant plus qu'à la suite des réponses confirmées et approuvées par Nous, comme il a été dit, il était déclaré en termes clairs et nets que la cause était finie.

« Cependant, continue le pape, Nous l'avons appris non

sans une profonde douleur par les relations venues de ces pays, l'exécution de ces Réponses, si instamment prescrite par Nous, est, depuis longtemps, en grande partie éludée ou du moins trop retardée par la plupart : soit sous le faux prétexte qu'elles auraient été suspendues par Nous ou ne seraient pas régulièrement promulguées; soit en raison des conditions qu'on affirme à tort y être incluses, qui devraient être réalisées avant l'exécution, et des faits sur lesquels elles ont été rendues, qui ne seraient pas vérifiés; soit sous couleur de déclarations ultérieures à publier par Nous; soit par crainte des graves dangers qui peuvent résulter de l'exécution commandée, tant pour les missionnaires que pour la mission elle-même; soit enfin sous couvert du décret rendu le 23 mars 1656, au sujet des mêmes rites ou cérémonies chinoises, par la Congrégation des cardinaux du Saint-Office, avec l'approbation de notre prédécesseur Alexandre VII. Et tout cela ne s'est pas fait sans grave atteinte à notre autorité pontificale, ni sans scandale des fidèles et détriment du salut des âmes. »

Nous ne voulons pas justifier les missionnaires dont parle ici Clément XI, qui ont continué, après les décrets de 1704 et de 1710, à permettre les rites prohibés, en essayant de se couvrir des raisons que le pape indique et rejette. L'équité oblige néanmoins de leur accorder des circonstances très atténuantes. Ils étaient vraiment pris entre le marteau et l'enclume : d'un côté, des décrets redoutables pour une conscience de prêtre et de religieux, et dont certainement aucun missionnaire ne s'est jamais écarté d'un cœur léger; de l'autre, la prévision humainement certaine, que l'exécution de ces décrets serait la fin de la mission ou du moins la destruction des plus beaux résultats obtenus depuis 130 ans et la ruine des espérances plus belles qu'ils avaient fait concevoir pour l'avenir. C'est cette perspective s'imposant avec une certitude morale (le mot n'est pas trop fort) qui fit que plusieurs missionnaires (et pas exclusivement des jésuites), pendant quelque temps, cherchèrent le moyen d'éviter les prescriptions rigoureuses de 1704 et de 1710, ou d'en retarder au moins l'application. Qu'ils se soient trop facilement contentés, pour ce faire, d'arguments sans valeur, on doit le croire, puisque Clément XI l'affirme; mais ils ne seront point blâmés le plus sévèrement par ceux qui ont le plus au cœur l'amour des âmes.

Quoi qu'il en soit, Clément XI, voulant couper court à toutes ces « difficultés, tergiversations, subterfuges et prétextes », fit publier, le 19 mars 1715, une constitution apostolique, plus solennelle et plus précise que tous les actes antérieurs. Elle portait ce titre : *Précepte sur l'observation totale, absolue, entière et inviolable de ce qui a été précédemment décrété par Sa Sainteté dans la cause des rites ou cérémonies chinoises, où sont rejetées toutes les raisons ou excuses alléguées pour éviter l'exécution de ces décrets, et prescrivant une formule de serment à prêter sur cette matière par les missionnaires présents et futurs de ces contrées.*

Le pape déclare d'abord que, depuis le début de son pontificat, il n'a rien eu plus à cœur que d'amener les missionnaires de Chine à l'unité de sentiment et de pratique sur la question des rites. C'est dans cette vue qu'il a confirmé les réponses données par le Saint-Office en 1704. Ici la nouvelle constitution reproduit tout ce qui est proprement décision dans ces réponses, en omettant presque tous les motifs qui les accompagnaient dans le décret complet de 1704. Comme le texte des réponses contenu dans la constitution est celui que Benoit XIV, avec quelques explications, a encore prescrit comme règle finale en la matière, nous devons le reproduire ici en entier. Nous jugeons inutile de le traduire, mais nous ajoutons des renvois aux articles du texte de 1704 et nous mettons en italiques les principaux endroits où le texte de 1715 diffère un peu de celui de 1704.

Cum Deus O. M. congrue apud Sinas vocabulis Europæis exprimi nequeat, ad eumdem verum Deum designandum vocabulum *Tien Chu*, h. e. cœli Dominus, quod a Sinensibus in omnibus et fidelibus longo ac probato usu receptum esse dignoscitur, admittendum esse : nomina vero *Tien*, cœlum, et *Xang Ti*, supremus Imperator, penitus rejicienda (a. 1).

Idcirco tabellas cum inscriptione sinica *King Tien*, cœlum colito, in ecclesiis christianorum appendi, seu jam appensas in posterum inibi retineri permittendum non esse (a. 2).

Ad hæc nullatenus nullaque de causa permittendum esse christifidelibus, quod præsint, ministrent aut intersint solemnibus sacrificiis seu oblationibus, quæ a Sinensibus in utroque æquinoctio cujuscumque anni Confucio et progenitoribus defunctis fieri solent, tanquam superstitione imbutis. Similiter, nec esse permittendum, quod in ædibus Confucii, quæ Sinico nomine *Miao* appellantur, iidem christifideles exerceant ac peragant ceremonias, ritus et oblationes, quæ in honorem ejusdem Confucii fiunt tum singulis mensibus in novilunio et plenilunio a mandarinis seu primis magistratibus, aliisque officialibus et litteratis; tum ab eisdem mandarinis seu gubernatoribus ac magistratibus, antequam dignitatem adeant, seu saltem post eius possessionem adeptam; tum denique a litteratis, qui postquam ad gradus sunt admissi, e vestigio ad templum seu ædem Confucii se conferunt.

Præterea non esse permittendum christianis, in templis seu ædibus progenitorum dicatis oblationes minus solemnes eisdem facere, nec in illis ministrare, aut quomodolibet inservire, vel alios ritus et ceremonias peragere.

Item, nec esse permittendum præfatis christianis oblationes, ritus et ceremonias hujusmodi coram progenitorum tabellis, in privatis domibus sive in eorumdem progenitorum sepulchris, sive antequam defuncti sepulturæ tradantur, in eorum honorem fieri consuetas, una cum gentilibus vel seorsim ab illis peragere eisque ministrare aut interesse. Imo prædicta omnia, utpote quæ, *perpensis hinc inde deductis, necnon diligenter ac mature discussis omnibus*, ita peragi comperta sunt, ut a superstitione separari nequeant, christianæ legis cultoribus nequidem permittenda esse, præmissa publica vel secreta protestatione se non religioso, sed civili ac politico tantum cultu erga defunctos illa præstare, nec ab eis quidquam petere aut sperare.

Non tamen per hæc censendam esse damnatam præsentiam illam seu assistentiam mere materialem, quam cum gentilibus superstitiosa peragentibus, citra ullam sive expressam sive tacitam gestorum approbationem, ac quovis ministerio penitus secluso, eisdem superstitiosis actibus quandoque præstari contingat a christianis, cum aliter odia et inimicitiæ vitari non possunt : facta tamen prius, *si commode fieri poterit*, fidei protestatione ac cessante periculo subversionis (a. 4, § 1-5).

Demum permittendum non esse christifidelibus tabellas defunctorum progenitorum in suis privatis domibus retinere, juxta illarum partium morem, hoc est, cum inscriptione sinica, qua thronus seu sedes spiritus vel animæ N. significetur; immo nec cum alia, qua sedes seu thronus, adeoque idem ac priori, licet magis contracta, inscriptione designari videatur. Quo vero ad tabellas solo defuncti nomine inscriptas, tolerari posse illarum usum, dummodo in eis conficiendis omittantur omnia quæ superstitionem redolent, et secluso scandalo, h. e., dummodo qui christiani non sunt, arbitrari non possint tabellas hujusmodi a christianis retineri ea mente, qua ipsi illas retinent, necnon adjecta insuper declaratione ad latus ipsarum tabellarum apponenda, qua, et quæ sit christianorum de defunctis fides et qualis filiorum ac nepotum in progenitores pietas esse debeat, enuncietur (a. 5).

Per præmissa nihilominus non vetari, quominus erga defunctos peragi possint alia, si quæ sint, *ab iis gentibus peragi consueta*, quæ vere superstitiosa non sint, nec superstitionis speciem præseferant, sed intra limites civilium et politicorum rituum continentur. Porro quænam hæc sint et quibus adhibitis cautelis tolerari valeant, tum pro tempore existentis Commissarii et Visitatoris generalis apostolici seu ejus vices exercentis in imperio Sinarum, tum episcoporum et vicariorum apostolicorum illarum partium judicio relinquendum esse : qui tamen interea omni quo poterunt studio ac diligentia curari debebunt, ut, gentium ceremoniis penitus subtatis, illi sensim a christianis et pro christianis hac in re usu recipiantur ritus, quos catholica Ecclesia pro defunctis pie præscripsit (a. 4, § 6).

Les articles 3 et 6 de 1704 sont omis.

Le pape rappelle encore le décret qu'il a rendu, en 1710, pour l'approbation du mandement de Mgr de Tournon. Puis il ajoute la plainte, que nous avons déjà citée, sur les difficultés opposées à toutes ces décisions. Pour

en finir donc, il ordonne, sous les peines les plus sévères, y compris l'excommunication *latæ sententiæ*, à tous ceux que cela regarde, d'observer et faire observer entièrement et sans réserve tout ce qui est contenu dans les réponses insérées ci-dessus. Il termine par la formule du serment, que devront prêter tous les missionnaires, avant d'exercer ou de continuer aucune fonction du ministère en Chine, et par laquelle ils s'engagent dans les formes les plus sacrées à observer tout ce que la constitution leur prescrit.

Un acte si solennel, avec des sanctions si rigoureuses, ne pouvait rencontrer aucune résistance chez les missionnaires. La constitution *Ex illa die* parvint à Canton au mois d'août 1716, et le procureur des missions de la Propagande en envoya secrètement des copies dans toutes les provinces. Tous les missionnaires, sans exception, prêtèrent le serment imposé, et, en somme, ceux qui, jusque-là, avaient cru licites les cérémonies défendues, firent tout ce qui était humainement possible pour en détacher leurs chrétiens. Mais il aurait fallu que ceux-ci fussent héroïques; malheureusement, ils en étaient bien loin ; d'ailleurs ceux qui avaient été formés par des missionnaires ennemis des rites, ne le furent pas davantage. A la notification du précepte de Clément XI, les uns aimèrent mieux se voir refuser les sacrements que de promettre d'obéir, les autres donnèrent la promesse et la violèrent tout de suite après; beaucoup allèrent jusqu'à l'apostasie. Le nombre de ceux qui, de fait, renoncèrent aux rites fut minime, et ne se recruta que dans les plus basses classes de la population. La vieille haine des païens, surtout des lettrés, contre le christianisme n'en fut pas moins réveillée, et put exploiter plus aisément que jamais le grand grief, mépris des devoirs à l'égard des parents et ancêtres et du maître de la nation. Les vexations, puis de véritables persécutions surgirent bientôt de tous côtés pour les malheureux néophytes, tandis que leurs protecteurs habituels, les missionnaires, étaient de plus en plus réduits à l'impuissance, par leur petit nombre, par la diminution de leur influence, par les entraves que les dernières mesures de Kang-hi mettaient à leur ministère. L'empereur, naguère si favorable au christianisme, qu'il avait donné occasion de rêver d'un Constantin chinois, s'aigrissait de jour en jour contre la religion et ses sujets chrétiens. Quand il connut la constitution de 1715, il déclara plus haut que jamais qu'il ne lui était pas possible de laisser prêcher à ses sujets une doctrine si opposée aux lois et aux coutumes fondamentales de la Chine. S'il ne donna pas cours aussitôt à tout son ressentiment, ce fut en considération de tant de services que lui avaient rendus les missionnaires. Encore, quand les neuf plus grands tribunaux de l'empire rendirent, le 16 avril 1717, une sentence, d'après laquelle tous les missionnaires devaient être expulsés, la loi chrétienne prohibée, les églises détruites et les chrétiens chinois contraints d'abjurer la foi, Kang-hi, non seulement ne fit rien pour les retenir, mais signa cette cruelle sentence, un mois plus tard. A la vérité, quand les missionnaires qu'il écoutait le plus volontiers lui en firent leurs plaintes, il s'efforça de les rassurer, en leur promettant que ces rigueurs ne seraient jamais appliquées à ceux qui étaient munis de son *piao*. Cette promesse était désormais une garantie bien précaire, et la facilité avec laquelle l'auteur de l'édit de 1692 en faveur du christianisme avait ratifié la sentence du 16 avril 1717, était d'un sinistre augure pour l'époque, peu éloignée, où il aurait un successeur qui n'avait jamais partagé ses sentiments bienveillants pour le christianisme.

Pour comble de malheur, l'unité de vues et d'action que Clément XI avait voulu établir entre les ministres de l'Évangile en Chine, par le moyen de son *Précepte*, n'était nullement réalisée. Après avoir constaté tant de fois l'impossibilité d'obtenir de la plupart des néophytes une sincère soumission au décret pontifical, et le peu de sûreté des promesses qu'ils faisaient pour obtenir le baptême ou l'absolution, les missionnaires durent se demander s'ils pouvaient en conscience continuer à conférer des sacrements si exposés désormais à la profanation. Beaucoup crurent qu'ils ne le pouvaient pas, et s'abstinrent de les administrer en dehors des cas d'extrême nécessité. D'autres, plus nombreux, ne purent se résoudre à laisser à l'abandon même ces âmes d'une disposition si douteuse; mais parmi ceux-ci encore, plusieurs tantôt administraient, tantôt, troublés par les scrupules, quittaient le ministère sacré, pour le reprendre quelque temps après.

Dans l'application même de la constitution *Ex illa die*, les directions n'étaient pas uniformes. Le pape, on l'a vu, admettait expressément, qu'entre les usages établis chez les Chinois pour honorer les morts, il pouvait s'en rencontrer qui ne tombaient pas sous ses prohibitions, et il laissait aux prélats des missions le soin de les déterminer. Mais cette concession, dont il était naturel de profiter, pouvait s'interpréter de plus d'une manière. Ceux qui avaient été les plus ardents à demander l'interdiction des rites, et qui en sentaient maintenant les conséquences comme les autres, ne lui donnèrent pas l'interprétation la moins large dans leur pratique.

Les lettres des missionnaires de cette époque (nous en avons lu beaucoup) respirent, avec la soumission résignée, mais complète, aux ordres du vicaire de Jésus-Christ, une poignante tristesse, presque le désespoir : eux-mêmes emploient ce terme pour caractériser le sentiment qui les oppresse, en voyant, témoins impuissants, s'accomplir la ruine de leur belle mission : comme le marin qui sentirait son navire s'enfoncer sous ses pieds, en vue de la terre désirée.

IV. Les permissions. — La situation de la chrétienté de Chine appelait donc par plus d'un endroit une nouvelle intervention du saint-siège. Clément XI résolut d'y envoyer un nouveau visiteur apostolique, pour reprendre avec des procédés un peu différents et, s'il se pouvait, avec plus de succès, l'œuvre laissée si imparfaite par le cardinal de Tournon. Celui-ci était mort, le 8 juin 1710, à Macao, où l'internement ordonné par Kang-hi lui avait été rendu pénible, surtout par le gouvernement portugais, qui se vengeait ainsi des prétendues usurpations du légat sur son patronat des Indes. Le pape lui nomma pour successeur avec le titre de patriarche d'Alexandrie, Mgr Jean-Ambroise Mezzabarba. Afin d'éviter une répétition des difficultés avec le Portugal, le nouveau visiteur prit son chemin par Lisbonne, où il s'embarqua, le 25 mars 1720. Il arriva le 26 septembre à Macao et le 12 octobre à Canton. Avant de le recevoir à sa cour, Kang-hi voulut être pleinement instruit du but de sa visite. Quand le patriarche avoua être venu pour prier l'empereur de permettre aux chrétiens d'obéir à la constitution interdisant les rites, toute la réponse fut que l'ordre allait être donné d'embarquer tous les missionnaires, avec le légat, pour l'Europe. Mgr Mezzabarba, épouvanté, fit comprendre que s'il n'avait pas le pouvoir de suspendre la constitution, il était pourtant autorisé à permettre certaines choses; et invité à s'expliquer, il communiqua les huit « permissions », que nous aurons à citer tout à l'heure. L'empereur, sans être satisfait, se radoucit; mais le légat lui-même ne songea plus qu'à précipiter la fin de sa mission, en s'offrant à aller renseigner le souverain pontife sur les vœux de l'empereur et à rapporter promptement la réponse. Kang-hi accepta, en donnant clairement à entendre que si la réponse n'était pas celle qu'il désirait, les choses en seraient pires qu'avant. Le visiteur apostolique se rembarqua à Canton le 23 mai 1721. De Macao, où il s'arrêta six mois, il adressa aux missionnaires de

Chine une lettre pastorale, datée du 4 novembre 1721. Après quelques allusions aux difficultés qu'il avait rencontrées, et en exprimant son regret de ne pouvoir remplir son mandat auprès des missionnaires que par lettre, il les exhortait au zèle, à l'union, à l'obéissance au saint-siège; puis il continuait ainsi textuellement :

Il n'est pas nécessaire, en effet, que nous fassions aucun acte, pour que les ordres de notre Saint-Père le pape Clément XI déjà promulgués soient connus de vous et aient la force d'obliger à l'exécution sans tergiversation. Donc nous n'innovons rien, mais nous laissons les choses comme elles sont; c'est-à-dire, que nous ne suspendons en aucune manière la constitution sur les rites chinois publiée par N. S.-P. le pape Clément XI, le 19 mars 1715, et nous ne permettons rien de ce qu'elle défend. Mais, en raison des doutes que quelques missionnaires ont conçus au sujet de certaines cérémonies en usage, et afin que chacun puisse travailler dans la vigne du Seigneur avec courage et virilité, nous marquons certaines choses qui peuvent être permises : nous les aurions indiquées à chacun séparément, suivant les questions proposées, si nous n'étions informé qu'elles ont déjà été répandues avec des nouvelles incertaines et n'ont pas peu troublé les esprits des bons et les chrétiens de bonne volonté. Vous devez donc travailler de toutes vos forces à faire que les cérémonies des gentils soient entièrement éliminées et qu'à leur place soient mis en usage parmi les chrétiens et pour les chrétiens les rites que l'Église catholique a pieusement prescrits.

Premièrement. Il est permis aux chrétiens chinois d'avoir dans leurs maisons particulières des tablettes des défunts, portant le seul nom du défunt, avec une explication convenable placée à côté, et toute superstition étant évitée dans leur confection, et tout scandale écarté.

Deuxièmement. Sont permises toutes les cérémonies de la nation chinoise à l'égard des défunts, quand elles ne sont pas superstitieuses ou suspectes, mais civiles.

Troisièmement. Est permis le culte de Confucius, quand il est civil; et aussi ses tablettes, corrigées quant aux lettres et à l'inscription superstitieuse, et accompagnées de l'explication requise; de même qu'il est permis devant sa tablette corrigée d'allumer des chandelles, de brûler des parfums, de présenter des comestibles.

Quatrièmement. Il est permis d'offrir, pour l'emploi et la dépense dans les funérailles, des chandelles, des parfums, en y joignant une explication convenable par écrit.

Cinquièmement. Sont permises les génuflexions et les prostrations devant la tablette corrigée ou même devant le cercueil ou le défunt.

Sixièmement. Il est permis de dresser des tables avec des gâteaux, des fruits, de la chair et des aliments usuels auprès ou devant le cercueil, où il y a une tablette corrigée, avec l'explication requise et omettant toute chose superstitieuse, simplement pour donner quelque témoignage de respect et de piété envers les morts

Septièmement. Est permise devant la tablette corrigée la révérence dite *Ko teu,* tant au nouvel an chinois, qu'en d'autres temps de l'année.

Huitièmement. Il est permis devant les tablettes corrigées d'allumer des chandelles, de brûler des parfums, avec les précautions requises; de même devant le tombeau, où l'on peut aussi placer des aliments, comme il est dit plus haut, avec les précautions requises, comme ci-dessus.

Le patriarche ajoute encore une assez longue exhortation au zèle apostolique, et s'adressant spécialement aux missionnaires qui s'étaient volontairement suspendus du ministère sacré, il leur dit : « Quiconque, sous divers prétextes, croit devoir cesser les fonctions de missionnaire, blesse son âme et rendra raison des autres au juge éternel. » Enfin, estimant que la connaissance de sa lettre était inutile aux néophytes, il défendait, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, de la traduire en tartare ou en chinois, ou de la faire connaître à qui que ce fût, qui ne serait pas missionnaire, « excepté quant aux *permissions,* qui ne devront être communiquées qu'avec précaution et seulement quand il y aura nécessité ou utilité. »

Ces « permissions » soulèvent un grave problème. Comme nous le verrons bientôt, elles firent l'objet d'une longue enquête dans les Congrégations romaines et, à la fin, Benoît XIV, par la bulle *Ex quo,* du 11 juillet 1742, les a non seulement révoquées et annulées, mais déclarées contraires à la constitution *Ex illa die.* Cependant Mgr Mezzabarba, en accordant ces permissions, d'abord pour apaiser Kang-hi, puis pour faciliter la tâche des missionnaires, agissait-il de son propre mouvement et contre les instructions ou du moins les intentions du pape qui l'avait envoyé? L'enquête à laquelle nous venons de faire allusion a révélé sur ce sujet des faits curieux. Si Benoît XIV, dans la bulle *Ex quo,* affirme comme établi assez clairement par cette enquête, que les permissions n'ont jamais été *approuvées* par le saint-siège (*satis aperte compertum habemus antedictas permissiones nunquam a sancta sede probatas*), cette déclaration, dans ses termes soigneusement pesés, est rigoureusement exacte, mais n'exclut pas toute part de Clément XI dans les concessions faites par son légat.

Voici d'ailleurs les faits; d'abord, suivant le résumé de Benoît XIV. « Les permissions (de Mgr Mezzabarba), lisons-nous dans la bulle *Ex quo,* ont eu pour origine certaines réponses, données par deux hommes qui avaient été depuis longtemps en Chine, à quelques questions que des missionnaires avaient proposées concernant l'exécution et la pratique de la constitution apostolique (*Ex illa die*). Ces réponses, avec les questions, furent donc transmises au patriarche d'Alexandrie, mais sans rien qui indiquât que le souverain pontife les eût approuvées ou bien y eût mis du sien, et seulement pour l'instruction du légat et afin qu'il en fît usage comme les circonstances des affaires et du temps le demanderaient : avec réserve du plein droit du siège apostolique de les approuver ou de les révoquer, suivant qu'elles pourraient un jour être trouvées conformes ou opposées à la constitution. »

L'enquête nous fournit, entre autres, les détails suivants à ajouter à ce résumé.

Les questions, qui donnèrent occasion aux réponses d'où sont extraites les permissions de Mezzabarba, avaient été posées, tant par l'évêque de Péking, Fra Bernardino della Chiesa, que par plusieurs missionnaires de la Propagande et de la Compagnie de Jésus. Les deux anciens missionnaires auteurs des réponses, dont parle Benoît XIV, sont Mgr de Nicolaï et Mgr Maigrot; on sait le rôle de l'un et de l'autre dans la préparation du décret de 1704 et, par suite, du précepte de 1715. C'est donc à ces deux grands ennemis des rites que Clément XI fit remettre ces questions pour les examiner en conférence privée avec d'autres personnes compétentes. Ils remirent au pape leurs réponses écrites, avec cette observation, qu'ils avaient répondu comme vicaires apostoliques et suppliaient Sa Sainteté, si elle envoyait ces réponses à Mgr Mezzabarba, de n'y rien mettre du sien, mais de les envoyer comme faites et données par les vicaires apostoliques nommés. Ces réponses furent en effet adressées par le secrétaire d'État à Mgr Mezzabarba déjà rendu à Lisbonne, en même temps que l'*Instruction générale* pour sa mission, dans le mois de février 1720.

Voici l'article de cette Instruction générale qui se rapporte à ces réponses : « Le Saint-Père veut espérer que vous trouverez à Péking les Pères jésuites revenus à l'exercice du saint ministère, dont, comme vous savez, ils se sont suspendus volontairement, après avoir juré l'observation de la constitution; vu que cette suspension a été désapprouvée de leur P. général par une lettre écrite déjà le 9 avril 1718 et qu'il leur a été fait précepte de reprendre promptement leurs fonctions ordinaires. Mais supposé qu'à cette heure ils n'eussent pas encore repris cet exercice, Sa Sainteté espère que les *Réponses,* qu'on vous envoie, à diverses questions proposées par différents missionnaires concernant l'exécution de la constitution, desquelles réponses vous saurez faire bon usage (*delle quali risposte Ella saprà far buon' uso*), outre la déclaration qui a été faite sur ce sujet par

Mgr l'évêque de Péking, et, par-dessus toute autre chose, les sentiments que vous verrez exprimés dans la nouvelle lettre qu'écrit le P. général au P. visiteur de la Chine, etc., suffiront pour les retirer en tout honneur de la voie où ils se sont engagés. »

Il résulte de l'enquête déjà citée, et notamment du témoignage particulièrement autorisé du cardinal Petra, préfet de la Propagande, et de celui de Mgr Mezzabarba lui-même, que les huit *permissions* sont à la vérité « très différentes des *réponses* de Nicolaï et de Maigrot, quant à *la lettre* », en ce sens que ces dernières spécifient beaucoup plus nettement les circonstances des rites qu'elles permettent; néanmoins ces permissions sont, pour le fond, « extraites des réponses et peuvent facilement s'y ramener. » En présence de ce fait et de l'article de l'Instruction générale que nous avons cité, on peut évidemment soutenir que le visiteur apostolique était autorisé par le souverain pontife à donner ces permissions, supposé qu'il vînt à reconnaître la chose comme nécessaire ou expédiente pour le but de sa mission. Il faut seulement ajouter que l'octroi de ces permissions ne constituait pas, pour cela, un *acte de l'autorité apostolique;* ce n'était toujours qu'un acte du légat, que le pape restait parfaitement libre d'approuver ou de désavouer, suivant qu'il y verrait un « bon usage », *buon' uso,* ou un abus des pouvoirs par lui conférés.

Clément XI était mort, quand Mgr Mezzabarba revint en Europe. L'empereur Kang-hi mourut en 1723; avec le règne de son fils et successeur, Yong-tching, commença pour la mission une période critique de plus d'un siècle, durant laquelle le christianisme restera officiellement prohibé, et les missionnaires, en dehors de Péking, réduits à exercer leur ministère en secret, errant de lieu en lieu; et à la tolérance intermittente, dont les chrétientés des provinces jouiront encore en considération des services rendus à l'empereur par les missionnaires de la capitale, on verra souvent succéder des persécutions sanglantes. Les « permissions » de Mgr Mezzabarba n'avaient point fait l'union dans cette mission si éprouvée : tandis que les jésuites en usaient, sans y trouver plus qu'un faible adoucissement aux rigoureuses prohibitions de 1715, d'autres les repoussaient comme énervant la constitution *Ex illa die,* que le légat lui-même avait déclaré ne pas vouloir toucher. Les plaintes que ces derniers portèrent à Rome furent d'abord écartées comme non fondées; et même Mgr Saraceni, évêque de Lorima *in partibus infidelium* et vicaire apostolique du Chan-si et du Chen-si, ayant, par une lettre pastorale du 6 août 1730, interdit l'usage des permissions relatives aux tablettes, dans son vicariat, il en fut blâmé par les Congrégations romaines et obligé de révoquer sa lettre. En revanche, l'évêque de Péking, Mgr François de la Purification, en 1733, ayant cherché à mettre l'uniformité parmi ses missionnaires en les obligeant à suivre les permissions de Mezzabarba, ses deux lettres pastorales dans ce sens furent annulées par bref du pape Clément XII, le 26 septembre 1735.

C'est alors que ce souverain pontife ordonna la grande enquête, que nous avons déjà plusieurs fois mentionnée. Elle se prolongea jusque sous Benoît XIV. Les avis, dans la S. C. du Saint-Office, sur les concessions du légat, furent très divisés. La plupart des cardinaux et quelques consulteurs opinèrent qu'elles n'étaient pas opposées à la constitution *Ex illa die;* cependant, même parmi ceux qui pensaient ainsi, plusieurs admirent que, par suite de leur libellé trop général et trop vague, elles pouvaient facilement entraîner à enfreindre réellement les défenses de Clément XI. Pour plus de lumière, un certain nombre d'anciens missionnaires de Chine et même quatre jeunes Chinois furent interrogés, non seulement sur les faits ayant proprement rapport aux permissions, mais encore sur tout ce qui concernait le culte de Confucius et des ancêtres.

Enfin, le 11 juillet 1742, Benoît XIV, par la bulle *Ex quo,* rendit le jugement qui clôt la longue série des actes pontificaux sur cette matière. Le pape y rappelle d'abord sommairement les incidents divers de la controverse, jusqu'au décret de Clément XI approuvant le mandement du cardinal de Tournon. Il reproduit le texte de ce décret, puis celui du *Précepte* de 1715. Ensuite, il s'adresse à des « hommes désobéissants et sophistes (*inobedientes et captiosi homines*), qui ont cru pouvoir se soustraire à l'observation exacte de cette constitution, sous le prétexte qu'elle porte le titre de *Précepte,* comme si elle n'avait pas la force d'une loi indissoluble, mais d'un précepte purement ecclésiastique ». Le pape détruit cette échappatoire par cette déclaration solennelle: « Nous donc, observant que cette constitution (de Clément XI) regarde la pureté du culte chrétien, qu'elle prétend préserver de toute tache de superstition, nous ne saurions souffrir que personne ose témérairement y résister ou la mépriser, comme si elle ne contenait pas une décision suprême du Siège apostolique et comme si ce dont il s'agit ne touchait pas à la religion, mais était quelque chose d'indifférent ou quelque point de discipline variable. En conséquence, voulant faire usage de l'autorité que nous tenons du Dieu tout-puissant pour la maintenir dans son entière vigueur, de par la plénitude de cette autorité, non seulement nous l'approuvons et la confirmons, mais encore nous lui ajoutons, autant que nous pouvons, toute force et toute valeur, pour la rendre de plus en plus stable et solide, et nous disons et déclarons qu'elle a en elle-même la pleine et entière autorité d'une constitution apostolique. »

Passant aux « permissions » de Mgr Mezzabarba, Benoît XIV en indique, comme nous avons dit, l'origine; il reproduit la lettre pastorale du visiteur, qu'il excuse en disant qu'il n'aurait sans doute pas donné ces permissions, « s'il avait eu la liberté de les discuter préalablement avec les évêques et d'autres doctes personnages, préoccupés uniquement de la pureté du culte chrétien et du respect de la constitution apostolique. » Il reproduit encore le bref de Clément XII annulant les deux lettres pastorales de l'évêque de Péking; puis, après avoir énuméré ce que son prédécesseur et lui-même ont fait pour éclaircir la question, il formule la conclusion à laquelle il est arrivé, à savoir que ces permissions, « jamais approuvées par le saint-siége, répugnent et sont opposées à la constitution apostolique du pape Clément XI, vu qu'en partie elles admettent les rites chinois proscrits par cette constitution, en partie elles sont contraires aux règles données dans cette constitution pour éviter le danger de superstition. » Et enfin, il décide comme il suit : « Ne voulant donc pas que personne use de ces permissions, pour détruire malicieusement la constitution elle-même, au grand détriment de la religion chrétienne, nous définissons et déclarons que ces permissions doivent être considérées comme si elles n'avaient jamais existé, et nous condamnons entièrement et détestons leur pratique comme superstitieuse. Et ainsi, en vertu de notre présente constitution à valoir à perpétuité, nous révoquons, cassons, abrogeons et voulons être privées de toute force et de tout effet, toutes et chacune de ces permissions, et disons et prononçons qu'elles doivent être tenues à jamais pour cassées, nulles, invalides et sans aucune force ni vigueur. — De plus, le pape Clément XI ayant mis dans sa constitution *Ex illa die* les mots : *Par ce qui précède il n'est pas néanmoins défendu de faire pour les morts d'autres choses, s'il y en a, qui ne soient pas vraiment superstitieuses,* etc., nous disons et déclarons que ces mots : *d'autres choses, s'il y en a* (*alia si quæ sint*), doivent s'entendre d'usages et cérémonies différentes de celles que le même pontife avait déjà interdites dans sa constitution, et que nous-mêmes, avec la même auto-

rité, nous proscrivons et interdisons, afin qu'il n'y ait plus aucune place pour les permissions susdites, que nous voulons être entièrement condamnées. »

Enfin, le pape interdit sévèrement à tous les missionnaires de faire usage de ces permissions ou d'interpréter autrement qu'il a fait les termes cités de la constitution de Clément XI, et après avoir enjoint, sous les peines les plus rigoureuses, l'observation intégrale de cette nouvelle constitution, pour obtenir plus sûrement ce but, il prescrit à tous les missionnaires un nouveau serment, ajoutant à celui que Clément XI leur avait déja imposé, la promesse de faire tout leur possible, pour que leurs néophytes obéissent pleinement, eux aussi, à la constitution de Clément XI, et ne pratiquent jamais les cérémonies permises par Mgr Mezzabarba et condamnées par Benoît XIV. En terminant, le pape exprime « l'espoir que, Dieu aidant, les missionnaires chasseront de leurs cœurs la vaine crainte que par l'exacte observation des décrets apostoliques la conversion des infidèles ne soit entravée. Celle-ci dépend en effet principalement de la grâce de Dieu, qui ne manquera pas à leur ministère, s'ils prêchent intrépidement la vérité de la religion chrétienne, aussi pure qu'ils l'ont reçue du Siège apostolique ».

Cette bulle, dont les termes sont parfois durs pour les missionnaires qui avaient autrefois défendu les rites, rencontra chez eux toute la soumission qui lui était due. L'un d'eux, missionnaire à Péking depuis 1739 et qui allait être nommé par l'empereur président du tribunal astronomique, écrit à son frère à Vienne, le 6 octobre 1743 : « Vous demanderez sans doute quelle impression a faite ici la nouvelle constitution du pape Benoît XIV sur les rites chinois? Je réponds, celle qu'elle devait faire. Nous l'avons reçue, nous avons juré, nous l'observerons. Et de fait il n'y a plus tant de difficultés, cette chrétienté de Chine étant presque réduite aux pauvres gens, qui eux-mêmes ont à peine de quoi manger et de quoi se loger, bien loin d'être en état de faire des oblations et des sacrifices aux défunts leurs ancêtres, ou de leur construire des temples. » *Epistolæ anecdotæ R. P. Augustini e comitibus Hallerstein ex China scriptæ*, à la suite de *Imposturæ CCXVIII in dissertatione R. P. Benedicti Cetto de Sinensium imposturis detectæ et convulsæ* (par le P. G. Pray), Bude, 1781.

Telle était la condition des chrétiens chinois, depuis la prohibition des rites; telle on peut le dire, elle est encore aujourd'hui, pour le plus grand nombre. Aussi bien, il y a toujours impossibilité pour un chrétien chinois, déterminé à ne pas faire les cérémonies prohibées, d'atteindre à aucun des grades littéraires, sans lesquels on ne parvient pas à la considération, à la fortune et à l'influence sociale en Chine. Loin de nous la pensée d'élever l'ombre d'une récrimination contre les décisions que le Saint-Siège s'est cru obligé de prendre pour sauvegarder la pureté de la religion parmi les chrétiens chinois. Nous ne voulons au contraire que faire sentir combien l'Église catholique tient à cette pureté. Aux adversaires de la papauté, qui l'ont si souvent accusée de compromissions avec la superstition, de calculs politiques et intéressés dans la propagation de l'Évangile, il n'est pas de démenti plus éloquent à opposer que sa conduite dans la controverse touchant les rites chinois.

La liste la plus complète des nombreuses publications sur la controverse des rites chinois est dans Henri Cordier, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, Ire partie, XI, *Religion*. 2e *Question des rites*, 2e édit., in-8°, Paris, 1904. Laissant de côté les ouvrages d'un caractère surtout polémique, nous signalerons ceux qui sont les plus importants comme exposés des doctrines en présence et comme recueils de documents.

Pour les actes des souverains pontifes, naturellement, il faut voir les bullaires, spécialement celui de la Propagande : *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, éd. R. de Martinis, 5 in-fol., Rome, 1888-1893. On les trouve aussi, avec les décrets du Saint-Office de 1645 et de 1656 et les réponses plus récentes des Congrégations romaines concernant les rites, dans les *Collectanea S. C. de Propaganda*, in-4°, Rome, 1893. Les *quæsita et responsa* du Saint-Office de 1704 sont dans l'édition du bullaire de Luxembourg (Genève), 1741-1743.

Pour les premières controverses entre missionnaires jésuites, d'une part, et dominicains et franciscains, de l'autre, voir (sauf les réserves indiquées dans le texte) Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, in-fol., Madrid 1676. Le t. II, qui s'imprimait à Madrid en 1679, fut saisi par l'Inquisition espagnole avant la fin de l'impression (Quétif et Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 720), et l'on n'en connaît que deux ou trois exemplaires, tous incomplets. Les deux volumes de Navarrete furent largement exploités par les auteurs jansénistes de la *Morale pratique des jésuites*, dans les t. III, VI et VII (1689-1695). La Bibliothèque nationale à Paris possède, au fonds des mss. espagnols, n. 409, un précieux recueil de pièces originales, envoyées de Chine et annotées par le P. Couplet, procureur des jésuites de Chine à Rome, en 1681-1691; on y trouve les premiers écrits échangés sur la querelle des rites, puis, ceux qui furent rédigés durant les conférences de Canton (1667-1668) : dans ces derniers, les citations chinoises sont en caractères chinois. La relation des conférences de Canton a été donnée par les jésuites dans *Acta Cantonensia authentica in quibus praxis missionariorum Sinensium Societatis Jesu circa ritus Sinenses approbata est consensu PP. dominicanorum et jesuitarum, qui erant in China atque illorum subscriptione firmata*, in-18, s. l., 1700. On a aussi imprimé seulement en 1700 les réponses des missionnaires de la Cie de Jésus à J.-B. Morales et à Navarrete; en voici les titres : *Informatio antiquissima de praxi missionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636 et 1640 a P. Francisco Furtado, S. J.*, in-8°, Lyon, Paris (répond aux 12 « doutes » de Morales); R. P. P. Intorcetta, S. J., *Testimonium de cultu Sinensi datum anno 1668*, in-8°, Paris (réponse aux difficultés de Navarrete); *De Sinensium ritibus politicis acta seu R. P. Jacobi Le Favre Parisiensis, e S. J., missionarii Sinensis, dissertatio theologico-historica de avita Sinarum pietate præsertim erga defunctos et eximia erga Confucium magistrum suum observantia*, in-8°, Paris (répond au même); *De Sinensium ritibus politicis acta seu R. P. Francisci Braucati, S. J., apud Sinas per annos 34 missionarii, Responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarrete O. P.*, 2 in-12, Paris. Indiquons encore, parmi les ouvrages écrits pour rectifier les assertions de Navarrete : R. P. Jean D. Gabiani, S. J., vice-provincial de la province de Chine, *Dissertatio apologetica de Sinensium ritibus politicis*, rédigé en 1680, mais publié en 1700, in-12, Liège; *Monumenta Sinica cum disquisitionibus criticis*, in-12, s. l., 1700; *Anciens Mémoires de la Chine touchant les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, in-12, Paris, 1700.

Le mandement de Mgr Maigrot et les pièces présentées par lui-même et son procureur Charmot pour obtenir la confirmation du Saint-Siège sont réunis dans *Historia cultus Sinensium, seu varia scripta de cultibus Sinarum, inter Vicarios apostolicos Gallos aliosque missionarios, et Patres societatis Jesu controversis ...Adjuncta appendice scriptorum Patrum S. J. de eadem controversia*, in-8°, Cologne, 1700; *Continuatio historiæ cultus Sinensium...*, in-8°, Cologne, 1700. On peut voir aussi le *Recueil des pièces des differens de Messieurs des Missions étrangères, et des religieux de l'ordre de S. Dominique, touchant le culte qu'on rend à la Chine au philosophe Confucius*, in-12, Cologne, 1700. Ce recueil, aussi publié sous le titre : *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, qui est celui de la première « pièce », ayant pour auteur le P. Noël Alexandre, dominicain, contient, entre autres, les *Réponses* du P. J. F. de Leonessa (de Nicolai), en français et en italien; la *Lettre des supérieur et directeurs du seminaire des Missions étrangères au pape*, datée Paris, 28 avril 1700, avec les *Questions à proposer à la S. C. du Saint-Office en 1699*, etc. Les jésuites ont publié : *Recueil des pièces présentées par les PP. jesuites à la S. C. Pour répondre à l'Écrit intitulé Questions de la Chine*, etc., in-12, s. l., 1700. Ce recueil renferme : 1° *Instruction ou supplique à la S. C. du Saint-Office*; 2° *Contr'exposé ou Exposé du fait par les PP. jésuites, sur les contestations de la Chine*, 3° *Addition sur un nouvel écrit de M. de Leonissa...* A voir encore, entre beaucoup d'autres exposés, Fr. Noël, S. J., missionnaire, *Philosophia Sinica ...*, suivi de *Historica notitia rituum ac cæremoniarum Sinicarum*, in-4°, Prague, 1711.

Sur la légation de Mgr de Tournon, il faut consulter avec beau-

coup de précaution les *Memorie storiche dell' Em. Mgr cardinale di Tournon esposte con monumenti rari ed autentici non più dati alla luce,* 8 in-8°, Venise, 1761-1762. C'est un recueil de pièces de tout genre, dont beaucoup sont importantes et plusieurs ont grand besoin d'être contrôlées : dans les deux premiers volumes, on trouve les lettres, rapports officiels et autres actes de Mgr de Tournon, avec des lettres de ses compagnons de voyage; dans le IIIe, sont reproduits les *Actes impériaux* relatifs à ce qui s'est passé entre l'empereur et le patriarche, déjà publiés par les jésuites, et accompagnés ici de notes fort hostiles aux missionnaires de la Cie; le IVe commence par la traduction italienne d'une longue lettre écrite par le P. Antoine Thomas, S. J., de Péking, le 20 avril 1707, en réponse à celle que le patriarche avait adressée le 18 janvier de la même année aux jésuites de Péking : c'est une apologie de la conduite de ces missionnaires à l'égard du légat; dans le Ve sont reproduits les actes du saint-siège concernant les rites, depuis 1645 jusqu'en 1715; le VIe donne les lettres de Clément XI relatives à la légation de Tournon; le VIIe renferme des pièces supplémentaires et des notes pour les volumes précédents; le VIIIe est rempli par la relation de l'abbé Sala, de la suite du légat, sur les années 1705-1708. Avant les *Memorie storiche* avaient paru les *Anecdotes sur l'état de la religion dans la Chine,* 7 in-8°, Paris, 1733-1742, dont les trois premiers contiennent en partie les mêmes pièces, traduites librement en français et commentées avec passion par l'éditeur, le janséniste Villermaule.

La défense de rien publier sur la question des rites, portée par Clément XI en 1710, défense dont les écrivains tels que l'auteur des *Anecdotes* ne se préoccupaient point, ne laissa guère aux jésuites le temps de se justifier publiquement sur les accusations que leur attira l'échec de la mission de Tournon. Cependant la réponse du P. Thomas, mentionnée à propos du t. IV des *Memorie storiche,* parut dans *L'état présent de l'Église de la Chine,* in-12, s. l. [1709]. Un mémoire, que le même missionnaire envoya à Rome sur le même sujet, ne fut publié qu'en 1783, en français, dans les *Lettres édifiantes et curieuses,* édit. Mérigot, t. XXVI, p. 296-354. Nous pouvons encore signaler l'ouvrage rare intitulé : *La verità e l'innocenza de' missionarj della Compagnia di Giesù nella Cina. Difesa contro un libello intitolato...,* in-4°, s. l. n. d. (1710); il est accompagné de documents intéressants. Une apologie complète, avec nombreuses pièces justificatives, fut présentée au pape Innocent XIII, en 1724, par le R. P. Tamburini, général de la Cie de Jésus. C'est le *Mémorial,* dont une traduction tronquée et infidèle, sans les pièces justificatives, se trouve dans le t. VI des *Anecdotes,* accompagné d'une critique acerbe. Du texte original italien de ce document, il y a une mauvaise copie à la Bibliothèque nationale, à Paris, ms. f. ital., n. 1434, mais sans les pièces justificatives; une copie meilleure, avec ces pièces et des observations du secrétaire de la Propagande, est à la bibliothèque Inguimbert de Carpentras, mss. n. 148, 150, 151.

Sur la légation de Mgr Mezzabarba, a été publiée clandestinement l'*Istoria delle cose operate nella China da Mgr Gio. Ambrogio Mezzabarba... scritta del Padre Viani, servita, suo confessore e compagno,* in-8°, *in Colonia,* 1739. L'ouvrage est important par les documents, l'auteur partial dans l'appréciation du rôle des jésuites, qu'il charge. Sur l'affaire des « permissions », a été imprimé en 1741, pour la cour romaine seulement, le recueil des *Acta in causa pastoralis epistolæ patriarchæ Alexandrini olim legati apostolici in imperio Sinarum,* in-4°, en deux parties, dont la Ire contient les pièces qui ont donné occasion au procès, avec un résumé des *Vota* du Saint-Office et des dépositions de témoins; la IIe donne *in extenso* les suffrages des cardinaux et des consulteurs.

L'article ci-dessus a été composé directement sur les documents qui viennent d'être indiqués et sur d'autres encore, imprimés ou inédits. Presque tous les aperçus du même sujet, qui se trouvent, soit dans les histoires de l'Église ou des missions, soit dans les dictionnaires théologiques ou encyclopédiques, et même le résumé de Reusch, *Der Index,* t. II, p. 771, contiennent beaucoup d'erreurs de faits et de dates, sans parler des appréciations. Sur la question de l'importance qu'ont encore les rites dans la société chinoise actuelle, on peut consulter Cogordan, *Les missions catholiques en Chine et le protectorat de la France,* dans la *Revue des deux mondes* du 15 décembre 1886, et H. Cordier, *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales,* in-8°, Paris, 1902, t. III, c. XXV.

J. Brucker.

CHIOZZA Joseph, théologien de l'ordre de Saint-Augustin (XVIIIe siècle). On a de lui : *Apologeticon suæ dissertationis theologicæ de arcano Dei prædestinationis mysterio,* Florence, 1770.

Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 5. A. Palmieri.

CHIRURGIE. — I. Son interdiction aux clercs. II. Règles morales de sa pratique.

I. Son interdiction aux clercs. — Parmi les défenses spéciales faites au clergé, figure la prohibition de l'exercice de la médecine et de la chirurgie. Ce sont là, sans doute, des arts nécessaires, indispensables; mais ils sont incompatibles avec la réserve imposée au prêtre, et l'accomplissement de ses devoirs spirituels envers les âmes qui lui sont confiées.

1° *Interdiction de l'étude et de l'exercice de la médecine.* — Dès le XIe siècle, les conciles, témoins de l'ardeur immodérée avec laquelle les clercs s'absorbaient dans l'étude du droit romain et de la médecine, prirent d'énergiques mesures, pour ramener les ecclésiastiques à la culture des sciences religieuses, qu'ils négligeaient. *Prava autem consuetudo, prout accepimus, et detestabile inolevit, quoniam monachi et regulares canonici... spreta beatorum magistrorum Benedicti et Augustini regula, leges temporales et medicinam gratia lucri temporalis, addiscunt... Hujusmodi temeratores graviter feriendos decernimus.* Concile de Latran, can. 9. L'assistance aux cours publics de médecine fut interdite aux clercs sous peine d'excommunication. *Archidiaconi, decani, plebani, præpositi, cantores et alii clerici personatus habentes, necnon presbyteri studere juri civili, vel medicinæ, sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, si infra duos menses a tali studio non destiterint.* C. *De cler. et mon.* De la teneur et de l'interprétation générale de ces dispositions, il résulte que c'est l'assistance aux cours publics et non l'étude privée de la science médicale qui est prohibée. Loin d'être interdites, les connaissances élémentaires qu'un ecclésiastique acquiert dans l'étude de la médecine peuvent l'aider à rendre des services bien appréciables. Ainsi, dans les campagnes des accidents se produisent fréquemment, dont il saura atténuer les conséquences. Des soins préventifs intelligemment administrés peuvent enrayer une fièvre, conjurer des complications, soulager un blessé en attendant l'arrivée du médecin. Ce sont là des actes que l'humanité elle-même inspire, qu'aucune loi n'a jamais interdits.

Malgré la sollicitude qu'elle a toujours eue de promouvoir en son sein le progrès des sciences, l'Église a interdit aux clercs l'étude de la médecine pour les détourner d'en exercer la pratique. Cet art a toujours été considéré comme une fonction purement séculière, *officium sæculare,* dont le clerc doit se désintéresser. Les dangers d'ordre moral qu'un ecclésiastique, dépourvu nécessairement des grâces d'état, court dans l'exercice de la médecine; l'esprit de lucre, de charlatanisme qui peut s'y allier facilement; les récriminations des professionnels menacés dans leurs intérêts et capables d'exercer des revendications légales, rendent d'ailleurs la pratique régulière de ces fonctions fort périlleuse pour les ministres de l'Église.

Saint Charles a formellement interdit à son clergé l'exercice de la médecine : *Clericus sacris initiatus aut ecclesiastico beneficio præditus.. ne artem medendi faciat. Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* p. 20. Les statuts de la plupart des diocèses contiennent des interdictions semblables. Les canonistes interprètent dans le même sens, le c. du droit, *Sententiam,* 9, *Ne clerici vel monachi,* que nous citerons plus loin. L'Église accorde même une dispense d'irrégularité *ad cautelam* aux praticiens qui veulent entrer dans les ordres. Toutefois, cette prohibition n'est pas tellement absolue, qu'il ne puisse se présenter des cas où l'Église se montre tolérante, à raison des circonstances. Ainsi, dit Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* l. XIII, c. CX, n. 5, le saint-siège concède parfois l'autorisation d'exercer la médecine à des clercs séculiers, lorsque, dans les localités où ils se trouvent, il y a pénurie complète d'hommes de l'art, ou bien s'ils sont en nombre insuffisant pour secourir les

malades. On trouve également des indults de ce genre, accordés à des réguliers en pays de mission, aux conditions suivantes : 1° que le missionnaire soit versé dans cet art; 2° qu'il l'exerce gratuitement; 3° qu'il n'y ait lieu ni à incision, ni à cautérisation; 4° qu'enfin, des médecins catholiques ne puissent être appelés.

2° *Interdiction spéciale de la chirurgie.* — La loi ecclésiastique s'est montrée plus sévère encore pour les opérations chirurgicales exécutées par les clercs. Aux raisons que nous avons signalées plus haut, viennent s'adjoindre la répugnance particulière de l'Église pour l'effusion du sang, et les risques de vie inhérents à ces pratiques. *Nec ullam chirurgiæ artem subdiaconus, diaconus, vel sacerdos exerceat quæ adustionem vel incisionem inducat.* IIIe concile de Latran, cité au *Corpus juris;* cf. c. *Sententiam,* 11, *Ne clerici.*

L'Église exige même, des chirurgiens qui veulent recevoir les ordres, en renonçant à leur profession, la demande d'une dispense d'irrégularité. Cela résulte du c. *Ad aures,* 7, *De ætate et qualitate ordinandi.* Un excellent médecin, après avoir exercé son art avec les alternatives ordinaires, désira recevoir les ordres. Le souverain pontife répond : *Tibi breviter respondeo, quod si super præmissis conscientia tua te remordeat, ad majores ordines, de nostro consilio, non ascendas.* Le cas résolu dans le c. *Tua nos,* 19, *De homicidio,* est encore plus précis. Un religieux, espérant guérir une femme d'un abcès qu'elle avait à la gorge, le lui perça et lui recommanda de ne pas s'exposer à l'air extérieur. La malade ne tint pas compte de la recommandation. Elle sortit et mourut des suites de son imprudence. Le pape Innocent III, consulté, donna cette solution : *Nos igitur respondemus, quod licet ipse monachus multum deliquerit officium alienum usurpando, quod sibi minime congruebat, si tamen causa pietatis et non cupiditatis id egerit, et peritus erat in exercitio chirurgiæ, omnemque studuit, quam debuit, diligentiam adhibere, non est ex eo, quod per culpam mulieris accidit, adeo reprobandus, quod non post condignam satisfactionem cum eo misericorditer agi possit, ut divina valeat celebrare : alioquin interdicenda est ei sacerdotalis ordinis executio de rigore.*

D'après les interprètes, il résulte de cette solution : 1° qu'un clerc, accomplissant une opération chirurgicale, commet une faute très grave, *graviter deliquit,* ne serait-ce qu'à raison du danger de mort inhérent à l'acte; 2° qu'il encourt l'irrégularité, *defectu lenitatis,* d'après les uns, *ratione homicidii seu mutilationis,* d'après les autres, si la mort en résulte; 3° néanmoins, en cas d'urgence et quand on ne peut avoir aucun autre chirurgien, le clerc qui ferait une incision ou une amputation n'encourrait ni culpabilité, ni irrégularité, S. Liguori, *Theologia moralis,* l. VII, n. 384; 4° les commentateurs concluent aussi que le clerc devient irrégulier, même en opérant sur son propre corps, par exemple, en s'ouvrant une veine. Le conseil qu'il donnerait, de recourir à une opération chirurgicale, ne suffirait pas à le rendre irrégulier.

Il est rare que le saint-siège accorde des indults pour l'exercice de la chirurgie, comme il en accorde parfois pour la médecine. Lorsqu'il en concède, c'est quand aucun praticien n'existe dans la contrée. Benoit XIV, *loc. cit.,* dit que, même dans ce cas, l'indult porte la clause restrictive, *citra incisionem vel adustionem.*

II. Règles morales de sa pratique. — Ce n'est pas de nos jours qu'il y a lieu de se dispenser de rappeler aux médecins et aux chirurgiens les principales règles que la morale leur impose :

1° C'est une grave obligation pour eux d'étudier avec le plus grand soin les principes et les méthodes de leur profession. En conscience, ils ne peuvent exercer leur art, s'ils n'y ont pas acquis une connaissance suffisante. Le médecin est obligé de prescrire les remèdes les plus certains qu'il connaisse. Il ne peut adopter les remèdes douteux qu'à défaut des certains, et en cas d'urgence; parfois même, la prudence lui prescrit de prévenir les intéressés, si les remèdes peuvent avoir un effet funeste, à côté du bon résultat poursuivi.

2° Le chirurgien ne peut tenter aucune opération grave sans consulter d'ordinaire les intéressés. Nul n'étant maître de sa vie, ni de celle du prochain, toute opération chirurgicale grave doit avoir pour but ou le soulagement du malade, ou la conservation de sa vie. L'opération ayant pour objet l'accélération de la mort, sous prétexte de mettre fin aux souffrances, est réprouvée par la morale. L'opération dont le résultat est douteux et qui serait une expérience d'essai pour faire avancer la science médicale, n'est permise que si les chances de succès sont égales aux risques d'insuccès, et si le malade prévenu s'y prête volontiers. L'emploi prudent, discret, des anesthésiques est légitime, puisqu'il a pour résultat de garantir la sécurité des opérations chirurgicales et d'atténuer des souffrances parfois intolérables.

Pour des points particuliers, voir Avortement, t. I, col. 2644 sq.; Césarienne (Opération), col. 2187-2189; Embryotomie; Hypnotisme.

Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, n. 903; *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. LXXXIV, p. 402-417; Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène,* 6e édit., t. III, p. 155-245; Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien.*

B. Dolhagaray.

CHŒUR DES ANGES. Voir Anges, t. I, col. 1209-1211, 1241-1242, 1244.

CHOQUET François-Hyacinthe, né à Lille, vers 1580, prit l'habit dominicain à Anvers. Ignace de Brizuela, O. P., confesseur et ami de l'archiduc Albert, envoya Choquet en Espagne pour s'y perfectionner dans la théologie. A Salamanque, il entendit les leçons de Dominique Bañez, de Pierre de Ledesma et de Pierre de Herrera. De retour en Belgique, Choquet enseigna la philosophie et la théologie, à Louvain, jusqu'en 1616. Au chapitre général de Paris (1611), après avoir soutenu des thèses publiques dont l'une, opposée aux théories gallicanes, avait été supprimée par le premier président au parlement, D. de Verdun, Choquet fut promu au grade de maître en théologie. Le 28 juillet 1615, l'académie de Douai lui conféra le même titre. Il enseigna tour à tour à Louvain, Douai et Anvers, où il mourut, le 28 juillet 1646. Outre un certain nombre d'ouvrages hagiographiques on a de lui : 1° *De origine gratiæ sanctificantis* (t. I), *in quo, de ejus natura, causis efficientibus, subjecto, libri tres,* in-4°, Douai, 1628; le t. II n'a pas paru; il devait comprendre 5 livres et traiter : *De dispositionibus ad gratiam, de justificatione, de merito gratiæque effectibus, de perseverantiæ et confirmationis in gratia donis, de causa finali gratiæ, quæ est ejus per gloriam consummatio;* 2° *De mistione aquæ in calice eucharistico, ejusque in Christi sanguinem conversione opusculum theologicum;* 3° *De confessione per litteras seu internuncium dissertatio theologica,* in-8°, Douai, 1628; 4° *Commentaria in universam Aristotelis logicam ab eo anno 1607 dictata Lovanii,* ms.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 542; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas de la principauté de Liége,* in-fol., Louvain, 1769, t. III, p. 245; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 395; *Acta capitulorum generalium ord. præd.,* t. VI, p. 164 (*Monumenta ord. præd. historica,* t. XI), Rome, 1901.

R. Coulon.

CHORTAKIS Mélétios, théologien grec du XVIIIe siècle, né à Réthymne (Crète), étudia la théologie à l'université de Padoue. En 1657, il devint archevêque de Philadelphie (Venise); il mourut en 1677. On a de lui :

Ὁμολογία, ἤτοι λόγος ἐπιδεικτικὸς περὶ τοῦ ἀξιώματος τῆς ἱερωσύνης, Venise, 1642.

Papadopoli, *Historia gymnasii patavini*, Venise, 1726, t. II, p. 306; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 702; Mélétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 488; Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 254; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 338-339; Démétracopoulo, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 58-59; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 382, 454; Véloudes, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ, Venise, 1893, p. 48.

A. Palmieri.

CHOUMNOS Nicéphore, rhéteur, philosophe et théologien grec du XIIIe-XIVe siècle, né à Constantinople. Il occupa des charges importantes à la cour byzantine sous les empereurs Michel VIII Paléologue (1261-1283) et Andronic II (1283-1328). Il fut nommé préfet du Caniclée (chancelier ou secrétaire d'État), et grand stratopédarque. Pachymères, *P. G.*, t. CXLIV, col. 182-183, 213; Nicéphore Grégoras, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 405; Cantacuzène, *P. G.*, t. CLIII, col. 357. Par le mariage de sa fille Irène avec le despote Jean Paléologue, fils d'Andronic II, il entra dans la famille impériale. *P. G.*, t. CXLIV, col. 318-319; t. CXLVIII, col. 408. En 1320, dans sa vieillesse, il se retira dans un cloître et y prit l'habit monastique en changeant son nom en celui de Nathanaël. Nous n'avons pas à mentionner ses œuvres philosophiques ou littéraires. Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 478-482. Comme théologien, Nicéphore Choumnos, élevé à l'école et dans les idées de Grégoire de Chypre, se posa en adversaire de la théologie occidentale. On a de lui : Ἀνασκευὴ τοῦ δόγματος τῶν Λατίνων περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Démétracopoulo, Ἡ ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 68-69; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 110; Théodore Hyrtakinos, Μονῳδία ἐπὶ τῷ περιποθήτῳ συμπενθέρῳ τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου αὐτοκράτορος ἡμῶν κυροῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου κυρῷ Νικηφόρῳ Χούμνῳ τῷ ἐπὶ τοῦ Κανικλείου, dans Boissonade, *Anecdota græca*, Paris, 1829, t. I, p. 282-292; les œuvres de caractère religieux sont dans la même collection, t. V, p. 183-350; les lettres dans les *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 1-190; *P. G.*, t. CXL, col. 1397-1526.

A. Palmieri.

CHRÊME (SAINT). Le chrême est un mélange d'huile et de baume consacré par l'évêque et destiné à des onctions liturgiques, spécialement dans l'administration des trois sacrements qui impriment un caractère. Avec l'huile des catéchumènes et l'huile des infirmes, il constitue les « saintes huiles ». Voir Huiles saintes.

Les diverses questions d'ordre théologique concernant le saint chrême peuvent se ramener à cinq chefs principaux : I. Origines et histoire. II. Éléments constitutifs. III. Consécration. IV. Symbolisme. V. Usages.

I. Origines et histoire. — Dans son acception primitive et profane, le mot χρῖσμα, d'où provient par l'intermédiaire du latin *chrisma* le mot *chrême*, signifiait toute matière pouvant servir à oindre : tard, onguent, huile ou essence parfumée. Il n'est pas rare que ce terme, dans la littérature ecclésiastique des premiers siècles, retienne encore quelque chose de cette signification extensive. Saint Justin l'applique indistinctement à toute espèce d'huile sanctifiée, de myrrhe et d'onguents, *Dial. cum Tryph.*, *P. G.*, t. VI, col. 681; saint Augustin à l'huile dont étaient oints les rois, *De civit. Dei*, XVII, 10, *P. L.*, t. XLI, col. 543; Innocent Ier à l'huile des moribonds. *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, n. 8, *P. L.*, t. XX, col. 559; Denzinger, *Enchiridion*, n. 461. Dans l'oraison qui accompagne la bénédiction de l'huile des infirmes, le mot *chrisma* est encore employé par les *Sacramentaires* gélasien et grégorien. *P. L.*, t. LXXIV, col. 1100; t. LXXVIII, col. 83. Toutefois, sous les désignations variées de ἔλαιον, χρῖσμα, μύρον, *oleum, unguentum, chrisma*, l'existence d'une huile spécialement réservée à des rites consécratoires, notamment à l'onction des néophytes et des confirmands, se trouve attestée dans l'Église, à défaut de textes scripturaires, par un ensemble de documents patristiques, canoniques et liturgiques très nets dont la série se rattache d'assez près à la tradition apostolique et qui invoquent parfois directement cette tradition.

Déjà au IIe siècle, Théophile d'Antioche fait mention de « l'huile de Dieu » employée à oindre les fidèles et aussi ancienne que le nom même de chrétien. Ἡμεῖς τούτου εἵνεκεν καλούμεθα Χριστιανοὶ ὅτι χριόμεθα ἔλαιον Θεοῦ. *Ad Autol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041. D'autre part un texte important de saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, 3, *P. G.*, t. VII, col. 664, constate que les valentiniens et les gnostiques se servaient pour les onctions postbaptismales d'un onguent balsamique, τῷ ὀπῷ τῷ ἀπὸ βαλσάμου. Comme le fait se trouve simplement consigné, sans correctif aucun, dans un ouvrage destiné précisément à relever les erreurs commises par ces hérétiques dans l'administration des sacrements, on est en droit de conjecturer que ce fait, loin de constituer une innovation condamnable, n'offre rien que de conforme aux usages catholiques, d'où il émane. Voir sur ce passage la note de Feuardent, *ibid.*, col. 1489 sq.

Au IIIe siècle, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 980, reproduisant un passage d'Hermas, *Sim.*, IX, 16, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 532, laisse percer une discrète allusion à la σφραγίς du baptême. Toutefois, bien que ce terme désigne habituellement chez les Grecs l'onction cruciale imprimée au front du néophyte avec l'huile sainte, cf. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occid. et orient.*, II, 8, Paris, 1672, p. 88 sq.; Assémani, *Codex liturg. Eccles. universæ*, Rome, 1749, t. II, p. XXXVII, l'allusion semble trop indécise pour que l'on puisse, comme l'a fait Heimbucher, en déduire des conclusions rigoureuses touchant le rite sacramentel de la confirmation. Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889, p. 32. Comparer avec le texte de saint Clément celui de saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, *de bapt.*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432, et spécialement l'expression τὴν δι' ὕδατος σφραγῖδα. Mais Origène, *In Epist. ad Rom.*, V, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 1038, mentionne explicitement le chrême visible, *chrisma visibile*, suivant la traduction de Rufin, et il en appelle sur ce point à la tradition fondamentale de l'Église : *secundum typum Ecclesiis traditum, omnes baptizati sumus in aquis istis visibilibus et in chrismate visibili.*

Dans l'Église latine les témoignages sont des plus précis. Tertullien parle à plusieurs reprises de l'huile dont le Christ oint ses fidèles, *oleum quo suos ungit*, *Adv. Marcion.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262, et il est clair, d'après le contexte et ce que nous savons des théories de Marcion, que Tertullien rapporte à Jésus-Christ lui-même l'institution de cette onction chrismale. C'est l'appellation qu'il lui donne dans son traité *De baptismo*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1206 : *Christus dicitur a chrismate, quod est unctio*, et il décrit nettement, au même endroit, les effets spirituels que produit en nous cette onction, héritage lointain des rites mosaïques, *de pristina disciplina.* Voir aussi *De resur.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806. Saint Cyprien, dans la lettre synodale où il communique aux évêques de Numidie les actes du Ve concile tenu à Carthage en 255, applique également l'appellation de chrême à l'onction postbaptismale. *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1040; édit. Hartel, t. II, p. 768. Et vraisemblablement cette onction chrismale est représentée encore par le *signaculum dominicum*, qui constitue, dans la lettre à Jubaianus, le parachèvement du chrétien. *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaian.*, *P. L.*, t. III, col. 1110. La même expression se retrouve dans la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche rapportée par Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX,

col. 624; elle deviendra plus tard d'un usage courant pour désigner l'onction faite avec le chrême au front des confirmands. Cf. Ambroise, *De myster.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 402; Prudence, *Psychomach.*, *P. L.*, t. LX, col. 50; Paulin de Nole, *Epist. ad Delphin.*, X, 3, *P. L.*, t. LXI, col. 189; Léon le Grand, *Serm. in nativit. Dom.*, IV, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 207; Théodoret, *In Cantic.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60; *Hæret. fabul. comp.*, III, 5, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 407, où il convient de souligner l'expression : τὸ πανάγιον χρῖσμα.

Le IVe siècle est riche en documents ecclésiastiques qui exaltent particulièrement la vertu du chrême. Optat de Milève, *De schism. donat.*, VII, 3, *P. L.*, t. XI, col. 1089, déclare que l'huile chrismale doit au nom du Christ, en même temps que son nom, la suavité de ses salutaires effets. Saint Pacien de Barcelone, *Ad Sympron.*, I, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057, en fait remonter aux apôtres l'institution, *totumque id ex apostolis jure defluit*. Le chrême est appelé l'onguent du Saint-Esprit, *Spiritus Sancti unguenta, ibid.*, II, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1062; la confirmation reçoit dès lors le nom de sacrement du chrême, *chrismatis sacramentum. Serm. de bapt.*, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Saint Ambroise, *De myster.*, VI, 22, *P. L.*, t. XVI, col. 398, salue dans le chrême l'huile de la grâce, celle qui fait les rois et les prêtres. Saint Cyrille de Jérusalem célèbre éloquemment à plusieurs reprises le chrême mystique, τὸ μυστικὸν χρῖσμα. Ce n'est pas une huile vulgaire, mais bien un don du Christ, Χριστοῦ χάρισμα, empreint d'une énergie divine, analogue en quelque manière au pain eucharistique et qui nous vaut, avec notre titre de chrétiens, la force de rester dignes de ce nom. *Cat. myst.*, III, 21, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092. Par lui, nous devenons des christs. *Ibid.*, col. 1088. Saint Basile invoque expressément l'origine apostolique du saint chrême, discrètement manifestée, à défaut de textes formels, par le témoignage de la liturgie traditionnelle. *De Spir. Sanct.*, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 188.

La vénération de l'Église pour le chrême est attestée par les documents conciliaires de l'époque : le concile de Laodicée, tenu vers 370, emploie les expressions de saint chrême, τῷ ἁγίῳ χρίσματι, chrême supracéleste, χρίσματι ἐπουρανίῳ. Can. 7, 8, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 556. Les Pères du IIe concile œcuménique de Constantinople, en 381, se servent d'une expression analogue, τῷ ἁγίῳ μύρῳ. Can. 7, Mansi, t. III, col. 564; cf. Goar, *Euchologion sive rituale Græcorum*, n. 31, Paris, 1647, p. 368. Voir aussi les IIe et IIIe conciles de Carthage, en 390 et 398, can. 3, et le concile de Tolède en 398, can. 20, Mansi, t. III, col. 693, 869, 1002.

La doctrine traditionnelle de l'Église est dès lors indubitablement fixée, et vainement les théologiens protestants de la première heure ont essayé d'infirmer ces textes d'une si lumineuse précision, soit en révoquant en doute leur authenticité, soit en leur attribuant un sens purement métaphorique. Cf. Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, part. II, p. 65; Daillé, *De duobus Latinorum ex unctione sacramentis*, l. II, 21, 24, Genève, 1659, p. 247, 278 sq.

Au reste les documents du Ve siècle et des âges suivants confirment ces données d'une manière éclatante. Après le poète Prudence qui mentionne comme une institution commune à toute la chrétienté le chrême éternel, *chrisma perenne, Psychomach.*, *P. L.*, t. LX, col. 50; *Cathem.*, VI, *ante somnum*, *P. L.*, t. LIX, col. 554, un témoignage décisif du pape Innocent Ier rappelle que l'usage du chrême est dans la tradition de l'Église. *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554. Lorsque Calvin écrivait ces mots à l'adresse des catholiques : « D'où prennent-ils l'huile qu'ils appellent de salut? Qui les a enseignez de chercher salut en l'huile et lui attribuer puissance de conforter spirituellement? » *Institution chrétienne* IV, 19, 7, Genève, 1562, p. 914, ignorait-il que telle était la formelle doctrine de saint Augustin et ses textuelles paroles? Pour lui, le chrême est l'huile du Christ, l'huile du salut, *oleum Christi, oleum salutaris, Serm.*, CCLXVI, *in vigil. Pentec.*, I, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1225, 1229; c'est une huile symbolique, figurative du Saint-Esprit, *Enarrat. in Ps.* XLIV, 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 505; l'huile qui sacre les chrétiens, *Serm. de cataclysmo*, I, *P. L.*, t. XL, col. 693; dès lors la confirmation est le sacrement du chrême, *sacramentum chrismatis. Contra litter. Petil.*, II, 104, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342; *In Epist. Jo.*, tr. III, 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 2004. Saint Léon le Grand célèbre aussi le chrême du salut destiné à fournir le sceau de l'éternité, *accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ. Serm.*, IV, *in nativit. Dom.*, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 207. Le chrême est appelé encore par Maxime de Turin l'huile de la sanctification, *chrismate, id est oleo sanctificationis. Tract.*, III, *de bapt.*, *P. L.*, t. LVII, col. 778. Salvien de Marseille le déclare inséparable des constitutions ecclésiastiques : c'est le chrême de l'Église, *chrisma ecclesiasticum*, et il nous vient de Dieu au même titre que l'Évangile et le baptême. *De gubernat. Dei*, III, 2, *P. L.*, t. LIII, col. 58. Outre le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, III, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 454, voir aussi Jean Diacre, *Epist. ad Senar.*, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 403.

En Orient, même unanimité dans les affirmations de la doctrine et les louanges de la piété. Théodoret voit dans le chrême un sceau royal, l'emblème de la grâce. *In Cantic.*, 4, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60. Les *Constitutions apostoliques* l'appellent l'huile sainte, la force des confesseurs. *Constit. apost.*, III, 16, 17, *P. G.*, t. I, col. 797, 800. Dans les *Canons d'Hippolyte*, dans les *Canons des Égyptiens* et dans le *Testament de N.-S.*, il reçoit le nom de chrême de l'eucharistie, *chrisma* εὐχαριστίας. *Die Canones Hippolyti*, can. 134, dans Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, Leipzig, 1891, p. 98; Rahmani, *Testamentum D. N. J. Christi*, Mayence, 1899, p. 128; *Die Ægyptische Kirchenordnung*, dans Achelis, *op. cit.*, p. 99. Par l'interprétation symbolique dont il relève la liturgie sacramentelle du saint chrême, ἡ θειοτάτη τοῦ μύρου τελετουργία le pseudo-Denys clôt poétiquement le cycle de ces considérations déjà très empreintes de mysticisme et s'élève aux plus hautes contemplations sur ce merveilleux instrument des divines opérations, τοῦ θείου μύρου. *De eccles. hier.*, IV, 10; V, 1, *P. G.*, t. III, col. 481, 500.

Il serait superflu de citer tous les témoignages qui reproduisent ultérieurement ces données ou qui les commentent. Les uns se contentent de mentionner le fait de l'institution du chrême ou de rappeler succinctement la doctrine ou les prescriptions de l'Église. Ainsi S. Avit de Vienne, *Epist.*, XLI, *ad Clodovæum*, *P. L.*, t. LIX, col. 258; Primasius d'Adrumète, *In Epist. II ad Cor.*, I, *P. L.*, t. LXVIII, col. 557; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 31, *P. L.*, t. LXXI, col. 227; *De glor. martyr.*, I, 41, col. 742; S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 19, 50, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256; S. Bède le Vénérable, *In Lucæ Evang.*, VI, 22; *Supra Act. apost.*, 8, *P. L.*, t. XCII, col. 602, 961; Leidrade de Lyon, *De sancto bapt.*, 7, *P. L.*, t. XCIX, col. 863; Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt.*, *P. L.*, t. CV, col. 790, 791; Amalaire de Trèves, *Epist. de cœrem. bapt.*, *P. L.*, t. XCIX, col. 898; Paschase Radbert, *De corp. et sang. Dom.*, 3, *P. L.*, t. CXX, col. 1275; Bertrand de Corbie, *Contra Græcor. oppos.*, IV, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 334; Théodulphe d'Orléans, *De ordine bapt.*, 17, *P. L.*, t. CV, col. 235; les épîtres pseudo-isidoriennes, *Epist. Fabiani ad omnes episc.*, *P. L.*, t. CXXX, col. 155; S. Pierre Damien, *Serm.*, I, *de dedicat. eccl.*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 898.

D'autres s'appliquent surtout à mettre en relief les symboles mystiques. Tels S. Isidore de Séville, *De offic. eccles.*, II, 26, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823 sq.; S. Eloi,

Homil., VIII, *in die cœnæ Dom.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 623; S. Bède le Vénérable, *In Cantic.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097; Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 313 sq.; *De universo*, VI, 11, *P. L.*, t. CXI, col. 135; Rupert, *De div. offic.*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 140. L'allégorie a parfois la part un peu large dans ces considérations où la fantaisie pouvait être si aisément amenée à jouer son rôle, comme on peut le voir par le commentaire d'Apponius sur le *Cantique des cantiques*, où le beurre symbolise le saint chrême et pour d'étranges raisons. *In Cantica canticorum*, Rome, 1843, p. 12. Mais ces superfétations, d'ailleurs assez rares, n'enlèvent rien à la valeur des attestations portant sur la foi ou sur les institutions ecclésiastiques. Celles-ci se trouvent consignées en formules rigides dans les décisions conciliaires du temps : IIe concile de Séville, en 619, can. 7, Mansi, t. X, col. 559; IVe concile de Tolède, en 633, can. 57, Mansi, col. 633; concile de Meaux, en 845, can. 46, Mansi, t. XIV, col. 830; concile de Rouen, en 1072, can. 7, Mansi, t. XX, col. 37. Il convient d'indiquer aussi, pour être complet, dans la législation civile, les *Capitulaires* de 769, cap. 1, 3; de 799, cap. 3; de 813, cap. 1, 17, dans Baluze, *Capitularia regum Francorum*, Paris, 1780, col. 192, 327, 504. Enfin les éclaircissements les plus circonstanciés sont fournis par les ouvrages liturgiques, par les *Sacramentaires* gélasien et grégorien, *Sacram. gelas.*, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; *Liber sacramentorum*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82; par l'*Ordo romanus X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009 sq.; par l'auteur du livre *De divinis officiis*, *De sabb. sancto vigil. Paschæ*, 19, *P. L.*, t. CI, col. 1218. Voir aussi dans les *Acta vetera* attribués à Jean de Rouen, la *Benedictio chrismatis*, *P. L.*, t. CXLVII, col. 127 sq.

Les scolastiques se contentèrent de recueillir dans ces textes épars l'essentiel de la doctrine, sans chercher aucunement à l'enrichir d'une idée nouvelle : ils s'inspirent principalement des enseignements d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable. Rupert, *De div. offic.*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 140 sq.; Honorius d'Autun, *Gemma aurea*, III, 80, *P. L.*, t. CLXXII, col. 663 sq.; Arnaud de Bonneval, *De card. operibus Christi*, VIII, *P. L.*, t. CLXXXIX. col. 1653 sq. Ces données sont réduites en formules plus concises encore par Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, II, 7, 1; 15, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 459, 577; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. VII, XXIII, Anvers, 1757, p. 453, 512; Bandini, *Sent.*, l. IV, dist. XXII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1102.

Peu à peu s'était posée distinctement la question de l'institution divine du saint chrême. Burchard de Worms et avec lui les anciens canonistes n'avaient pas hésité à attribuer à cette institution une origine purement ecclésiastique. Vitasse, *De confirmatione*, part. I, q. II, a. 3, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XXI, col. 768. Les premiers scolastiques n'osaient se prononcer ou se prononçaient timidement pour l'institution divine. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, II, 7, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 459; *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 213. Mais au siècle suivant, les opinions sont catégoriquement formulées. Alexandre de Halès fait remonter au concile de Meaux, tenu en 845, l'origine du chrême, en vertu d'une inspiration de l'Esprit-Saint. *Spiritus Sancti instinctu in concilio Meldensi*. *Summa*, part. IV, q. IX, m. I, Cologne, 1622, p. 198. D'autres, cités par Jean Bacon, se prononçaient plutôt pour le concile d'Orléans. *Commentum super IV librum Sententiarum*, dist. VII, q. I, ad 1um, Paris, 1485, fol. 79. Saint Bonaventure, sans préciser davantage, admet également dans ses commentaires l'institution du chrême par l'Église. *Institutum est igitur hoc elementum, Spiritu Sancto dictante, ab ipsis Ecclesiæ rectoribus*. *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 166. Mais dans le *Breviloquium*, part. VI, sect. III, *ibid.*, t. V, p. 268, il revient sur cette assertion pour l'atténuer en déclarant que le Christ a tout au moins insinué cette pratique, *insinuando et initiando*.

La doctrine de saint Thomas sur l'institution des sacrements et sur le rôle sacramentel du chrême dans la confirmation ne pouvait se concilier avec cette théorie. Aussi est-il expressément enseigné dans la *Somme*, IIIa, q. LXXII, a. 4, ad 1um, que l'emploi liturgique du chrême a été imposé par le Christ aux apôtres, bien que les écrits du Nouveau Testament ne mentionnent pas cette institution. Scot, *In IV Sent.*, dist. VII, q. I, n. 2, Lyon, 1639, p. 392, se range à cette doctrine, qui dès lors fut suivie par la plupart des théologiens soit thomistes soit scotistes. Le *Catéchisme du Concile de Trente*, *De confirm. sacram.*, 6, Tournai, 1890, p. 161, reproduit les mêmes déclarations, et il invoque à l'appui l'autorité des Pères et en premier lieu du pape Fabien qui rapporte au Christ lui-même l'institution du saint chrême. *Apostolos chrismatis confectionem a Domino accepisse... testatus est*. Suarez, *De confirm.*, disp. XXXIII, sect. I, n. 6 sq., édit. Vivès, t. XX, p. 635 sq., ajoute que cette doctrine est de foi, en vertu de la croyance universelle et constante de l'Église attestée par les Pères des premiers siècles, et par les définitions du concile de Florence et du concile de Trente. Mais il est avéré aujourd'hui que les textes invoqués de saint Denys l'Aréopagite, du pape Fabien, de saint Cyprien, *Serm. de unctione chrismatis*, de saint Grégoire le Grand, *In Cantic.*, I. sont apocryphes et d'une époque relativement récente. Le concile de Trente, en attribuant une vertu salutaire au chrême sacré de la confirmation, *sacro confirmationis chrismati*, n'a rien défini touchant son origine, et le décret d'Eugène IV *pro Armenis*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 392, laisse intacte la question dogmatique de l'institution divine du saint chrême. On peut la discuter encore. Même si le concile de Florence avait défini que l'huile chrismale est la matière du sacrement de confirmation, on ne pourrait encore inférer de là que l'institution du chrême par le Christ lui-même soit une doctrine de foi. Quoi qu'il en soit, on n'arrive pas à prouver que le pape Eugène IV ait eu l'intention de définir une question jusque-là discutée dans l'École, comme le prouvent suffisamment les discussions théologiques soulevées aussitôt par ce décret. Cf. Vitasse, *Tract. de confirmatione*, part. I, q. II, a. 2, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. XXI, col. 767.

Cependant la doctrine qui fait remonter jusqu'aux apôtres et au Christ lui-même l'institution du chrême a pour elle les plus graves autorités, et la longue série des textes signalés plus haut se résume en quelque sorte dans ces deux canons, aux formules diverses, des conciles de Mayence, en 1549, et de Bourges, en 1584. *Hoc sacramentum... sub ipsis temporibus apostolorum ex eorumdem traditione adhibita chrismatis unctione cœpisse conferri*. Ier concile de Mayence, I, can. 18, dans Labbe, *Sacros. conc.*, t. XIV, p. 676. *Nemo dicat chrismatis confectionem ab alio quam a Christo institutam esse*. Concile de Bourges, XX, can. 2, *ibid.*, t. XV, p. 1088. La plupart des théologiens modernes admettent que l'institution du saint chrême a pour auteur le Christ lui-même, mais sans faire de cette question une question de foi. Nepefny, *Das Sacrament der Firmung*, Breslau, 1847, p. 27 sq.; Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888, p. 101; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889, p. 61 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 210.

La doctrine protestante de la justification par la foi et de l'inutilité des pratiques extérieures ne pouvait se concilier avec les données traditionnelles de l'Église catholique attestant la vertu surnaturelle de l'huile chrismale. En 1520, Luther révoque en doute l'efficacité des saintes huiles. *Von der Babylonischen gefeuknuss*

der Kirchen, s. d. s. l., *von der Firmung; von dem Sacrament der letzten Ölung*, part. III. Bientôt les luthériens ne voient plus dans le saint chrême qu'un produit abominable de la superstition romaine, et dans la consécration du jeudi-saint qu'une incantation ridicule. Chemnitz a résumé tous leurs griefs dans sa dissertation sur le sacrement de confirmation. *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, p. 57-70. Avec une violence de langage plus accentuée, les calvinistes renouvelèrent les mêmes attaques. « Langue sacrilège, écrit Calvin, oses-tu opposer au sacrement de Christ, de la graisse infecte seulement de la puanteur de ton haleine et charmée par quelque murmure de parole? » *Institution de la religion chrestienne*, IV, 9, 5, Genève, 1562, p. 916. Jean Daillé mit son érudition au service de ces polémiques ardentes dans un ouvrage dont les calvinistes français se font grand honneur : *De duobus Latinorum ex unctione sacramentis confirmatione et extrema, ut vocant, unctione disputatio*, Genève, 1659. Il se réclame des albigeois et des vaudois qui rejetaient comme une institution purement humaine les onctions d'huile et de chrême. Mais il est difficile de contrôler ces assertions, d'ailleurs vraisemblables. Contre tous ces hérétiques, le concile de Trente a formulé cette condamnation : *Si quis dixerit injuriosos esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuant, anathema sit. De confirmatione*, can. 3, Denzinger, *Enchiridion*, n. 754.

II. Éléments constitutifs. — 1° *Huile*. — L'huile constitue la substance fondamentale du saint chrême, et par là il faut entendre, suivant l'acception propre et obvie du mot ἔλαιον, *oleum*, l'huile d'olives à l'exclusion de toute autre, de même que pour le baptême et l'eucharistie on ne peut employer validement que de l'eau naturelle et du pain de froment. La tradition de l'Église n'a jamais varié sur ce point.

L'emploi de l'huile d'olives dans le culte religieux et pour les consécrations liturgiques remonte à la plus haute antiquité. Jacob consacre ainsi la pierre sur laquelle il avait vu en songe l'échelle mystérieuse : il y répand l'huile de l'olivier. Gen., XXVIII, 18. Dans la liturgie mosaïque, l'huile sainte qui servait à l'onction du grand-prêtre et de tous les élus du sacerdoce, était constituée par de l'huile d'olives très pure et différents aromates, Exod., XXV, 6; elle portait le nom d'huile de l'onction, *šemen hammišḥâh*, et ne pouvait servir aux usages profanes. Exod., XXX, 30; Lev., VIII, 12. Le souvenir de l'huile versée sur la tête d'Aaron au jour de son sacerdoce, Exod., XXIX, 7, est invoqué glorieusement dans le Ps. CXXXIII (Vulgate, CXXXII), 2, comme terme de comparaison, et les Pères de l'Église, à propos du saint chrême, y font des allusions fréquentes. Cf. Tertullien, *De bapt.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1206; S. Ambroise, *De mysteriis*, VI, 29, *P. L.*, t. XVI, col. 398; S. Augustin, *Contra litter. Petil.*, II, 104, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. C'était aussi d'une huile sacrée que l'on oignait la tête des rois à la cérémonie du sacre, I Reg., X, 1; XXI, 1, 13; il est vraisemblable qu'elle ne différait pas essentiellement, par ses composants, de l'huile de l'onction. Sacchus, *Sacrorum elæochrismaton myrothecium*, Rome, 1625, t. III, p. 575.

Conformément à cette tradition l'Église a toujours et exclusivement employé l'huile d'olives dans la confection du saint chrême, comme en témoignent les plus anciens documents. Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041; Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262; Cyprien, *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1070; Optat de Milève, *De schism. donat.*, VII, 3, *P. L.*, t. XI, 1089 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. mystag.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089; S. Basile, *De Spir. Sancto*, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 188; *Constitutions apostoliques*, III, 16, *P. G.*, t. I, col. 797. On fait ressortir l'analogie qui existe entre les propriétés de l'huile d'olives et les dons du Saint-Esprit dont le chrême est l'emblème.

Bède le Vénérable explique avec précision que nulle autre espèce d'huile, pas plus l'huile de noix que l'huile d'amandes, ne pourrait servir à la confection du chrême, parce que seule l'huile d'olives est proprement de l'huile; c'est aussi l'huile communément employée et celle qui exprime le mieux les propriétés de l'Esprit-Saint. *In Cantic.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097. L'auteur du *De div. offic.*, *De sabb. sancto vig. Paschæ*, *P. L.*, t. CI, col. 1205, ajoute que l'on doit veiller à ce que cette huile soit très pure, *ex oleo mundissima*. Lorsque les partisans de Photius rédigèrent leurs dix chefs d'accusation contre l'Église romaine, le cinquième grief reprochait aux Latins de se servir de l'eau de rivière pour la confection du saint chrême. Au nom de tous les évêques de Gaule, Bertrand de Corbie réfute vivement cette calomnie et atteste que les Latins emploient à cet effet le jus de l'olive, *olivæ liquore*, comme les Grecs eux-mêmes et toutes les Églises du Christ. *Contra Græcor. oppos.*, IV, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 334. Dans sa lettre à Hincmar de Reims et à tous les évêques des Gaules, le pape Nicolas Ier avait protesté déjà contre une pareille imputation. *Epist.*, CLII, *ad Hincmar.*, *P. L.*, t. CXIX, col. 1155.

D'autre part, le pape Grégoire VII, ayant appris que les Arméniens se permettaient de remplacer l'huile par le beurre, signale aussitôt, pour le condamner, ce grave abus. *Registrum*, VII, 1, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 571 sq. Au reste, la pratique des Églises orientales n'a pas varié sur ce point, si ce n'est peut-être dans l'Église arménienne. La nouvelle qui avait ému Grégoire VII était sans doute controuvée. Toutefois, dans la conférence qu'il eut en 1170 avec Nerses, patriarche général des Arméniens, le moine grec Theorianos s'étonne que celui-ci ait osé autoriser officiellement l'emploi de l'huile de sésame pour remplacer l'huile d'olives dans la confection du saint chrême. De cette irrégularité pardonnable et légère, qui n'entache point à ses yeux la validité de la bénédiction chrismale, Nersès s'excuse doucement en alléguant une ancienne coutume et la rareté de l'huile d'olives dans ces régions montagneuses. Theorianos, *Disputatio I*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 192. Mais ce fait est isolé, et les Syriens comme les Grecs ont souvent reproché aux Arméniens, comme un sacrilège, cette innovation qui relève plutôt de l'ignorance. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 53. En Occident, aucun théologien n'a jamais contesté que l'huile d'olives fût indispensable à la validité du chrême et aucune pratique contraire n'a motivé les déclarations officielles de l'Église à ce sujet. Cependant, même avec les réserves qu'il convient d'apporter touchant l'emploi liturgique du baume, et que nous allons signaler, cette nécessité se déduit aisément des paroles d'Innocent III, c. *Cum venisset*, *De sacra unctione*, *Decret.*, l. I, tit. XV, c. 1, § 2, et du décret d'Eugène IV *pro Armenis* qui détermine la confection du chrême : *Chrisma confectum ex oleo et balsamo*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 592.

2° *Baume*. — On ne voit pas, par les documents sacrés, que le baume ait joué, comme l'huile, un rôle important dans la liturgie mosaïque, et son emploi dans le culte chrétien paraît constituer plutôt une innovation que l'héritage antique d'une tradition vénérée. Les Orientaux ont pourtant connu de tout temps cette substance résineuse et odorante qu'on extrait par incision de certains arbres, tels que le lentisque, le baumier de Galaad, et autres végétaux aromatiques; ils s'en servaient dans différentes mixtures pour la toilette et aussi comme médicaments. Le baume de Judée à qui les Grecs réservaient le nom particulier de ὀποβάλσαμος, était le plus célèbre : on le demandait surtout aux cultures de Jéricho et d'Engaddi. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, 1,

2; XIV, IV, 1, édit. Didot. t. I, p. 333, 529. Mais il est remarquable que le mot ne se rencontre pas dans la Bible, si ce n'est dans la Vulgate, Eccli., XXIV, 20, où le terme générique ἀσπάλαθος désignant toute espèce d'aromates, est rendu par *balsamum*. Il est probable, toutefois, que le mot *besâmi*, Cant., V, 1, signifie le baume, proprement dit. Voir BAUME, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 1517. Quoi qu'il en soit, l'huile de l'onction, qui est devenue en quelque sorte notre chrême liturgique, suivant la remarque de saint Ambroise, *De myster.*, VI, 9, *P. L.*, t. XVI, col. 398, ne contenait comme parfums que des aromates différents du baume : la myrrhe franche, le cinnamome, le roseau aromatique et la casse. Exod., XXV, 6; XXX, 23-24.

Le Nouveau Testament mentionne l'huile employée par les apôtres, Jac., V, 14, mais il n'est nulle part question du baume. Les plus anciens textes des Pères se rapportant au saint chrême ne signalent également que l'huile, sans la moindre allusion à l'usage du baume. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041; Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262; S. Cyprien, *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1040; édit. Hartel, t. II, p. 768; S. Augustin, *De bapt.*, V, 20, 27, *P. L.*, t. XLIII, col. 190; *Serm. de catacl.*, I, 1, *P. L.*, t. XL, col. 693; *Enarr. in Ps. XLIV*, n. 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 505; *Serm.*, CCXXVI, *ad infantes*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Dans son traité contre Parménien, saint Optat paraît plutôt exclure la présence du baume dans le chrême. Il déclare en effet que l'huile avant d'être consacrée est telle qu'elle sort du pressoir, absolument simple, et que toute sa suavité lui vient du nom de Jésus-Christ. *Oleum antequam a nobis conficiatur tale est quale natum est : confectum, suavitatem ex nomine Christi accipere potest... Oleum enim simplex est. De schism. donat.*, II, 7, *P. L.*, t. XI, col. 1089 sq. Le P. Morin a cru reconnaître au contraire dans ce passage une allusion à l'arôme balsamique et à une mixture faite par l'évêque. *Opera posthuma*, p. 33 sq. Mais le mot *suavitas* s'applique naturellement aux propriétés de l'huile; il est pris d'ailleurs dans un sens spirituel. Le mot *confectum* n'indique pas nécessairement par lui-même un mélange opéré; il s'entend très bien ici d'une simple consécration.

Si l'on excepte les indications conjecturales que peut fournir le texte cité plus haut de saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, 23, *P. G.*, t. VII, col. 664, les premiers documents qui attestent l'emploi du baume dans la confection du chrême remontent, pour l'Église latine, au VIe siècle seulement. Saint Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, I, 41, *P. L.*, t. LXXI, col. 712, parle de l'onction chrismale comme d'une onction balsamique chez un martyr du temps de Dioclétien, *ablutus et balsamo unctus*. Mais ce trait est emprunté au poème de Prudence, *Apotheosis*, v. 487, *P. L.*, t. LIX, col. 963, dont le texte porte simplement ces mots : *lotus et unctus*, l'interprétation de saint Grégoire est toutefois une preuve que l'emploi du baume dans le chrême passait déjà pour un usage ancien au VIe siècle. Un texte peu connu d'Arator, *De Act. apost.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 90, en fournirait au besoin une nouvelle attestation :

> Divinus commendat odor, cum desuper unctos
> Abluit interius Christi de nomine chrisma.

Et l'on voit en effet par les actes du IIIe concile de Braga, en 572, que l'Église commençait à réglementer cet usage. Comme le baume était rare à cette époque et d'un prix élevé, les évêques avaient coutume d'exiger de chaque paroisse un *triens* par manière de rétribution pour le baume employé à la confection du saint chrême. Le 4e canon du concile prohibe désormais cette pratique mercantile. Mansi, t. IX, col. 839. Les premiers livres liturgiques formuleront bientôt les prescriptions relatives à la consécration du chrême. Sans parler du texte prétendu de saint Grégoire le Grand, *In Cantic.*, I, 34, *P. L.*, t. LXXIX, col. 493 : *Balsamum cum olco pontificali benedictione chrisma efficitur*, texte qui fait défaut dans quelques manuscrits et qui appartiendrait d'ailleurs à un ouvrage vraisemblablement apocryphe, les Sacramentaires gélasien et grégorien signalent l'adjonction du baume à l'huile du chrême. Le premier ne fait qu'une allusion à la vertu du chrême destiné à combattre la corruption de la nature et à embaumer de son odeur les temples de Jésus-Christ, mais l'allusion est transparente. *Sacram. gelas.*, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099. Le Sacramentaire grégorien est très explicite : l'évêque doit prendre du baume et le mêler à l'huile, *accepto balsamo et commiscitato cum oleo. Liber sacr., De bened. chrism.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82. Il est à remarquer que le saint chrême, dans les deux Sacramentaires, se distingue de l'huile des infirmes. L'*Ordo* romain distingue l'huile des exorcisés, l'huile des infirmes et le chrême où le baume a été mélangé. *Ordo rom. X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009 sq. La liturgie du saint chrême est dès lors fixée dans l'Église latine. Amalaire de Metz mentionne le mélange d'huile et de baume comme une pratique communément observée, *De eccl. offic.*, I, 12, *P. L.*, t. CV, col. 1011, et Bertrand de Corbie atteste que tel est l'usage de l'Église universelle. *Contra Græcor. oppos.*, IV, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 334. Voir aussi Théodulphe d'Orléans, *Capitulare*, *P. L.*, t. CV, col. 221; l'auteur du *De divin. offic.*, *De sancto bapt.*, 7. *P. L.*, t. XCIX, col. 863; Rupert, *De divin. offic.*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 140. Enfin, Hugues de Saint-Victor fournit la formule traditionnelle que tous les scolastiques reproduiront : *Chrisma ex oleo et balsamo conficitur. De sacram.*, II, 7, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 450. En même temps que la chose, le terme lui-même était fixé. Bien que l'oraison consignée dans le Sacramentaire gélasien pour la bénédiction de l'huile des infirmes emploie à ce propos le mot *chrisma*, l'usage ne tarde point à prévaloir de réserver au mélange d'huile et de baume le nom de chrême, à l'exclusion des autres saintes huiles. Comme le remarque le vieux maître Bandini, à une huile plus sainte il fallait un nom plus saint, et c'est parce qu'il exprime mieux cette surabondance de la grâce, que le mot chrême a perdu sa signification générique pour revêtir un sens absolument particulier. *Privilegio enim abundantioris gratia generale nomen sibi vindicat proprium. IV Sent.*, dist. XXII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1102.

Les Églises orientales, si l'on excepte les nestoriens, emploient également le baume dans la confection du saint chrême, en même temps qu'une foule d'autres parfums. Denzinger, *Ritus Oriental.*, p. 51 sq. Les eucologes mentionnent environ quarante espèces d'aromates : canelle, essences de fleurs, ambre, bois d'aloès, clous de girofle, noix muscades, spica nardi, roses rouges d'Irak, sans compter quantité d'herbes inconnues « dont le nom ne se rencontre même pas dans les lexiques ». *Benedicti XIV bullarium*, Rome, 1751, t. IV, p. 169. Voir le rituel byzantin dans Goar, *Euchologium*, p. 638 sq. Des traités complets réglaient tous les détails de la confection du χρίσμα et la préparation, qui durait presque tout le temps du carême, était faite avec un grand cérémonial d'oraisons par les prêtres, comme jadis dans les monastères la confection du pain et du vin d'autel. Janssens, *La confirmation*, p. 105; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 213. Ce composé porte le nom de μύρον et l'Église romaine lui reconnaît encore toutes les vertus du saint chrême, pourvu que la quantité d'huile mêlée de baume reste prépondérante. Benoît XIV, Constit. *Ex quo primum*, dans le *Bullaire*, *loc. cit.*, p. 169.

L'antiquité de cette huile odoriférante est attestée par des documents décisifs. Le IIe concile œcuménique de Constantinople, en 381 la mentionne en ter-

mes formels et avec vénération, τῷ ἁγίῳ μύρῳ. Can. 7, dans Mansi, t. III, col. 561. Saint Cyrille de Jérusalem, que Chemnitz appelle pour cette raison « le principal patron du chrême papal », *Examen concil. Trident.*, part. II, p. 65, a consacré au μύρον une de ses plus remarquables institutions catéchétiques. *Cat. mystag.*, III, *P. G.*, t. XXIII, col. 1089 sq. Les Constitutions apostoliques lui donnent indifféremment le nom d'huile sainte ou d'onguent aromatique, τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ, τῷ μύρῳ. *Const. apost.*, III, 16, *P. G.*, t. I, col. 797. Pour Théodoret, le μύρον est pénétré de l'Esprit, τοῦ πνευματικοῦ μύρου; il confère par son empreinte un caractère royal. *In Cant.*, I, I, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60. Les plus anciens eucologes renferment l'office de l'onguent sacré, Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου μύρου. Goar, *Euchologium*, p. 618. Voir aussi le pseudo-Justin, *Quæst.*, CXXXVI, *ad orthod.*, *P. G.*, t. VI, col. 1389; surtout le pseudo-Denys, qui transmet de précieux renseignements liturgiques sur la composition symbolique du chrême oriental, ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις. *De eccles. hier.*, IV, 4, *P. G.*, t. III, col. 480. Cf. l'article du P. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sacramenten nach Ps. Dionysius*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1898, t. XXII, p. 282-291.

Le baume dont on se servait dans les deux Églises était le baume de Judée ou de Galaad, qui abondait autrefois en Palestine, et aussi en Égypte près du Caire, mais qu'on ne retrouve plus guère aujourd'hui que dans l'Arabie heureuse, aux environs de Médine et de la Mecque. Bède le Vénérable signale expressément cette coutume de n'employer dans la confection du chrême que le baume d'Engaddi. *In Cant.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097. C'était le baume par excellence, le seul communément désigné sous le nom de *balsamum*. L'auteur du *De divin. officiis* remarque à son tour que l'Église ne se sert que d'un baume de choix, *ex optimo balsamo*. *De sabb. sanct. vigil. Pasch.*, 19, *P. L.*, t. CI, col. 1205. L'emploi de ce baume devait être coûteux, puisque pendant plusieurs siècles les conciles ont dû renouveler la défense imposée aux évêques d'exiger des prêtres ou des fidèles une rétribution qui leur permît de couvrir les frais de l'achat annuel de baume; mais les fidèles sont invités à venir d'eux-mêmes en aide aux évêques. Cf. IIIe concile de Braga, can. 4; IIe de Chalon, can. 16; de Meaux, can. 45, dans Mansi, t. IX, col. 839; t. XIV, col. 97, 829. De plus, comme cette substance était rare, il devenait difficile parfois de renouveler la provision paschale. Telle est du moins la raison alléguée dans la lettre du pseudo-Fabien par certains évêques grecs pour s'excuser de ne point procéder chaque année à la consécration du saint chrême. *Epist. ad omnes episc.*, *P. L.*, t. CXXX, col. 151. Aussi, au XVIe siècle, lorsque Monardès de Séville, à la suite des découvertes faites par les Espagnols dans les Indes orientales, eut importé en Europe le baume des Indes ou du Pérou, produit du *Mirospermum perniferum*, les papes Paul IV et Pie V autorisèrent au même titre que le baume de Judée, dans la confection du chrême, l'emploi de l'aromate nouveau. Une once de ce baume se vendait à Rome jusqu'à cent ducats. Pellicia, *De christian. Eccl. politia*, Bassano, 1782, t. I, p. 43; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 213.

Vu sa rareté, son prix dispendieux et la difficulté d'acquérir cette substance pure de toute altération, les théologiens se sont demandé de bonne heure si le baume était un composant essentiel du saint chrême. Les anciens scolastiques répondaient affirmativement. Alexandre de Halès, *Summa*, IIIa, q. IX, m. I, Cologne, 1622, p. 199; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. I, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 166 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2, ad 4um. Après le décret d'Eugène IV *pro Armenis*, qui définit le saint chrême un mélange d'huile et de baume, Denzinger, *Enchiridion*, n. 592, Suarez considère comme un point de doctrine définitivement acquis la nécessité d'aromatiser de baume l'huile du saint chrême, et il allègue comme preuve la tradition et la pratique constante de l'Église. *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. I, n. 8, 10, Paris, 1866, t. XX, p. 635 sq. Cette opinion est soutenue également par Beyer, *Tract. de sacram. confirm.*, Anvers, 1658, p. 49 sq., et par Morin, *Opera posthuma*, Paris, 1703, p. 35. Estius, tout en admettant l'institution divine de ce mélange symbolique, car les deux questions sont distinctes, n'ose se prononcer sur son caractère d'absolue nécessité au point de vue de la validité du saint chrême. *In IV Sent.*, dist. VII, § 8, Paris, 1696, t. IV, p. 81 sq. Mais des textes traditionnels précédemment cités il est impossible de conclure avec une certitude suffisante à l'origine apostolique de cet usage et de cette tradition. Quant au terme *unguentum* que l'on trouve dans des documents plus anciens, S. Pacien, *Epist.*, II, *ad Sympron.*, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1062; S. Ambroise, *De myster.*, VI, 29, *P. L.*, t. XVI, col. 398; Prudence, *Psychomachia*, *P. L.*, t. LX, col. 50, il désigne simplement, de même que *chrisma*, la matière de l'onction, et rien dans les textes allégués n'autorise à l'appliquer restrictivement à l'huile chrismale. Voir l'oraison qui accompagne la bénédiction de l'huile des infirmes dans le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099, et dans le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 83. D'autre part, le décret d'Eugène IV n'offre nullement les apparences d'une définition dogmatique et, sur ce point particulier de la nécessité du baume pour la confection du chrême, l'opinion commune des théologiens commença précisément, après et malgré le décret pontifical, à se prononcer contre cette nécessité, ainsi qu'en fait foi un texte important de Valentia, *Comment. theol.*, disp. V, q. I, p. II, Venise, 1608, t. IV, p. 1623. *Est autem hæc sententia jam tam illustrium et tam multorum doctorum, ut jure quidem illa secunda contraria vix nunc communis dici possit.* Dans la constitution *Ex quo primum*, du 1er mars 1756, Benoît XIV déclare à son tour que les anciennes controverses scolastiques touchant le saint chrême ne sont point dirimées et que chacun peut suivre à son gré sur ces matières l'opinion qui lui plaît. *Benedicti XIV bullarium*, Rome, 1751, t. IV, p. 169.

L'opinion qui considère le baume comme un élément non essentiel à la constitution du saint chrême est généralement admise aujourd'hui. Elle a trouvé dans le savant continuateur de Vitasse son plus solide défenseur. *Tract. de confirm.*, part. I, q. II, a. 3, § 12, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. XXI-XXII, p. 855. Cf. Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 211; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 301 sq.; Janssens, *La confirmation*, p. 104. Mais il est hors de doute que le mélange du baume est requis en vertu d'un précepte grave et que l'omission de cette pratique rendrait douteuse la validité de la consécration du chrême. Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. II, p. 68; Pesch, *Prælect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 211.

III. Consécration. — 1° *Ministre*. — Dans les Églises orientales comme dans l'Église latine le privilège de consacrer le saint chrême appartient aux évêques. Chez les Grecs, le patriarche de Constantinople s'était avec le temps réservé ce droit, que se sont approprié ensuite les patriarches des Églises dissidentes. Cf. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in sacramentorum administratione*, II, 11, Paris, 1622, p. 82. C'est de tout temps que la consécration du chrême a été regardée comme une fonction incombant aux seuls évêques. En 390, le IIe concile de Carthage décrète, dans le 3e canon, que la confection du chrême, la consécration des vierges et la réconciliation publique des pénitents sont interdites aux simples prêtres. Mansi, t. III,

col. 693. Il fallut renouveler cette décision, en 398, au IIIe concile de Carthage, can. 3. Mansi, t. III, col. 869. En Espagne, à la même date, le Ier concile de Tolède constate que certains prêtres se permettaient de consacrer le saint chrême, à l'encontre de l'usage presque universel de l'Église, et leur défend d'entreprendre ainsi sur le *droit épiscopal*. Can. 20, Mansi, t. III, col. 1002. Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius, rappelle que le chrême employé par les prêtres dans l'onction postbaptismale doit être bénit par l'évêque. Denzinger, *Enchiridion*, n. 60. Mais les abus continuèrent à s'aggraver. Montan, qui présida en qualité d'archevêque de Tolède le IIe concile tenu en cette ville, l'an 535, s'indigne de la présomption inouïe de ces prêtres qui consacrent le chrême, entreprise abominable qui ne s'était jamais vue depuis le commencement de la foi catholique. *Epist.*, I, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 52.

A ces condamnations, le IIIe concile de Braga, en 572, dut ajouter une peine sévère, la déposition ecclésiastique. Can. 4, Mansi, t. IX, col. 839. Cette censure fut renouvelée par différents conciles, spécialement contre les chorévêques, au concile de Meaux, en 845, et sanctionnée par plusieurs capitulaires de Charlemagne. Mansi, t. XIV, col. 829; Baluze, *Capitul. reg. Francor.*, Paris, 1780, t. I, col. 327. En 868, le concile de Worms insiste longuement sur cette violation des droits pontificaux. *Hæc omnia illicita esse presbyteris cognoscuntur, quia pontificatus apicem non habent; quæ tamen omnia episcopis auctoritate canonum concedantur.* Can. 8, Mansi, t. XV, col. 871. Dès le début, la liturgie n'était pas moins formelle. D'après les *Constitutions apostoliques*, VII, 42, *P. G.*, t. I, col. 1044, la consécration du chrême est réservée à l'ἀρχιέρευς. Le *Sacramentaire gélasien*, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099, le *Sacramentaire grégorien*, *Liber sacram.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82, l'*Ordo romanus X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009, ne connaissent d'autre consécrateur du chrême que l'évêque. Cf. Amalaire de Metz, *De eccles. offic.*, I, 12, *P. L.*, t. CV, col. 1011; Raban Maur, *De cleric. instit.*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 313; Rupert, *De divin. offic.*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 140. Même dans le cas où l'administration du sacrement de confirmation serait permise à un simple prêtre, les prescriptions canoniques spécifient que le chrême employé à cet usage aura été consacré préalablement par l'évêque. Innocent Ier, *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554; Innocent III, c. *Cum venisset*, *De sacra unct.*, dans l'*Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis administrante*, reproduite en appendice dans le *Rituel romain*. Le décret d'Eugène *pro Armenis* prescrit que le chrême soit bénit par l'évêque. *Chrisma confectum ex oleo et balsamo ab episcopo benedictum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 592. Cf. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, Halle, 1727, t. IV, p. 356-362.

Mais, par délégation, et comme ministre extraordinaire, un simple prêtre pourrait-il opérer validement cette consécration? Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 3, ad 3um, semble réserver exclusivement au Christ ou à l'évêque représentant du Christ dans l'Église le pouvoir de conférer au saint chrême cette consécration spéciale qui en fait l'instrument de la grâce. Suarez adopte cette opinion comme plus probable, en raison des textes conciliaires qui réservent ce droit à l'évêque, comme une prérogative inhérente à la dignité épiscopale. *De confirm.*, disp. XXXIII, sect. II, n. 14, édit. Vivès, t. XX, p. 645. De même Arendius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, II, 14, Paris, 1626, p. 91; Beyer, *Tract. de sacram. confirm.*, 2, Anvers, 1658, p. 70. Cependant l'opinion contraire était déjà soutenue par Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I, 1639, p. 361. *Chrisma santificatum specialiter ab episcopo, vel ab alio cui talis sanctificatio poterit committi*, Holtzclau, *De sacram. confirm.*, n. 164, dans la *Theologia dogmatica* dite de Wurzbourg, Paris, 1889, p. 255. Les textes des conciles cités plus haut n'ont rien en effet d'absolument exclusif : ils réservent le droit des évêques, sans le déclarer incommunicable. Le Ier concile de Tolède, en 398, constate que de simples prêtres s'étaient permis de consacrer le saint chrême; il se contente de déclarer que désormais les seuls évêques pourront exercer ce ministère. *Placuit ex hac die nullum nisi episcopum chrisma facere.* Can. 20, Mansi, t. III, col. 1002. D'autre part, l'administration du sacrement de confirmation revient aussi de droit divin aux évêques en vertu de leur charge; mais un simple prêtre peut être délégué pour cet office. Dès lors, s'il lui est donné par indult d'administrer le sacrement lui-même, pourquoi ne pourrait-il être investi du pouvoir de procéder à une cérémonie préparatoire, de bénir l'huile de l'onction, simple matière du sacrement? Une telle dispense ne serait pas d'ailleurs, semble-t-il, inouïe dans l'Église. Le diacre romain Jean, dans sa lettre à Senarius, rapporte que l'autorisation de consacrer le chrême a été concédée par plusieurs papes à des prêtres africains. *Epist. ad Senar.*, 8, *P. L.*, t. LXXV, col. 404. Cf. Mabillon, *Musæum italic.*, Paris, 1724, t. I, p. 73. D'après Wadding, le pape Eugène IV concéda également à Fabien de Bachia, lors de son départ pour les Indes, en 1444, la faculté d'administrer le sacrement de confirmation et de consacrer le saint chrême. *Annales ord. fr. minor.*, Rome, 1734, t. XI, p. 209. Benoît XIV relate aussi ces faits, sans se porter garant de leur authenticité; mais il est clair qu'il en admet la donnée comme vraisemblable et que la possibilité d'une dispense ne lui paraît nullement inacceptable. *De synod. diœces.*, VII, 8, Louvain, 1763, p. 70 sq. Toutefois une simple délégation épiscopale ne serait pas suffisante, du moins aujourd'hui; la plupart des théologiens estiment que le souverain pontife s'est réservé le droit de déléguer à la consécration du chrême non moins qu'à l'administration du sacrement de confirmation. *Théologie de Wurzbourg, loc. cit.*, p. 256. Mais rien n'autorise à penser que le pape ne puisse se dessaisir de ce droit. Cf. Vitasse, *loc. cit.*, col. 873.

2° *Rite.* — Il était naturel que l'huile chrismale affectée aux usages liturgiques les plus saints et destinée à devenir l'instrument de la grâce, reçût une bénédiction spéciale. Dès l'origine, elle revêt un caractère sacré et porte dans les canons des conciles, comme on l'a vu, le nom de saint chrême. Tertullien dit expressément que c'est une huile bénite, *benedicta unctione*, *De bapt.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1206, et saint Cyprien ajoute qu'elle était sanctifiée sur l'autel, *oleo in altari sanctificato*, *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1041; édit. Hartel, t. II, p. 768. A cette bénédiction présidait la prière, suivant le témoignage de saint Basile, εὐλογοῦμεν... τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως, et cette consécration a pour elle l'autorité de la tradition apostolique. *De Spir. Sancto*, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. Saint Cyrille de Jérusalem met en relief le caractère de cette prière consécratoire : c'était une invocation qui faisait descendre sur l'huile mystique l'Esprit-Saint, μετ' ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Cat. myst.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092. Saint Optat de Milève, *De schism. donat.*, 7, *P. L.*, t. XI, col. 1089, et après lui les *Constitutions apostoliques*, VII, 42, *P. G.*, t. I, col. 1044, nous apprennent que cette invocation se fait au nom du Christ. Enfin saint Augustin a complété ce détail en spécifiant que le signe de la croix était requis dans cette consécration. *Quod signum nisi adhibeatur... sive oleo quo chrismate unguntur... nihil eorum rite perficitur. Tract. in Joa.*, 118, *P. L.*, t. XXXV, col. 1950. Toutes les données liturgiques essentielles sont déjà rassemblées. Mais la solennité de la bénédiction chrismale ne tarda pas à revêtir une importance exceptionnelle, surtout dans l'Église orientale. Théodore Anagnostes, *Hist.*

eccl., II, 48, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 208, fait ressortir que la consécration du chrême avait lieu dans l'église devant tout le peuple assemblé. Τὸ μυστήριον [μύρον] ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ παντὸς τοῦ λαοῦ ἁγιάζεσθαι. Le contexte exige évidemment μύρον et la *Chronique* de George Hamartolus, qui reproduit ce texte, porte μύρον. Χρονικὸν σύντομον, IV, 212, *P. G.*, t. CX, col. 761. Cf. Nicéphore Callixte, *Hist. eccl.*, XV, 28, *P. G.*, t. CXLVII, col. 84; Stiglmayr, *Die Lehre von den Sacramenten nach Ps. Dionysius*, dans la *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1898, t. XXII, p. 285. A la fin du Ve siècle, la cérémonie était des plus imposantes, comme en témoigne la description esquissée par le pseudo-Denys. Après que s'est déroulée la procession magnifique avec les encensements et le chant des Psaumes, quand le peuple s'est édifié aux enseignements de la parole divine, le pontife reçoit l'huile chrismale et la dépose sur l'autel divin, recouverte « de douze ailes sacrées », c'est-à-dire de douze voiles symbolisant les ailes des Séraphins. Puis, tandis que l'assistance, d'une voix saintement recueillie, chante le cantique inspiré aux prophètes par le souffle divin, l'Alleluia, l'évêque parachève sur l'onguent mystique la supplication consécratoire. *De eccles. hier.*, IV, 2, *P. G.*, t. III, col. 473.

A mesure que la fête de la consécration chrismale gagnait en importance et en solennité, le jour où elle avait lieu tendait à devenir un des jours les plus saints de l'année et dès lors il devint l'objet des prescriptions liturgiques. Au début, la liberté des évêques était entière : suivant les circonstances et les besoins de leur diocèse, ils renouvelaient le saint chrême. *Omni tempore liceat episcopis chrisma conficere*, dit le 5e des anciens canons de l'Église d'Orient. Martin de Braga, *De consecrat.*, dist. IV, c. CXXIV. Le 1er concile de Tolède, tenu en 400, laisse encore aux évêques, par le 20e canon, toute latitude à ce sujet; mais il prescrit aux prêtres de chaque paroisse d'envoyer des diacres ou des sous-diacres à l'évêque avant la fête de Pâques, afin de se procurer en temps opportun le chrême bénit par l'évêque. Mansi, t. III, col. 1002. Vu l'importance des cérémonies baptismales de Pâques, il est naturel de penser qu'une consécration spéciale et plus solennelle de l'huile destinée au baptême avait lieu aux approches de cette fête. Ce fut sans doute dans le courant du Ve siècle que s'introduisit la coutume de fixer au jeudi-saint cette consécration. Chardon, *Histoire du sacrement de confirmation*, 2, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. XIX-XX, p. 173; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 212. Tous les anciens rituels et sacramentaires indiquent la même date. *Sacrament. gélas.*, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; *Liber sacram.*, *De benedictione chrismatis in cœna Domini*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82. L'*Ordo romain* atteste que cette coutume était universelle dans l'Église, au VIIIe siècle. *Hac die in toto orbe sacrum chrisma conficitur. Ordo romanus X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009. L'usage s'établit ensuite de n'avoir pas d'autre consécration annuelle. Zacharie, *Epist.*, XIII, *ad Bonifacium*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 951. Le concile de Meaux, en 845, renouvelle cette prescription dans le canon 46e. Mansi, t. XIV, col. 830. La cérémonie devait avoir lieu tous les ans, car chaque année les prêtres des paroisses étaient tenus de renouveler le chrême et de brûler l'ancien dans leurs églises. Pseudo-Fabien, *Epist. ad omnes episc.*, 2, 1, *P. L.*, t. CXXX, col. 155; can. 2 du concile de Rouen en 1072, Mansi, t. XX, col. 36. Et ce renouvellement devait être intégral. Certains archidiacres, pendant la vacance du siège épiscopal, au lieu de demander à l'évêque voisin toute la provision de chrême nécessaire pour l'année aux besoins du diocèse, avaient trouvé expédient de se procurer une quantité minime de chrême nouvellement bénit et de la répandre sur l'huile ordinaire qu'ils estimaient consacrée suffisamment par ce simple mélange. Le concile de Rouen, dans le 2e canon, interdit cette bizarre pratique, en 1072. Mansi, t. XX, col. 36. D'autres, pour des motifs d'intérêt très divers, préféraient recourir à l'évêque du diocèse voisin pour le renouvellement de l'huile chrismale. Le concile de Worms, can. 60, décréta que les prêtres de chaque diocèse ne pouvaient s'adresser dans ce but qu'à leur évêque respectif. Mansi, t. XV, col. 879. Voir le 5e canon du concile de Vaison, en 442, dans Mansi, t. VI, col. 453. Mais on renouvela en divers lieux la prohibition déjà faite aux évêques de rien accepter de personne, ni argent ni présent, pour les frais de la cérémonie. Can. 26 du 11e concile de Châlon, en 813; can. 45 du concile de Meaux, en 845, Mansi, t. XIX, col. 99, 829. La cérémonie consécratoire devait avoir lieu pendant la seconde des trois messes qu'on avait coutume alors de célébrer le jeudi-saint. De là le nom donné à cette messe de *Missa chrismalis*, où l'on bénissait également l'huile des infirmes et l'huile des catéchumènes. Cf. *Sacrament. gélas.*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; Amalaire, *De eccles. offic.*, I, 12, *P. L.*, t. CV, col. 1011.

Le cérémonial actuel de la bénédiction du chrême a gardé toute la majesté de l'antique consécration. Le pontife doit être entouré de douze prêtres, de sept diacres, de sept sous-diacres et d'autant de ministres inférieurs : l'Église témoigne ainsi de sa vénération pour le symbole de l'Esprit sanctificateur, et cette pratique est ancienne, puisque le concile de Rouen, en 1072, en rappelait l'observation. Can. 1. Mansi, t. XX, col. 36. L'huile et le baume sont apportés en procession solennelle, le baume dans une coupe, l'huile dans une ampoule, que le diacre entoure avec le bras gauche après l'avoir enveloppée d'un voile blanc, mais sans recouvrir la partie supérieure. Alors commence la consécration proprement dite, inaugurée par des supplications publiques et comprenant essentiellement : 1. la bénédiction du baume, opérée par le moyen du signe de la croix; 2. après que l'évêque et à sa suite les douze prêtres ont procédé à une triple insufflation sur l'ampoule, la bénédiction de l'huile chrismale, qui se fait par mode d'exorcisme, avec les oraisons appropriées et le signe de la croix; 3. le mélange du baume et de l'huile, accompagné de ces paroles : *Hæc commixtio liquorum fiat omnibus ex ea perunctis propitiatio et custodia salutis in sæcula sæculorum*, Catalano, *Pontificale romanum*, Paris, 1851, t. I, p. 120; 4. lorsque l'ampoule a été débarrassée du voile et de la housse blanche dont elle était entourée, l'acte de vénération rendu au saint chrême par l'évêque et tous les prêtres, dans la cérémonie de la triple génuflexion avec l'invocation : *Ave sanctum chrisma*. Cf. Bernard, *La bénédiction des saintes huiles à la messe pontificale du jeudi-saint*, Paris, 1900, p. 70 sq. La consécration du chrême se place entre la bénédiction de l'huile des infirmes et celle de l'huile des catéchumènes : elle a lieu, comme celle-ci, immédiatement après la communion du saint sang. L'huile des infirmes est bénite un peu avant le *Pater*.

Dans l'Église d'Orient, où les patriarches se sont réservé le droit de consacrer le chrême et se font assister de leurs suffragants, la cérémonie est plus solennelle encore. Voir les détails dans le rituel byzantin édité par Goar, *Euchologium*, p. 637 sq. Pour le titre de la bénédiction chrismale chez les nestoriens, les coptes et les syriens, voir Denzinger, *Ritus Oriental.*, t. I, p. 54-59, 248-266, 361-363.

Le chrême une fois consacré doit être conservé avec le plus grand soin, à l'abri des mains profanes, dans des vases spécialement destinés à cet usage et qui portent le nom de chrismatoires. Les prescriptions à ce sujet sont nombreuses et anciennes. Capitulaires, I, 17, édit. Baluze, col. 504. Voir aussi le c. XXVII du concile de Mayence, en 813, et le canon 10 du concile de

Rouen, en 1072, Mansi, t. XIV, col. 72; t. XX, col. 37. Saint Optat de Milève mentionne déjà l'ampoule du chrême, *ampullam chrismatis. De schism. donatist.*, II, 19, *P. L.*, t. XI, col. 972.

IV. SYMBOLISME. — Le symbole est par excellence le langage religieux de l'Église dans la liturgie de ses sacrements. Mais de toutes les choses saintes qui sont à son usage, aucune assurément n'offre un plus riche ensemble de mystiques emblèmes que l'huile chrismale consacrée avec un déploiement si imposant de rites significatifs et destiné à rappeler aux fidèles, en servant à les leur conférer, les souveraines prérogatives du Christ et les dons mystérieux de l'Esprit-Saint. Dès l'origine, l'Église s'attache à faire ressortir ce mysticisme profond, très simple dans ses données premières, mais qui deviendra bientôt, sous l'influence du pseudo-Denys, une science complexe et opulente.

Au début, l'huile chrismale semble n'avoir été envisagée symboliquement que dans ses rapports avec le Christ, dont elle rappelle le nom. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 104. Comme l'explique à son tour saint Optat de Milève, c'est la vertu du Christ qui réside en elle et qui lui infuse, avec son exquise suavité, ce mystique pouvoir d'amollir l'épiderme de la conscience durci par le péché, *quæ cutem conscientiæ molliat, exclusa duritia peccatorum*, de pacifier la vie et d'être la lumière pure de la vraie intelligence. *De schism. donat.*, III, 7, *P. L.*, t. XI, col. 1090 sq. Mais dans la doctrine de saint Pacien, le chrême est devenu « l'onguent du Saint-Esprit » et l'onction chrismale signifie, grâce à l'union des deux symboles, la rénovation dans le Christ par l'Esprit. *Ad Symphron.*, II, 7; III, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1062, 1093. Saint Ambroise émet une pensée analogue, *De myster.*, VI, 29; VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 398, 402, et saint Cyrille de Jérusalem développe longuement cette même doctrine dans sa IIIe instruction catéchétique. Le chrême constitue la mystérieuse image de celui par qui fut oint le Christ, c'est-à-dire de l'Esprit. *Catech. myst.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089, 1092. Pour saint Augustin, c'est parce que l'huile peut devenir flamme qu'elle est le signe sacré de l'Esprit, feu divin de nos âmes. *Oleum... ignis nostri, Spiritus Sancti est sacramentum. Serm.*, CCXXVII, *ad infantes, P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Mais elle est aussi le signe visible de la grâce, qui fait de nous des rois et des prêtres, les membres du Christ par la vertu de l'Esprit. *De Trin.*, XV, 26, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. Avec le pseudo-Denys, le symbolisme du chrême prend des développements imprévus, dont les premiers scolastiques, habiles à séparer l'or du clinquant, l'idée chrétienne de l'expression néo-platonicienne, feront largement leur profit. Pour lui, le mélange aromatique qui constitue le chrême et qui répand, sans l'épuiser, son embaumante odeur, est l'emblème de la divine bonté dans ses communications ineffablement douces avec nous, l'image sensible de Jésus, source merveilleuse et secrète d'où émanent, pour ceux qui savent s'unir à lui, les parfums purifiants et vivifiants de la divinité. *Eccles. hier.*, IV, 4, *P. G.*, t. III, col. 480. A la lumière de ce principe, résumé succinct de toute la doctrine, les moindres détails de la liturgie du chrême trouvent ingénieusement leur mystique explication, que seuls pourront percevoir les initiés, les familiers de l'Esprit. Ainsi les rites de la consécration chrismale ne sont visibles qu'à ceux qui entourent le consécrateur. Mais l'explication de ces énigmes sacrées, ἱερῶν αἰνιγματῶν, donne-t-elle toujours le sens qui a présidé à l'institution même de ces rites? Rien n'autorise à le croire, car certains rapprochements sont d'un esprit plutôt subtil et raffiné qui va chercher bien loin le pourquoi des choses simples, par exemple, pour l'encensement de l'autel par l'évêque, col. 476, pour l'explication des douze ailes sacrées qui recouvrent le μύρον, col. 480. Mais l'ensemble des conclusions garde sa valeur et le principe lui-même ne peut être contesté. Au reste, la pensée fondamentale du pseudo-Denys se rencontre expressément dans la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie, qui reconnaît le θυμίαμα σύνθετον, Exod., XXX, 7, comme la préfiguration du Christ. *De adorat. in Spir.*, 9, *P. G.*, t. LXVIII, col. 621.

Sans attacher aux aspects poétiques du sujet une faveur aussi marquée, Rupert a formulé avec une précision plus sûre d'elle-même le sens anagogique de tous ces rites et les symboles essentiels de l'huile chrismale. Le chrême est le signe du Saint-Esprit dont il contient la vertu, l'emblème aimable de sa grâce. L'huile provient de l'olivier, et cet arbre n'est-il pas au service de la paix et de la lumière? *Quæ arbor pacis et lucis ministra est.* Le baume découle du plus odoriférant des arbres. Autant de symboles de l'Esprit-Saint et de son action en nous. Tous les rites de la consécration du chrême viennent préciser et nuancer richement ce mystérieux emblème. La bénédiction chrismale est fixée au jeudi-saint, en mémoire de l'immolation de l'agneau dont le sang apposé sur les portes des Hébreux préservait de l'extermination, comme le signe de la croix empreint avec l'huile sur les fronts sauve le chrétien des attaques de l'ennemi. C'est dans le sanctuaire des églises que s'opère cette consécration, dans le lieu où l'on donne la paix. Les douze prêtres qui entourent le consécrateur rappellent les douze apôtres, choisis par Jésus-Christ comme témoins en ce jour qui fut celui de son testament, celui où il légua à son Église l'héritage du salut, l'Esprit-Saint. L'ampoule qui contient le chrême symbolise le Christ, né de la Vierge Marie et renfermant en lui la plénitude du Saint-Esprit. L'ampoule n'est point tout à fait recouverte, car la divinité du Christ apparaissait à demi voilée. Dès que l'huile chrismale est bénite, les voiles sont rejetés et l'ampoule est offerte à la vénération des prêtres, pour rappeler la manifestation du Christ à ses apôtres après sa résurrection. Mais il n'a voulu se manifester qu'aux apôtres. Voilà pourquoi l'ampoule chrismale est recouverte de ses voiles avant d'être exposée à la vénération des fidèles : elle symbolise alors le Christ qui reçoit, invisible dans le ciel, l'adoration des peuples. *De divin. offic.*, V, 16-18, *P. L.*, t. CLXX, col. 140 sq. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 80, *P. L.*, t. CLXXII, col. 663 sq.

Les scolastiques ne retiennent de ces considérations que le symbolisme de l'huile chrismale, le seul qui soit rentré directement dans le cadre des questions proprement théologiques. Le pape Innocent III en avait fourni la formule en quelques mots : *Per oleum nitor conscientiæ designatur, per balsamum odor bonæ famæ exprimitur.* C. *Cum venisset, De sacra unctione, Decret.*, l. I, tit. XV, c. I, § 2. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, 15, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577. Saint Thomas et saint Bonaventure développent en termes définitifs ce double symbole, qui indique dans le chrétien la plénitude des dons de la grâce pour soi et pour les autres. Non seulement le chrétien doit posséder en lui la vertu de l'Esprit qui l'éclaire par la foi, mais il doit la faire resplendir au dehors par les actes de la plus suave charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II, Quaracchi, t. IV, col. 167.

V. USAGES. — Le chrême est proprement l'huile consécratoire : on l'emploie en forme d'onction dans toutes les cérémonies qui ont pour but d'affecter officiellement les personnes ou les choses au service ou au culte divins. Dans l'Ancien Testament, l'huile de l'onction servait à sacrer les prêtres, et peut-être aussi, en vertu d'un symbolisme profond, les rois, mandataires de Dieu. Cf. Scacchus, *Sacrorum elæochrismaton myrothecium*,

Rome, 1625, t. III, p. 575 sq. Le tabernacle, l'autel, la mer d'airain, tous les objets immédiatement réservés par l'onction sainte au culte de Jéhovah, étaient oints de l'huile parfumée. Exod., XL, 9-11; Lev., VIII, 2, 10-12. Dans la liturgie chrétienne, le chrême fut employé à des usages analogues : dans la cérémonie du baptême, pour la bénédiction de l'eau baptismale et pour l'onction faite sur la tête du nouveau baptisé, voir BAPTÊME, col. 215; dans l'administration du sacrement de confirmation, pour oindre le front du confirmé, voir CONFIRMATION; pour l'onction de la tête et des mains prescrite à l'ordination des évêques, voir ORDINATION; pour la consécration des églises, des autels, de la patène et du calice et pour la bénédiction des cloches. L'évêque de Lyon Leidrade fournit l'explication mystique de ces usages. *Non solum altare, verum etiam omnia vasa oleo consecrantur, quia omnia membra Ecclesiæ per chrisma christiani efficiuntur. De sancto baptismo*, 7, *P. L.*, t. XCIX, col. 863.

Les conciles et le pouvoir civil ont maintes fois rappelé, en édictant des peines sévères contre les transgresseurs, que le saint chrême ne pouvait servir qu'à ces usages liturgiques et qu'il fallait éviter de le donner aux malades en guise de remède ou pour détourner les maléfices. Baluze, *Capitularia regum Francorum*, I, 17, Paris, 1780, col. 504; can. 10 du concile de Rouen, en 1072, Mansi, t. XX, col. 37. Un autre abus consistait à boire le saint chrême, lorsqu'on était sous le coup d'une poursuite judiciaire, ou à se frotter le corps avec l'huile chrismale. La superstition populaire imaginait que cette pratique, fortement enracinée dans les mœurs, avait le magique pouvoir de soustraire l'accusé à l'action de la justice. Baluze, *Capitularia*, II, 10, col. 471; c. XXVII du concile de Mayence, en 813, Mansi, t. XIV, col. 72. A la fin du XIe siècle, cet usage n'était pas encore entièrement aboli, bien que les prêtres coupables d'avoir livré l'huile chrismale dans ce but criminel fussent condamnés à avoir la main coupée. Dans le recueil de Burchard de Worms, on voit que l'un des articles sur lesquels le confesseur avait à interroger les pénitents était celui-ci : Avez-vous bu le chrême pour vous soustraire au jugement de Dieu? *Bibisti chrisma ad subvertendum Dei judicium? Decretum*, XIX, 5, *P. L.*, t. CXL, col. 973.

Pseudo-Denys, *Ecclesiastica hierarchia*, IV, 4, *P. G.*, t. III, col. 472-498; Isidore de Séville, *De officiis ecclesiasticis*, II, 26, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823; Rupert, *De divinis officiis*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 139-142; Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 80, *P. L.*, t. CLXXII, col. 663 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, 15, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577; Arnaud de Bonneval, *De cardinalibus operibus Christi*, 8, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1653-1656; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 1, q. II; *Breviloquium*, VI, 8, Quaracchi, t. IV, col. 167 sq.; t. V, col. 272 sq.; Suarez, *De sacramento confirmationis*, disp. XXXIII, sect. I, II, Paris, 1866, t. XX, p. 632-645; Scacchus, *Sacrorum elæochrismaton myrothecium*, Rome, 1625, t. III, p. 575-578; Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 618-643; Beyer, *Tractatus de sacramento confirmationis*, Anvers, 1658, p. 49 sq.; Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1672, p. 70-82; Jacques de Sainte-Beuve, *Tractatus de sacramento confirmationis et unctionis extremæ*, Paris, 1686, p. 100-150; Morin, *Opera posthuma*, Paris, 1703, p. 100-150; Baillet, *Histoire des fêtes mobiles*, Paris, 1767, p. 434-440; Vitasse, *Tractatus de confirmatione*, part. I, q. III, 3, a. 3, dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. XXI-XXII, col. 851-880; Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, Halle, 1727, t. IV, p. 356-362; Orsi, *Dissertatio de chrismate confectorio*, Milan, 1733; Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1749, p. 100-150; Weltz, *Das Sacrament der Firmung*, Breslau, 1847; Denzinger, *Ritus Orientalium ecclesiarum*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 54-59; Nepefny, *Die Firmung*, Ratisbonne, 1869, p. 48-58; Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888, p. 100-120; Helmbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889, p. 88-107; Stiglmayr, *Die Lehre von den sacramenten und der Kirche nach Ps. Dionysius*, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1898, t. XXII, p. 282-291; Bernard, *La bénédiction des saintes huiles à la messe pontificale du jeudi-saint*, Paris, 1900; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1903, p. 305-325.

P. BERNARD.

1. CHRÉTIENS ou **CHRISTIANS.** Secte baptiste anglaise fondée par Alexandre Campbell, d'où le nom de *campbellites* ou *baptistes campbellites* donné encore à la secte. Campbell naquit en 1788 dans le comté d'Antrim (Irlande), d'une famille écossaise; il mourut en 1866. Il descendait par sa mère de huguenots français. En 1808 il partit pour aller rejoindre son père aux États-Unis. Mais le vaisseau ayant fait naufrage sur les côtes de l'Écosse, le départ fut ajourné. Comme Campbell avait, pendant le naufrage, fait vœu de se consacrer au ministère évangélique, il se rendit à Glasgow pour y étudier la théologie et surtout l'histoire ecclésiastique. En 1809 il alla rejoindre son père en Amérique, après s'être séparé de la secte des *anti-burghers*, dont il avait été ministre. Son père créa un mouvement qui tendait à supprimer toutes divisions entre chrétiens. A. Campbell fut adjoint à cette œuvre, pour laquelle on avait constitué une société : *Christian Association of Washington*. En 1810, cette société publia une déclaration où elle affirmait que son but était de faire disparaître tous les rites et doctrines qui séparaient les chrétiens, pour effectuer une communion se distinguant par la soumission aux Écritures, par la foi et l'obéissance à Jésus-Christ. A cette fin on fonda l'Église de *Brush Run*. A. Campbell obtint la permission d'y prêcher, et y fut ordonné en 1812. Comme condition à l'union des diverses fractions, il demanda avec ses partisans la suppression de toute dénomination autre que le nom primitif de *disciples du Christ* ou *chrétiens*; comme règle unique, il proposait la foi et la discipline, la Bible et spécialement le Nouveau Testament; pour les usages, le retour pur et simple aux coutumes primitives.

Ce retour aux anciens usages impliquait tout naturellement l'administration du baptême par immersion. Aussi Campbell se fit-il rebaptiser suivant cette forme, avec son père, sa mère, sa femme, et trois de ses partisans; ils s'adjoignirent en même temps à la *Redstone Baptist Association*, mais en stipulant qu'ils continueraient à ne croire et à n'enseigner que ce qu'ils trouveraient dans la Bible. En 1817, A. Campbell ne comptait qu'environ 150 adhérents. En 1823, il commença la publication d'un journal mensuel, le *Christian Baptist*, qu'il remplaça en 1830 par le *Millenial Harbinger*, qu'il rédigea jusqu'en 1863. Sa secte finit enfin par se séparer des baptistes purs. Voilà pourquoi, en 1830, les campbellites constituèrent une Église distincte, qui, à cause de l'habileté de son directeur et la simplicité de son principe, prit un prodigieux développement. D'après les rapports de 1880, voici quelle était à ce moment la situation de la secte : en Amérique, 592 016 membres, ce qui suppose plus de 2 000 000 d'adhérents. Dans chacune de ces dernières années, l'augmentation avait été de 40 000 membres. 5 175 lieux de culte étaient desservis par 3787 ministres. Dans les colonies anglaises de l'Amérique, 5000 membres, dans la Grande-Bretagne et l'Irlande, 4000, dans l'Australie et la Nouvelle-Zélande, 3000. La secte a des missions en Angleterre, Irlande, France, Danemark, Norvège, Turquie. Elle a deux universités et vingt collèges; douze journaux hebdomadaires, six mensuels, un trimestriel; huit *magazines* hebdomadaires pour les écoles du dimanche, quatre mensuels. Pour son organisation intérieure, elle a adopté le système congrégationaliste; elle célèbre la cène tous les dimanches et administre le baptême par immersion. Le principal ouvrage d'A. Campbell est le *Christian system*.

Robert Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell embracing a view of origin, progress, and principles of the religious reformation which he advocated*, 2 in-8°, Philadelphie

1868; Jeter, *Campbellism examined; Grande encyclopédie*, t. VIII, p. 1117-1118; *A religious encyclopadia* de Schaff, Édimbourg, 1883, t. I, p. 377, 644-645; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 228-229.

V. Ermoni.

2. CHRÉTIENS DE SAINT-JEAN. Voir Mandéens.

CHRISMANN Philippe Néri, né à Hindelang en Allgaü en 1751 et entré chez les récollets de Füssen en 1770, puisqu'en 1783 il était âgé de 32 ans et habitait au couvent depuis treize ans. Il était alors lecteur ou professeur de théologie. En 1792, il était encore professeur de théologie et d'histoire ecclésiastique, mais au couvent d'Augsbourg, et le 23 mai de cette année, il présidait dans l'église du couvent du Saint-Sépulcre de cette ville la soutenance, faite par son disciple, le P. Antoine Welscher, de thèses extraites de son livre : *Regula fidei catholicæ et collectio dogmatum credendorum*, Campidonæ, 1792. Ces thèses sont publiées en appendice dans cette première édition. En 1801, Chrismann était noté *lector emeritus* et ancien gardien du couvent d'Augsbourg, et il venait d'être récemment nommé définiteur de la province de la Haute-Allemagne ou de Strasbourg, à laquelle il appartenait depuis sa profession religieuse. Il était renommé comme prédicateur. On ignore la date de sa mort. Sa *Regula fidei* a été reproduite par Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. VI, col. 877-1070. Philippe-Jacques Spindler en publia une 2e édition, in-8°, Augsbourg, 1844, et avec un nouveau titre seulement, *ibid.*, 1846, et Wurzbourg, 1854. Visant les rationalistes de son temps, Chrismann tendait à réduire au minimum le recueil des dogmes à croire. Il a trop restreint en particulier l'objet de l'infaillibilité de l'Église. Très chaudement recommandée par Döllinger, sa *Regula fidei* fut condamnée par le Saint-Office, le 20 janvier 1869, et mise à l'Index. Seule, l'édition de Wurzbourg, 1854, était visée par la condamnation.

Theologiæ cursus completus, t. VI, col. 877; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 249; Parthénius Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 270; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1903, t. XLVII, p. 480; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1006; Scheeben, dans *Der Katholik*, 1869, t. I, p. 265 sq.

E. Mangenot.

CHRIST. Voir Jésus-Christ.

CHRISTIANISME RATIONNEL ou **DÉISME ANGLAIS.** Les dernières années du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe virent paraître en Angleterre un groupe de *philosophes*, dont le dessein commun fut de ramener le christianisme à la mesure du raisonnable et du démontrable, en excluant la révélation, le mystère et le miracle. Ils ne sont pas des athées : ils affirment des croyances religieuses; leur but n'est pas non plus, comme de quelques-uns à cette époque, de concilier simplement la raison et la foi : leurs croyances religieuses ne se fondent que sur la raison; ils ne nient pas cependant d'une façon absolue la révélation; peut-être même leur dessein n'est-il pas d'abolir le christianisme tout entier, mais ils nient la possibilité d'une révélation dont l'objet dépasserait la raison et partant l'utilité fondamentale de toute révélation; ils déclarent impossibles prophéties et miracles, et rejettent ainsi les preuves extrinsèques que le christianisme et la révélation donnent de leur divine origine. Ils n'acceptent donc comme vérités que les données de la religion naturelle et comme preuve que la rationalité intrinsèque. C'est le christianisme sans le surnaturel.

Entre la révélation de mystères — au sens où la religion entend ce dernier mot — révélation nécessairement limitée à un nombre restreint de privilégiés, et l'immutabilité, la perfection ou la justice de Dieu, disent les déistes anglais, il y a contradiction. Dieu est parfait et immuable; la nature aussi est immuable. Dieu a donc dû établir pour l'homme, dès la première heure, une loi parfaite et immuable. Il doit à sa justice de la faire connaître à tous également : une doctrine ne vient pas de Dieu qui ne peut être connue de tous. Dès lors, la raison qui est accordée à tous sans exception, qui est la lumière éclairant tout homme, n'est-elle pas la source authentique de la vérité religieuse? n'en est-elle pas la mesure et le juge comme de la vérité philosophique et scientifique? S'il en est ainsi, l'inconcevable, le mystère, pas plus que le contradictoire, ne saurait être vérité religieuse, et, somme toute la révélation est inutile : « Tout ce qu'elle enseigne de véritable, la raison avait qualité pour le découvrir et le reste ne compte pas. » En fait, disent-ils encore — car ils ont un aussi profond mépris du judaïsme que Voltaire — quelle invraisemblance à faire d'une obscure tribu à demi barbare, perdue dans un coin de l'Orient, la gardienne des secrets de Dieu! Comment confondre le code de prescriptions frivoles, de dogmes ridicules, qui constituent le judaïsme, avec la loi éternelle de Dieu? Cette loi n'est-elle pas plus proche de la religion de Confucius?

C'est à la lumière de ces principes qu'il faut interpréter les Écritures. Ce qu'elles apportent au monde ne peut être inconcevable sous peine de n'être pas la vérité. Aucune de leurs affirmations historiques ne saurait même être admise sans preuves rationnelles et sans une évidente consistance. Les prophéties ne sauraient donc être prises dans le sens littéral; ce ne sont que des allégories. Allégories aussi les miracles, ou s'ils sont plus, nous ne pourrons jamais en avoir la preuve expérimentale. D'ailleurs que prouveraient-ils? Toutes les religions en offrent; le seul moyen de distinguer les vrais miracles des faux, c'est de juger la valeur intrinsèque de la doctrine. Le témoignage sur lequel repose la révélation ne saurait donner certitude que si les vérités révélées « portent le caractère irrécusable d'une sagesse divine et d'une saine raison ».

Le credo des déistes anglais est nécessairement court. En général ils acceptent comme rationnellement évidentes ou démontrées l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie future, mais sans la possibilité de peines éternelles. La morale et le culte sont plus simplifiés encore. « Obéir à la nature, tel est l'unique précepte de la religion, le résumé du culte universel... Celui qui dirige ses appétits naturels de la manière la plus utile à la fois pour l'exercice de sa raison, la santé de son corps et les jouissances des sens, peut être certain qu'il ne pourra jamais offenser son créateur. Puisque Dieu, en effet, gouverne toutes choses conformément à leur nature, il ne doit pas exiger de ses créatures raisonnables une autre conduite que celle qui est conforme à leur nature. » La loi naturelle contient donc toute morale. Il n'y a non plus d'autre culte que de lui obéir : la religion se ramène à « une constante volonté de nous rendre agréables à Dieu en agissant selon la fin de la création ». Le formalisme des sacerdoces et l'ascétisme sont antireligieux.

Ces doctrines furent soutenues pour la première fois en Angleterre par Herbert de Cherbury (1581-1648), dans un livre intitulé : *De veritate*, Paris, 1624. Voir col. 2357 sq. Elles reparaissent en 1680 dans deux ouvrages de Blount (1654-1693) : *Les deux premiers livres de Philostrate concernant la vie d'Apollonius de Tyanes; Grande est la Diane d'Éphèse*. Sans les partager vraiment, Locke (1632-1704) achève de les réveiller dans son ouvrage : *Le christianisme raisonnable*, Londres, 1695. A ce moment d'ailleurs tout conspire en leur faveur. La révolution de 1686 atteint derrière les Stuarts l'anglicanisme avec ses dogmes révélés, nombreux et très précis; de Hollande derrière Guillaume III arrivent plus que jamais l'arminianisme et le socianisme, mais aussi les négations irrévérencieuses du *Dictionnaire* de Bayle (1695-1697), voir col. 488-491; et ces affirmations du *Tractatus theolo-*

gico-politicus de Spinoza : « Il faut lire les Livres saints avec la même indépendance d'esprit que s'il s'agissait des épopées de l'antiquité, » et : « La révélation est pour un peuple et pour un temps, et elle est subordonnée à la raison qui est la révélation permanente et profonde de l'essence divine. » C'est aussi le moment des premiers essais d'une étude comparée des religions qui concluait à leur similitude, ainsi le : *De legibus Hebræorum ritualibus et earum rationibus libri tres*, La Haye, 1686, de Spencer. Enfin les doctrines des déistes profitent du « sensualisme » de Locke et de l'évolution scientifique déterminée par Newton. Elles se développent donc pleinement dans le *Christianisme sans mystères*, Londres, 1696, de Toland (1670-1722), dans le *Christianisme aussi ancien que le monde ou l'Évangile reproduisant la religion de nature*, Londres, 1730, de Tindal (1657-1733), dans le *Discours sur la liberté de penser*, Londres, 1713, et le *Discours sur les fondements et les raisons de la religion chrétienne*, Londres, 1724, de Collins (1677-1729), enfin dans le *Discours sur les miracles*, Londres, 1727-1729, de Woolston (1669-1731). Le mouvement se continue, mais avec moins de force, dans la *Lettre sur Rome ou la religion des Romains d'aujourd'hui dérivant du culte de leurs ancêtres païens*, Londres, 1729, de Middleton (1682-1750), dans le *Véritable Évangile de Jésus-Christ*, Londres, 1738, de Chubbs (1679-1747), dans *Le moraliste ou dialogue entre Philalèthes, déiste chrétien, et Théophane, juif chrétien*, Londres, 1737-1739, de Morgan (1743). Il aboutit en Angleterre au déisme de Bolingbrocke, voir col. 947-949, et en France au déisme de Voltaire qui doit beaucoup aux déistes anglais, spécialement à Tindal. Les déistes n'exposèrent pas leurs idées sans s'attirer quelques persécutions et surtout sans provoquer d'ardentes polémiques. Mais leurs adversaires, Clarke, Waterland, Browne, Conybeare, Leland, William Law, etc., comme plus tard les adversaires français de Voltaire et des encyclopédistes, ne surent pas leur répondre. Ils leur opposèrent trop souvent de hautes et lourdes considérations agnostiques et manquèrent leur but. La controverse n'aboutit qu'à répandre l'athéisme, à préparer le scepticisme de Hume et par contre-coup le mouvement méthodiste de Wesley.

J. Leland, *A view of the principal deistical writers in England*, 2 vol., 1754; trad. allemande, Hanovre, 1755; Cabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 in-8°, Paris, 1806; Lescher, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart, 1841; Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIIIe siècle. Études et portraits*, 2 in-8°, Paris, 1856; *Philosophie religieuse. De la théologie naturelle en France et en Angleterre*, in-12, Paris, 1864; Leslie Stephen, *History of english thought in the eighteenth century*, Londres, 1876; Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme*, Paris, 1882; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 1-176; Nourrisson, *Philosophies de la nature*, Paris, 1887; L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1888; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1472-1478; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1898, t. IV, p. 532-550.

C. Constantin.

CHRISTOLYTES. Ceux qui divisent ou scindent le Christ, tel est le nom d'une secte, dont l'existence n'est attestée que par saint Jean Damascène, *Hær.*, XCIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 757, et par Constantin Copronyme, dans un texte cité par Nicéphore de Constantinople († 826), *Antirrhetica*, I, 34, *P. G.*, t. C, col. 288, mais dont le rôle n'a pas laissé de trace sensible dans l'histoire. Inconnue de saint Épiphane au IVe siècle, de Théodoret au Ve, de Léonce de Byzance au VIe, de Timothée de Constantinople et de Sophronius de Jérusalem dans la première moitié du VIIe, elle est donc postérieure à 650 et antérieure à 750 environ. Constantin Copronyme la traite d'hérésie abominable, sans fournir d'ailleurs le moindre renseignement sur les chefs qu'elle eut ou le rôle qu'elle joua; et saint Jean Damascène est aussi peu explicite. Il nous apprend néanmoins que les christolytes prétendaient que Jésus-Christ ressuscité n'était pas monté au ciel dans l'intégrité de sa double nature : il aurait laissé sur la terre sa nature humaine et n'aurait réintégré le séjour du Père céleste qu'avec sa seule divinité. C'était là scinder le Christ, d'où le nom qui est donné à ces sectaires, et réduire l'incarnation du Verbe à une simple union passagère de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu jusqu'au jour de l'ascension exclusivement.

Au sens étymologique du mot, on peut regarder comme des christolytes les eutychiens du milieu du Ve siècle, qui, d'après Théodoret, *Dial.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 164-165, prétendaient que Notre-Seigneur n'est monté aux cieux qu'en laissant ici-bas son humanité. Dans le même sens, le trithéiste Étienne Gobar, de la fin du VIe siècle ou du commencement du VIIe, est un christolyte; car, selon Photius, *Biblioth.*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1096, il enseignait qu'après sa résurrection le corps de Jésus-Christ est céleste, intangible, et que le Fils de Dieu ne pourra venir juger les hommes qu'avec la seule divinité.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 495; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, p. 707.

G. Bareille.

1. CHRISTOPHE, pape, successeur de Léon V en 903, mort en prison en 904.

Léon V avait succédé à Benoît IV mort vers la fin de juillet 903. Après deux mois de règne, un prêtre du nom de Christophe renversa Léon et le fit jeter en prison. Vers le commencement de l'année suivante, le pape Serge III, rival malheureux de Jean IX en 898, put rentrer à Rome, et emprisonner Christophe qui ne tarda guère à être assassiné ainsi que Léon V.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 443; Herim., *Aug. chron.* à l'année 904; Duemmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, p. 60, 135; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, t. I, p. 400.

H. Hemmer.

2. CHRISTOPHE, patriarche d'Alexandrie, selon Eutychius, *P. G.*, t. CXI, col. 1128, succéda à Eustathios vers l'an 805. Bien qu'il fût frappé de paralysie, il gouverna pendant 32 ans son Église, avec l'aide d'un coadjuteur. En 830, avec les patriarches Job d'Antioche (813-843) et Basile de Jérusalem, il souscrivit la fameuse lettre à l'empereur Théophile VIII (829-842) contre les iconoclastes. Cette lettre, qui se trouve insérée dans les œuvres de saint Jean Damascène (édit. de Lequien), dut être composée de commun accord par les trois patriarches. On possède de Christophe une exhortation spirituelle sur la vie humaine en forme de parabole. Il y décrit la lutte de l'âme chrétienne contre l'esprit du mal, symbolisé dans un serpent qui, par la négligence et l'avarice du maître de la maison où il pénètre, finit par tuer ses domestiques, son fils, sa femme, et le mordre lui-même. La lettre à Théophile se trouve *P. G.*, t. XCV, col. 343-385; l'exhortation *P. G.*, t. C, col. 1216-1232.

Constantin Porphyrogénète, *Narratio de imagine Edessena*, *P. G.*, t. CXIII, col. 441; Combéfis, *Manipulus rerum Constantinopolitanarum*, Paris, 1664, p. 110-145; Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 465-466; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 594; Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, Paris, 1681, p. 669; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, col. 67-68; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, p. 446; Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890, p. 109-112; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 166; Matviecvsky, *Otcherk istorii Aleksandriuskoi tzerkvi so vremeni khalkidonskago sobora, khristianskæ Tchtenia*, 1856, t. I, p. 246-247; Nealy, *A history of the holy eastern Church. The Patriarchate of Alexandria*, Londres, 1847, t. II, p. 138-146.

A. Palmieri.

3. CHRISTOPHE Angélos, théologien grec, né dans le Péloponnèse. Les persécutions des Turcs le forcèrent à s'expatrier. Il se réfugia en Angleterre et enseigna aux universités de Cambridge et d'Oxford (1608-1612). Papadopoli l'accuse d'avoir embrassé le calvinisme. Selon Schelstrate, *præcipua quædam dogmata cum hæreticis controversa vel verbis ambiguis exponit, vel silentio præterit.* Voici les titres de ses ouvrages : 1° Πόνησις Χριστοφόρου τοῦ Ἀγγέλου Ἕλληνος τοῦ πολλῶν πληγῶν, καὶ μαστίγων γευσαμένου ἀδίκως παρὰ τῶν Τούρκων διὰ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν, Oxford, 1617, récit des ennuis qu'il eut à subir de la part des Turcs ; 2° Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων, Cambridge, 1612 ; en latin, *Status et ritus Ecclesiæ græcæ,* Francfort, 1655, 1720 ; 3° Περὶ τῆς ἀποστασίας τῆς Ἐκκλησίας, καὶ περὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἁμαρτίας δηλαδὴ τοῦ Ἀντιχρίστου, καὶ περὶ τῶν ἀριθμῶν τοῦ Δανιήλ, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως, οὓς οὐδεὶς ὀρθῶς μεθερμήνευσεν ἐξ οὗ προεφητεύθησαν, Londres, 1624.

Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 384, 397, 405 ; Heineccius, *Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche*, Leipzig, 1711, t. I, p. 288 ; Wood, *Athenæ Oxonienses*, Londres, 1721, t. I, p. 618 ; Schelstrate, *Acta Orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim*, Rome, 1739, p. 105 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 593-594 ; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 294 ; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 163-164 ; G. Mazarachis, Μητροφάνης Κριτόπουλος, Le Caire, 1884, p. 34 ; Démétrakopoulo, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 41 ; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, Paris, 1894, t. I, p. 111, 112-118, 133 ; t. II, p. 35-41, 182-183 ; Lebedev, *Istoriia grekovostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, 1896, t. I, p. 65-66.

A. Palmieri.

CHRISTO-SACRUM. C'est le nom que prit une société religieuse fondée en 1797, à Delft (Hollande), par un ancien maire de cette ville, Onder de Wyingaart Canzius. Le but était la réunion de diverses confessions en une seule communauté ; comme base commune, on proposait la foi en la divinité du Christ et en sa mort rédemptrice. Reconnue officiellement en 1802, cette secte jouit quelque temps de la liberté, mais elle fut bientôt attaquée par les autres réformistes français de l'Église wallonne, parmi lesquels elle avait pris naissance, et elle ne fit plus de progrès. Elle n'eut jamais plus de trois mille adhérents ; elle arriva à peine à célébrer son vingt-cinquième anniversaire ; elle disparut en 1838.]

Het genootschap Christo sacrum binnen Delft, Leyde, 1801 (c'est une apologie de la société) ; H. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, Paris, 1828, t. V, p. 331 ; *Grande encyclopédie*, t. XI, p. 285 ; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 238-239.

V. Ermoni.

CHRYSANTHOS Notaras, patriarche de Jérusalem, théologien grec du XVIIe-XVIIIe siècle. Il naquit dans le Péloponnèse, peut-être à Arakhov, village de l'éparchie de Calavryta. Il fit ses premières études à Constantinople, et s'appliqua à la philosophie sous la direction de Sébastos Chyménites. Son oncle, Dosithée, le célèbre patriarche de Jérusalem, l'envoya à l'université de Padoue. Ses études achevées, il visita plusieurs régions d'Europe, en y nouant des relations avec les savants les plus célèbres. A Paris, il connut Lequien et lui fournit beaucoup de renseignements pour son *Oriens christianus*, t. III, col. 526. A son retour en Orient, il fut accueilli en triomphe à Bucharest et à Constantinople, et le 5 avril 1702, il fut consacré métropolite de Césarée en Palestine. Le 6 février 1707, à la mort de Dosithée, il monta sur le siège patriarcal de Jérusalem, qu'il occupa jusqu'au jour de sa mort, arrivée à Constantinople, le 7 février 1731. Les historiens orthodoxes l'exaltent comme un défenseur courageux de l'orthodoxie contre les *méfaits* des Latins en Palestine. Il adressa même à ce sujet une lettre au pape Innocent XIII (1721-1724) où l'on remarque cependant un style respectueux et beaucoup d'égards à l'adresse de la papauté. Plusieurs ouvrages théologiques du patriarche Chrysanthos, en particulier sur la confession, restent encore inédits. Parmi ses ouvrages imprimés, on peut consulter : 1° Περὶ ἱερωσύνης λόγος ἐγκωμιαστικός, Bucharest, 1702 ; 2° Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715 ; cet épais volume (1240 pages) est une compilation indigeste du patriarche Dosithée ; il a été revu, corrigé et augmenté par Chrysanthos ; κοσμηθεῖσα καὶ ἐν τάξει ἀρίστῃ τεθεῖσα ; 3° Περὶ τῶν ὀφφικίων κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας Ἐκκλησίας, καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν, διαιρέσεώς τε καὶ τάξεως τῆς πάλαι καὶ νῦν, καὶ ἑτέρων τινῶν πάνυ ἀναγκαίων τοῖς ἐγκαταλεγομένοις τῷ κλήρῳ, Tirgovista, 1715 ; Venise, 1778 ; 4° Ἱστορία καὶ περιγραφὴ τῆς Ἁγίας Γῆς καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ, Venise, 1728 ; 5° Περὶ τῆς κατ' ἐξοχὴν ὑπεροχῆς τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῦ ἁγίου καὶ ζωοδόχου Τάφου τοῦ Κυρίου, Bucharest, 1728 ; 6° Ἀντίρρησις εἰς τὰ ὅσα κακῶς, ψευδῶς καὶ ἀναρμόστως λέγονται εἰς τὸ Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ, Venise, 1732 ; 7° Ὁμιλίαι ὀλίγαι ἐκ τῶν πολλῶν εὑρεθεῖσαι, Venise, 1734.

Lequien, *Oriens christianus*, t. III, col. 525-528 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 331 ; t. XI, p. 540-541, 595 ; t. XIII, p. 479-481 ; Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 254 ; Constantios I (patriarche), Περὶ τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν ἐκ τοῦ κλήρου ἀρετῇ καὶ παιδείᾳ διαπρεψάντων, Συγγραφαὶ ἐλάσσονες, Constantinople, 1866, p. 155 ; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 431-435 ; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 171-172 ; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 547-550 ; Daponte, Ἱστορικὸς κατάλογος ἀνδρῶν ἐπισήμων, dans Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. III, p. 95-98 : on y lit le texte de la lettre de Chrysanthe au pape Innocent XIII, p. 95-97 ; Procope, Ἐπιτετμημένη ἀπαρίθμησις τῶν λογίων Γραικῶν, *ibid.*, p. 495-496 ; Rangabé, *Histoire littéraire de la Grèce moderne*, Paris, 1877, t. I, p. 40, 72 ; Papadopoulo-Kérameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Saint-Pétersbourg, 1894, t. II, p. 310-348 ; Μαξίμου τοῦ Συμαίου, Οἱ ἀπὸ τῆς ἕκτης οἰκουμενικῆς συνόδου πατριάρχαι τῆς Ἱερουσαλὴμ ἄχρις ἔτους *1810*, dans les Ἀνάλεκτα de Papadopoulo-Kérameus, Saint-Pétersbourg, 1897, t. III, p. 73-74 ; la lettre sur le traité de Zoernikav, Saint-Pétersbourg, 1897, t. IV, p. 72-76 ; Lebedev, *Istoria greko-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, 1896, t. I, p. 58 ; Ἡ Ἐκκλησία Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς τέσσαρας τελευταίους αἰῶνας, Athènes, 1900, p. 93-96 ; *Épistolaire grec ou recueil des lettres adressées à Chrysante Notaras, patriarche de Jérusalem, par les princes de Valachie et de Moldavie*, Paris, 1888 ; Erbiceanu, *Bibliografia grecă, Biserica orthodoxă română*, 1902, n. 12, p. 1208-1210 ; Hore, *Student's history of the greek Church*, Londres, 1902, p. 353-354 ; Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen*, trad. Rausch, Leipzig, 1902, p. 149 ; Meyer, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. IV, p. 98 ; Cyrille Athanasiades, Βίος Χρυσάνθου τοῦ Νοταρᾶς, dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IV, p. 9-11, 21-23, 53-55, 69-72, 81-84, 161-163, 178-181 ; N. Kapterev, dans *Pravoslavnii paletinskii Cbornik*, Saint-Pétersbourg, 1895, fasc. 43, p. 374-417 ; Chr. Loparev, dans les *Troudi* du 8e congrès archéologique, Moscou, 1895, p. 20-27.

A. Palmieri.

1. CHRYSOLORAS Démétrius, théologien grec du XIVe-XVe siècle, né à Thessalonique. L'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425) le reçut dans son intimité, et eut souvent recours à ses conseils. Les bonnes relations de Démétrius avec le *basileus* sont attestées par une centaine de lettres et billets qu'il lui écrivit et qui sont encore inédits. Syropoulo le dit très versé dans les sciences philosophiques et astronomiques. Démétrius prit part aux querelles théologiques de son temps entre Grecs et Latins, et combattit le latinisme de Démétrius Cydonius. Une anecdote rapportée par Syropoulo témoigne de son hostilité contre l'Église romaine. Durant un dîner à la cour, Manuel II lui demanda s'il pouvait connaître l'avenir, et révéler un événement futur. Démétrius répondit : « En étudiant les mouvements des corps célestes, j'ai appris que le septième Paléologue conclura l'union avec les Latins, et cela sera la cause de beaucoup de maux pour la chrétienté, » p. 52. L'empereur lui ayant demandé s'il visait Jean VIII († 1391), fils d'Andro-

nic III Paléologue (1328-1341), il répondit qu'il parlait de son propre fils, Jean VIII Paléologue (1425-1448). Creyghton, p. 10. Cette anecdote, relatée aussi par Démétrakopoulo, a peut-être été inventée par l'imagination fertile du fantaisiste historien du concile de Florence. La date de la mort de Démétrius est inconnue. Presque tous ses écrits, lettres, sermons, traités ou dialogues contre les Latins sont inédits et dispersés dans les codices de plusieurs bibliothèques. Un érudit grec du XVIIIe siècle, Césaire Dapontès, dans le codex 251 du monastère de Xéropotamos, au mont Athos, a dressé la liste des ouvrages de Démétrius Chrysoloras, contenus dans un codex de la bibliothèque du Sauveur dans l'île de Scopélos. Cette bibliothèque n'existe plus aujourd'hui et le codex examiné par Dapontès, bien qu'en très mauvais état, était un des rarissimes manuscrits où les écrits de Démétrius étaient réunis.

La liste suivante est faite d'après M. Lambros et les codices les plus importants : 1° Λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ, οὗ ἡ ἀρχὴ Ἄστροις μὲν οὐρανοῖς ; 2° Λόγος εἰς τὴν θείαν μεταμόρφωσιν· οὗ ἡ ἀρχὴ Ἄκουε οὐρανέ ; 3° Λόγος εἰς τὴν θείαν ταφήν, οὗ ἡ ἀρχὴ Μέγας εἶ Κύριε ; 4° Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Ἀνάστασιν τοῦ Σωτῆρος ἡμων Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ ἡ ἀρχὴ Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ; 5° Λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, οὗ ἡ ἀρχή Σολομὼν ἐκεῖνος ὁ μέγας ; 6° Λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, οὗ ἡ ἀρχὴ Ὁ μὲν ἐξαίσιος ; 7° Λόγος εἰς τὸν μέγαν Δημήτριον καὶ εἰς τὰ μύρα οὗ ἡ ἀρχὴ Δημήτριος, τὸ γλυκὺ πρᾶγμα ; 8° Ἀπόδειξις εἰς τὸ θαῦμα τῆς Θεοτόκου, τὸ γενόμενον ἐν Κωνσταντινουπόλει ἡμέρᾳ τρίτῃ ὅτι ἀληθές ἐστιν, οὗ ἡ ἀρχὴ Παρθένῳ κόρῃ. Les cinq premiers sermons sont mentionnés dans la liste de Dapontès, Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, Cambridge, 1895, t. I, n. 2585, p. 220 ; Id., *Die Werke des Demetrios Chrysoloras*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1894, t. III, p. 599-601 ; les trois autres se trouvent dans le codex XXXI, plut. X (XVe siècle), de la bibliothèque Laurentienne de Florence. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ mediceæ Laurentianæ*, Florence, 1764, t. II, p. 495. Le codex 161 (I. III. 4), de l'Escurial (XVe siècle) contient aussi les sermons de Démétrius Chrysoloras. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 134. Dans ce codex, le sermon qui porte le titre suivant : Προσφώνημα εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον εὐχαριστήριον, d'après le P. Barvoetius est presque identique au sermon de Jean le géomètre sur la dormition de la sainte Vierge, *P. G.*, t. LVI, col. 805-810 ; Miller, p. 525 ; 9° Διάλογος ὅτι οὐ δικαιόν ἐστιν ὀρθοδόξοις ἑτέρων ὀρθοδόξων κατηγορεῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ Λυσίας. Τί δὲ τὸ κατηγορεῖν ; 10° Λόγος συνοπτικὸς ἀφ' ὧν ἐποίησεν ὁ ἁγιώτατος Νεῖλος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, οὗ καὶ τὰς λύσεις καὶ τὰς τῶν ἐναντίων ἐνστάσεις καὶ τοὺς συλλογισμοὺς αὐτοῖς σχήμασιν ἀποδεικνὺν ἐν συντόμῳ κατὰ συλλογισμὸν ἕκαστον, *Codex seldenianus* 41 (XIVe siècle), Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ*, Oxford, 1853, part. I, col. 604-605 ; codex 243 (XIIIe siècle), de la bibliothèque synodale de Moscou, fol. 95-111 ; codex 254, fol. 118-160, Vladimir, *Sistematitcheskoe opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, p. 323, 348 ; 11° Διάλογος ἀναιρετικὸς τοῦ λόγου ὃν ἔγραφε Δημήτριος ὁ Κυδώνης κατὰ τοῦ μακαρίου Θεσσαλονίκης κυρίου Νείλου τοῦ Καβάσιλα ; les interlocuteurs du dialogue sont saint Thomas d'Aquin, Cydonius, Nil et Chrysoloras ; le dialogue roule sur les anges et la procession du Saint-Esprit, *Codex Laurentianus*, XII, plut. V (XVe siècle), Bandini, *op. cit.*, p. 32 ; *Codex Parisinus*, 1284, Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1886, t. I, p. 286 ; *Codex Nanianus 305* (XVIe siècle), *Græci codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati*, Bologne, 1784, p. 514 ; 12° Τοῦ Χρυσολωρᾶ κυροῦ Δημητρίου ποός τινα Ἀντώνιον Δισσουλὶν (sic), ἀποσοῦντα, ὡς ἐπιδὴ τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος κρεῖττον, πῶς ὁ Κύριος εἴρηκε περὶ τοῦ Ἰούδα, ὅτι καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, οὗ ἡ ἀρχὴ Ἀποσοῦντος ὡς, *Codex Vindobonensis* LXXXVIII, Lambecius, *Bibliotheca cæsarea vindobonensis*, l. VII, Vienne, 1781, col. 339-340. La version latine de ce dialogue a été publiée par Georges Trombla Lascaris, Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, t. III, p. 145, sous ce titre : *Disputatio philosophica et theologica habita coram Emmanuele II Palæologo imperatore*, Florence, 1618, p. 9 ; *Disputatio habita coram Emmanuele II Palæologo imperatore, in qua primum Demetrius Chrysoloras respondet Antonio cuidam Asculano dubitanti ; cum eus sit melius non ente, quomodo de Juda dixerit Dominus : Melius esset ei si natus non fuisset*, Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 132 ; 13° Canisius a publié une lettre d'un Démétrius de Thessalonique à Barlaam : *Epistola sapientissimi et doctissimi viri Demetrii Thessalonicensis ad dominum Barlaamum episcopum Geracensem ; in qua ponens omnia dubia sua de processione Spiritus Sancti petit ab eo doceri, quibus modis adductus sit credere Spiritum Sanctum ex Filio procedere, Lectiones antiquæ*, édit. Basnage, Amsterdam, 1725, t. IV, p. 378-388 ; réponse de Barlaam, *ibid.*, p. 388-392 ; Cave et Oudin attribuent cette lettre à Démétrios Chrysoloras ; Migne l'a publiée sous le nom de Démétrius Cydonius, *P. G.*, t. CLI, col. 1283-1301 ; 14° le *Codex Laudianus 73* (XVIe siècle), d'Oxford, mentionne ces deux écrits : Δημητρίου τοῦ Χρυσουλουρᾶ (sic) I Διάλογος, Λατῖνος γραικὸς λέγατος ἡ περὶ Πνεύματος, οὗ ἡ ἀρχὴ Λατῖνος, Τεθέασι τὴν ἐπιστολήν ; 2° Ἀνασκευὴ εἰς τὴν πεμφθεῖσαν αὐτῷ ἐπιστολὴν παρὰ τῶν πρέσβεων τοῦ Παπα, οὗ ἡ ἀρχὴ Ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς μία εἰσὶν ἀρχὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Coxe, *op. cit.*, col. 557 ; ils sont cependant mentionnés dans la liste des ouvrages de Barlaam, *P. G.*, t. CLI, col. 1251 ; 15° le *Codex parisinus 1218*, Omont, *op. cit.*, t. I, p. 269, et le codex 329 d'Iviron, Lambros, n. 4449, t. II, p. 84-86, contiennent d'autres écrits de Démétrius Chrysoloras dont le rôle littéraire n'a pas été jusqu'ici étudié. Quelques extraits de ses œuvres de polémique sont cités par Allatius, *Johannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturæ manifestæ convictus*, Rome, 1661, p. 49-50, 331, 473.

Pour la biographie de Chrysoloras il serait utile d'étudier ses lettres très courtes à Manuel II Paléologue, codex 395 ottobonien, Féron et Battaglini, *Codices manuscripti græci ottoboniani*, Rome, 1893, p. 208 ; codex Baroccianus 125, Coxe, t. I, p. 605 ; codex parisinus 1191, Omont, t. I, p. 258. Une lettre de Manuel Chrysoloras à Démétrius est insérée, *P. G.*, t. CLVI, col. 57-60. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2304 2305 ; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Oxford, 1743, t. II, p. 129-130 ; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 861-862 ; Syropoulo, *Vera historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos*. La Haye, 1660, p. 52 ; Creyghton, *Notæ*, etc., *ibid.*, p. 10 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. XI, p. 412-413 ; *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1854, t. IX, col. 482 ; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur*, Schaffhausen, 1864, t. III, p. 50 ; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872 ; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., p. 110.

A. Palmieri.

2. CHRYSOLORAS Manuel, célèbre humaniste du XIVe-XVe siècle. Son nom appartient plus à l'histoire littéraire qu'à la théologie. Chrysoloras naquit à Constantinople vers le milieu du XIVe siècle. Son érudition et son éloquence répandirent sa renommée et lui attirèrent de nombreux disciples. L'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425) l'envoya en Italie pour y solliciter contre les Turcs les secours des princes chrétiens de l'Occident. Resté en Italie, il ouvrit une école de grammaire et de littérature grecques à Florence. Quelques années plus tard, il se fixa à Paris, et en 1408 il rentra

à Byzance porteur d'une lettre du pape, concernant l'union des Églises. De retour en Italie, Chrysoloras vécut à la cour du pape Jean XXIII qui, en 1413, l'envoya avec les cardinaux Antoine de Chalant et François Zabarella à l'empereur Sigismond pour fixer avec lui la date et le lieu de convocation du concile œcuménique. On arrêta le choix sur Constance. Chrysoloras s'y rendit à la suite de Jean XXIII, mais peu de jours après son arrivée dans cette ville il mourut, le 15 avril 1415. Il a défendu l'enseignement latin du *Filioque* dans ses Κεφάλαια ὅτι ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται Πνεῦμα.

Hody, *De byzantinarum rerum scriptoribus græcis*, Leipzig, 1677, p. 626-634; Mélétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Athènes, 1784, p. 217; Renieri, Ἱστορικαὶ μελέται, ὁ Ἕλλην Πάπας Ἀλέξανδρος Ε΄, τὸ Βυζάντιον καὶ ἡ ἐν Βασιλείᾳ σύνοδος, Athènes, 1881, p. 116-117; Lammer, *Bibliotheca græca selecta orthodoxa*, Fribourg, 1864, t. I, sect. III-V, p. XI-XIV; Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlin, 1893, t. I, p. 222-232; Sabbadini, *L'ultimo ventennio della vita di Manuele Crisolora*, *Giornale storico della Liguria*, 1890, p. 91-116; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVe-XVIe siècle*, Paris, 1885, t. I, p. XIX-XXX; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 113.

A. Palmieri.

CHYCHAS Nathanaël, théologien grec, du XVIe-XVIIe siècle. A Rome, il embrassa le catholicisme, mais à Venise sous l'influence du métropolite Gabriel Sévéros, il rentra dans l'Église orthodoxe. Dans cette ville, il enseigna à l'école grecque (1614-1617), et y exerça le ministère de la prédication. Il mourut à Corfou. On a de lui un ouvrage contre la primauté du pape: Ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα, édité par l'archimandrite Démétrakopoulo, Leipzig, 1869; traduit en arabe par Théodore Sarrouph, Jérusalem, 1869, et distribué gratuitement par le patriarche Cyrille aux orthodoxes de Syrie et de la Palestine. La bibliothèque du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople possède, du même auteur, deux autres volumes inédits de polémique contre les Latins: 1° Κεφάλαια τῶν Λατίνων μὲ τὰ ὁποῖα λογιάζουσι νὰ ἀποδείξωσι πῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ πρὸς ταῦτα λύσεις τῶν Γραικῶν, μὲ τὰς ὁποίας ἀναιροῦσι τὰ ὅσα οἱ Λατῖνοι λέγουσιν ἐν προτάσεσι καὶ ἀποκρίσεσι δέκα καὶ ὀκτώ; 2° Ἀποκρίσεις εἰς τρεῖς ἀπορίας τὰς ὁποίας ἐπρόβαλαν ζητοῦντες τὰς λύσεις των. La bibliothèque d'Iviron possède la copie d'un discours funèbre de Nathanaël sur Gabriel de Philadelphie.

Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1866, p. 231; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 142; Véloudes, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ, Venise, 1893, p. 110; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1894, t. II, p. 348; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 100-103; l'auteur y résume le traité contre la primauté du pape; Papadopoulo-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 97-98. Un religieux conventuel, Gilles de Cesaro, réfute Chychas: Ἀπολογίαι φρὰ Αἰγιδίου τοῦ ἐκ Καισάρου εἰς τὸ Κατὰ Λατίνων Ναθαναὴλ Χύχα τοῦ Ἀθηναίου, Venise, 1678. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. III, p. 348-351; S. Lambros, *Catalogue of the greek Mss. on mount Athos*, Cambridge, 1895-1900, t. II, p. 204, n. 4808.

A. Palmieri.

CHYLAS Jean (Χειλᾶς), métropolite d'Éphèse, théologien grec du XIIIe siècle. Son nom se trouve mêlé aux luttes théologiques de son temps. Il fut un des adversaires les plus remuants de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283-1289), lorsque celui-ci publia contre Jean Beccos le Τόμος τῆς πίστεως, Pachymères, *P. G.*, t. CXLIII, col. 129-130; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 98. Il travailla aussi à étouffer le schisme des arséniates, qui éclata à Constantinople sous le règne de l'empereur Michel Paléologue (1259-1282). Lebedev, *Essai d'histoire de l'Église byzantine depuis la fin du XIe siècle jusqu'au milieu du XVe siècle*, Moscou, 1892, p. 335-336. Au synode tenu à Constantinople pour ramener la paix, il prononça un discours contre le schisme, où il soutint qu'il n'est pas permis de troubler la chrétienté pour des questions futiles. *P. G.*, t. CXLIII, col. 142-145, 328-329; Grégoras, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 325-328. On ne peut le considérer comme un partisan des Latins puisqu'il approuvait Andronic II (1282-1328) d'être revenu aux dogmes des ancêtres, c'est-à-dire à l'Église byzantine séparée de Rome. La date de sa mort n'est pas connue. On a de lui: 1° Λόγος συντεθεὶς ἐκ διαφόρων κανόνων ἀποστολικῶν τε καὶ συνοδικῶν... ἀποδεικνὺς ὅτι ὀρθοδοξούσης τῆς ἐκκλησίας, ἀλόγως ταύτης διΐστανται οἱ νῦν ταύτης ἀποσχιζόμενοι. Ce discours est contenu dans le cod. Vat. Ottob. 225, Féron et Battaglini, *Codices manuscripti græci ottoboniani bibliothecæ vaticanæ*, Rome, 1893, p. 130-131, et en abrégé dans le codex 213. *Ibid.*, p. 125. Le cardinal Mai en a donné un résumé et des extraits dans le *Spicilegium romanum*, Rome, 1841, t. VI, p. XVI-XXII. Migne a réédité un extrait du traité sur la procession du Saint-Esprit, publié par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 513-515; *P. G.*, t. CXXXV, col. 505-508.

Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 564-565; Cave, *Historia litteraria*, Oxford, 1743, t. II, p. 329; Lambecius, *Bibliotheca cæsarea*, Vienne, 1778, t. V, p. 473; Lequien, *Oriens christianus*, t. I, col. 689-690; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 655; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 99.

A. Palmieri.

CHYPRE (ÉGLISE DE). — I. L'Église grecque. II. L'Église latine. III. Les confessions orthodoxes.

L'île de Chypre, située dans la partie la plus orientale de la Méditerranée, s'étend d'une part de 34° 33′ à 35° 43′ de latitude nord, et de l'autre de 29° 55′ à 32° 17′ de longitude est. Elle affecte la forme d'un triangle, dont les trois sommets sont le cap Dinaretum à l'est, le cap Acamas à l'ouest, et le cap Curias au sud. Sa largeur varie entre 105 et 12 kilomètres: sa plus grande longueur est de 220 kilomètres. Sa superficie est évaluée à 9 282 kilomètres carrés. Elle est célèbre par la richesse et la fertilité de son sol, et les grands souvenirs historiques qui s'attachent à son nom. Il n'entre pas dans notre but de rechercher l'origine de ses diverses dénominations, ni de retracer son histoire sous la domination phénicienne, persane, grecque et romaine. D'après Josèphe, elle doit son nom à Kittim, petit-fils de Japhet: Χέθιμος δὲ Χέθιμα τὴν νῆσον ἔσχε (Κύπρος αὕτη νῦν καλεῖται). *Ant. jud.*, I, VI, 1, *Opera*, édit. Didot, Paris, 1865, p. 15. Les Grecs y établirent neuf royaumes. Diodore, XVI, 42, édit. Didot, Paris, 1878, p. 95; Pline, *Hist. nat.*, V, 35, édit. Teubner, Leipzig, 1870, p. 210-211. Au temps de Strabon, elle était bordée de villes florissantes, telles que Lapéthos, Soli, Cérynia, Arsinoë, Karpasia, Salamine, Kitium, Amathus, Paphos, etc. Clodius les réduisit en province romaine en l'an 59 avant l'ère chrétienne. Ses anciennes villes sont aujourd'hui des villages misérables, ou un amas de ruines. Depuis la convention du 4 juin 1878, elle a été soustraite à la domination immédiate de la Sublime-Porte, et placée sous l'administration britannique. Le recensement de 1901 lui donne 237 022 habitants, dont 183 239 orthodoxes, et 51 309 mahométans. Les centres principaux de l'île sont Nicosie, Larnaca, Limassol.

Meursius, *Creta, Cyprus, Rhodus sive de nobilissimarum harum insularum rebus et antiquitatibus commentarii*, Amsterdam, 1675, t. II, p. 1-97; Engel, *Kypros*, 2 in-8°, Berlin, 1841; Danville, *Mémoire sur la géographie de l'île de Chypre*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII; Lacroix, *Iles de la Grèce*, Paris, 1853, p. 1-37; Cesnola, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples*, Londres, 1877; Mis. de Sassenay, *Chypre*, dans la *Revue de géographie*, 1878, t. III, p. 337-364; Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, ἤτοι γεωγραφία, ἱστορία καὶ γλῶσσα τῆς νέου Κύπρου ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερον, Athènes, 1891, t. I, p. 1-225; Deschamps, *Au pays*

d'Aphrodite, Paris, 1897; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, Paris, 1897, t. II, col. 1165-1171.

I. L'ÉGLISE GRECQUE. — Nous adoptons la division de Hackett, *History of the orthodox Church of Cyprus*, p. 2. L'histoire de l'Église grecque de Chypre comprend trois périodes. La première (45-1191) est la période de sa fondation, de son développement et de ses luttes pour le maintien de son autonomie religieuse. La seconde (1191-1571) coïncide avec la domination latine dans l'île, et la troisième (1571-1878) avec la domination ottomane.

1. PREMIÈRE PÉRIODE (45-1191). — 1° *Depuis l'introduction du christianisme jusqu'au concile d'Éphèse (431).* — Saint Paul et saint Barnabé ont introduit le christianisme dans l'île. Barnabé était natif de Chypre. Il était issu d'une famille juive de la tribu de Lévi. Act., IV, 36. A Jérusalem, il y avait quelques Juifs de Chypre, Act., XI, 20, qui, après le martyre de saint Étienne, annoncèrent Jésus-Christ aux Grecs à Antioche. Quelques-uns de ces fidèles dispersés se rendirent à Chypre. Act., XI, 19. Paul et Barnabé, obéissant aux inspirations du Saint-Esprit, XIII, 4, quittèrent Antioche et s'embarquèrent pour Chypre. Arrivés à Salamine, avec Jean Marc, cousin de Barnabé, Col., IV, 10, ils annoncèrent aux Juifs la doctrine du Christ. Ils parcoururent l'île entière jusqu'à Paphos, où ils aveuglèrent le mage Barjésus et convertirent le proconsul Sergius Paulus. Act., XIII, 5-12. Une tradition ajoute que le proconsul renversa le temple de Vénus. Jauna, *Histoire générale des roïaumes de Chypre*, etc., t. I, p. 48. Mais le P. Étienne Lusignan raconte que, dans son second voyage, saint Barnabé obtint par ses prières que ce temple fameux fût détruit de fond en comble. *Chorograffia et breve historia universale dell' isola di Cipro*, p. 6. Ces deux légendes ne méritent aucune croyance. Reinhard, *Vollständige Geschichte des Königreiches Cypern*, t. I, p. 71-72. Elles sont du reste en contradiction avec les témoignages de Suétone, *Titus*, V, édit. Teubner, p. 237, et de Tacite, *Hist.*, II, 2, édit. Teubner, p. 52. Le premier voyage des deux apôtres à Chypre eut lieu en 44, selon Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 663, ou en 45, d'après l'opinion plus commune. Hackett, p. 2; Arsène, *Lietopis tzerkovnykh sobytii*, Saint-Pétersbourg, 1900, p. 14. Reinhard fait remonter ce voyage au règne de Caligula (37-41). Six ans plus tard, en 51, Barnabé, séparé de Paul et accompagné de Marc, revint à Chypre. Act., XV, 39.

A ces renseignements fournis par le Nouveau Testament sur la première évangélisation de l'île de Chypre la légende a ajouté de nombreux détails dans deux ouvrages du Ve-VIe siècle. Le premier, Περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Βαρνάβα, *Acta sanctorum*, t. II junii, p. 431-435; Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 64-74; M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, fasc. 3, p. 292-302, se donne comme l'œuvre de Jean Marc. Baronius, *Annales ecclesiastici*, an. 51, Lucques, 1738, p. 370-372, et Tillemont, *op. cit.*, t. I, p. 412, ne lui reconnaissent aucune valeur historique. Papebrock loue la précision de ses données géographiques et ne découvre dans son récit qu'une seule erreur, concernant l'incinération du corps de saint Barnabé. *Acta sanct.*, *loc. cit.*, p. 430. Il est vraisemblable que cet écrit a été composé à l'aide d'anciens documents écrits et d'après la tradition orale de l'Église de Chypre. Philippes, Εἰδήσεις ἱστορικαί, etc., p. 4-5. L'auteur était un Cypriote, bien au courant de la topographie de l'île. Quelques-unes de ses données sont en contradiction avec les Actes des apôtres. Braunsberger fixe la date de sa composition à la seconde moitié du Ve siècle, et l'attribue à un hérétique qui, pour répandre plus facilement ses erreurs, se couvrait de l'autorité de Jean Marc. *Der Apostel Barnabas, sein Leben, und der ihm beigelegte Brief*, Mayence, 1876, p. 4-5. Selon les Περίοδοι, après la conversion de Sergius Paulus, les deux apôtres se rendirent au cap Krommyon, aujourd'hui Cormachitis, et baptisèrent deux prêtres idolâtres, Ariston et Timon. Ils allèrent ensuite au village de Lampadistos, où ils trouvèrent un Juif de Tamassos, nommé Héracléon. Saint Paul lui conféra le baptême, changea son nom en celui d'Héraclides, et le consacra évêque de Chypre. *Acta sanctorum*, p. 128. Durant son second voyage, saint Barnabé, après un court séjour à Korasion, ou l'avaient poussé les vents contraires, descendit au cap de Krommyon. Il rendit la santé à Timon, malade de la fièvre, par le simple contact de l'Évangile de saint Matthieu. A Palaipaphos (Kouklia) il convertit le prêtre idolâtre Rhodon. A Néapaphos, Barjésus le reconnut, et excita contre lui ses coreligionnaires. A Kurium on célébrait une orgie au moment où l'apôtre arrivait. Il demanda à Dieu le châtiment des coupables, qui furent écrasés par un roc énorme détaché de la montagne. Dans un îlot, situé en face de Salamine, il rencontra Héraclidès, et lui suggéra des moyens pour agrandir le champ de son apostolat. A Salamine, il se mit à prêcher à la synagogue. Sa prédication touchait les Juifs qui se pressaient pour l'écouter. Mais Barjésus, qui à Paphos et à Amathus avait excité contre lui la colère du peuple, souleva les Juifs de Salamine. Ils s'emparèrent de lui, le traînèrent hors de la ville, l'étranglèrent et jetèrent son cadavre sur un bûcher. Ses ossements furent réduits en cendres. Marc, Rhodon et Timon réussirent à soustraire quelques reliques aux profanations des Juifs, et les transportèrent en Égypte.

D'autres détails sur la fondation de l'Église de Chypre sont contenus dans le panégyrique de saint Barnabé par Alexandre, moine de Salamine, gardien de l'église élevée sur le tombeau du saint : Ἐγκώμιον εἰς Βαρνάβαν τὸν Ἀπόστολον, προτραπέντος ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ κλειδούχου τοῦ σεβασμιόν αὐτοῦ ναοῦ, ἐν ᾧ ἱστορεῖται καὶ ὁ τόπος τῆς ἀποκαλύψεως τῶν αὐτοῦ λειψάνων. *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, p. 436-453, texte grec; la version latine se trouve, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4087-4106. Selon la remarque de Glykas, *P. G.*, t. CLVIII, col. 473, ce moine est plus panégyriste qu'historien. Son œuvre paraît assez moderne, dit Tillemont, t. I, p. 412, et en plusieurs endroits elle contredit les Actes des apôtres. Elle remonte, d'après Braunsberger, p. 11-13, au milieu du VIe siècle. Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 486. Alexandre appelle saint Barnabé le plus bel ornement de l'Église de Chypre. *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, p. 433. Son récit ne diffère pas beaucoup de celui du pseudo-Marc. Il contient cependant des détails nouveaux sur la mort et la sépulture de l'apôtre. Sachant les embûches que lui tendaient les Juifs, saint Barnabé réunit ses disciples et les engagea à rester inébranlables dans la foi et à ne point craindre la mort. Il se rendit ensuite à la synagogue, où les Juifs, s'étant emparés de lui, le jetèrent dans une chambre étroite et sans lumière. A la nuit tombante, ils lui firent subir divers supplices et le lapidèrent. Son cadavre fut placé sur un bûcher, mais les flammes ne purent l'atteindre. A la faveur des ténèbres, Jean Marc le déposa dans une caverne à cinq stades de distance de la ville.

Ces récits semblent avoir été composés dans le but intéressé de prouver l'autocéphalie de l'Église de Chypre contre les prétentions des patriarches d'Antioche. D'après Mgr Duchesne, le panégyrique du moine Alexandre représente la forme définitive de la légende cypriote. Aussi bien que le récit du pseudo-Marc, il est postérieur à la découverte du tombeau de l'apôtre en 488. *Saint Barnabé*, Rome, 1892, p. 34.

Les martyrologes et les ménologes grecs citent au

nombre des saints et des martyrs des premiers siècles du christianisme les noms de plusieurs Cypriotes. Jean Marc, appelé le Juste à cause de ses vertus, Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, p. 761, mourut évêque d'Apollonias en Bithynie, *Minei Tchety na russkom iazykie*, Moscou, 1902, t. II, p. 630, après avoir subi le martyre, d'après quelques ménologes grecs, σὺν λίθοις κρεμασθείς. Delehaye, p. 753. Ariston, évêque de Chypre, disciple de Notre-Seigneur, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 39, *P. G.*, t. XX, col. 297, mourut martyr à Salamine. *Acta sanctorum*, t. III februarii, p. 283. Héraclidès, premier évêque de Tamassos, aurait reçu la consécration épiscopale des mains de l'apôtre saint Paul. Sa résidence aurait été le premier évêché et le centre du christianisme cypriote. Il construisit des églises, opéra beaucoup de miracles, et ressuscita plusieurs morts. Il subit le martyre à Salamine. *Acta sanctorum*, t. V septembris, p. 467-468; Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1059; Hackett, p. 377-378. Aristoboulos, frère de saint Barnabé, est mis au nombre des soixante-dix disciples de Notre-Seigneur. Il aurait suivi saint Paul dans ses pérégrinations et, consacré évêque de la Bretagne (Βρεταννία = Angleterre), il y aurait enduré de nombreuses souffrances. *Acta sanctorum*, t. II martii, p. 374-376; Maltzev, *Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1901, t. II, p. 69. Mnason, disciple de saint Paul, et mentionné Act., XXI, 16, aurait été aussi un des soixante-dix disciples de Notre-Seigneur, et serait mort martyr de la foi. *Acta sanctorum*, t. III julii, p. 248-249; Hackett, p. 379-380. Épaphras, disciple de saint Paul et compagnon de sa captivité, Col., V, 12; Philem., 23, est dit évêque d'*Acta Argivorum* (Ἀδριακός), ville nommée Ardrince par les Latins, Edriargi par les Grecs, selon Lusignan, *op. cit.*, p. 23. Mais, selon d'autres documents, il fut évêque de Colosses, ou de Colophone en Lydie, ou de Paphos. *Acta sanctorum*, t. IV julii, p. 581-582; Delehaye, p. 290, 787; Hackett, p. 376-377. Tychicos aurait été consacré, par Héraclidès, évêque de Neapolis dans l'île de Chypre. *Acta sanctorum*, t. III aprilis, p. 613. Philagrius, disciple de saint Pierre et évêque de Soli, serait mort martyr. *Acta sanctorum*, t. II februarii, p. 277; Delehaye, p. 454. Lazare, d'après une tradition, serait devenu évêque de Kitium, où l'on montre encore aujourd'hui son tombeau. En 890, l'empereur Léon le Sage trouva ses reliques à Kitium et les emporta à Constantinople. Delehaye, p. 146-148; Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, Περιοδικὸν du syllogue grec de Constantinople, 1896, t. XXVI, p. 273. Tite, disciple de saint Paul, né à Paphos, aurait été martyrisé dans sa ville natale. Lusignan, p. 24. Sergius Paulus, le proconsul romain converti par saint Paul, serait mort évêque de Narbonne d'après une tradition. *Acta sanctorum*, t. III martii, p. 371. Nicanor de Chypre, un des sept premiers diacres de Jérusalem, aurait subi le martyre. *Acta sanctorum*, t. I januarii, p. 601. Cf. *Raccolta di cinque discorsi, intitolati Corone*, p. 11, 53. La liste des premiers saints cypriotes a été dressée par Lusignan, p. 23-29, et par Hackett, p. 370-472; Strambaldi, *Chronique*, p. 11-17; Machéras, *Chronique de Chypre*, édit. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, p. 67-72.

Les premiers adversaires du christianisme à Chypre furent les Juifs, assez puissants dans l'île. Cet obstacle disparut, lorsque les Juifs (115) se révoltèrent contre la domination romaine, et essayèrent de se venger du mépris et des persécutions des Romains. La révolte éclata en Égypte, en Mésopotamie, dans la Cyrénaïque. Les Juifs de Chypre y prirent part et, sous la conduite d'Artémon, massacrèrent 240 000 de leurs concitoyens. Les Romains ne tardèrent pas à étouffer l'insurrection. Eusèbe, *H. E.*, IV, 2, 6, *P. G.*, t. XX, col. 304-307, 310-316; Cyprien, *op. cit.*, p. 95; Sakellarios, t. I, p. 389-390. Les légions romaines tuèrent les Juifs cypriotes. On défendit, sous peine de mort, aux Juifs étrangers d'aborder dans l'île.

De nouveaux prédicateurs vinrent des côtes de la Syrie à Chypre. Les chrétientés éprouvées se réorganisèrent, et beaucoup de Cypriotes confirmèrent la foi dans leur sang. Chypre donna à l'Église des confesseurs et des martyrs. Mais les renseignements sur l'histoire politique et religieuse de l'île au IIe et au IIIe siècle sont rares. Ce n'est qu'au IVe siècle que recommence l'histoire de l'Église. Un chroniqueur du XIVe-XVe siècle, Léonce Machéras, dont l'ouvrage est rédigé sur d'anciennes chroniques et des documents d'archives, Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 900, raconte la visite de sainte Hélène en 327 à l'île éprouvée par une longue et désastreuse sécheresse. La plupart des habitants s'étaient enfuis d'un pays où depuis de longues années l'herbe ne poussait plus. Hélène descendit au village de Marion, et pleurant sur le sort de l'île frappée de la malédiction de Dieu, bâtit des églises à Vassilopotami et Togni et leur laissa des fragments de la vraie croix. Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. 55-56; Amadi, *Chronique*, p. 78-79; Philippes, p. 8-9; Strambaldi, *Chronique*, p. 2-3. Deux évêques de Chypre, Cyrille de Paphos et Gélase de Salamine, assistèrent au concile de Nicée (325). Ils ont signé les décrets du concile. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 696. Spiridion, le fameux évêque et thaumaturge de Trimithus, Rufin, *P. L.*, t. XXI, col. 471-472; Lusignan, *Raccolta*, p. 47; *Chorograffia*, p. 24, prit part aux débats du concile, bien que son nom ne figure pas dans la liste des souscripteurs. Au IVe siècle, le personnage le plus important de l'Église de Chypre est sans conteste saint Épiphane, archevêque de Salamine (Constantia). Il fut mêlé aux grands événements religieux de son époque. Il prit à cœur la tâche de purger l'île de Chypre des hérésies qui la ravageaient. Plusieurs sectes y avaient des adhérents. Les valentiniens y étaient nombreux, et plusieurs fois leur évêque Aétios engagea des disputes avec saint Épiphane. Les sabelliens, les nicolaïtes, les basilidiens, les carpocratiens et d'autres hérétiques y avaient des représentants. Saint Épiphane les combattit avec ardeur, et eut même recours à l'empereur Théodose Ier pour obtenir l'aide du pouvoir civil. Il dut assister au IIe concile général (381), avec quatre autres évêques cypriotes, Jules de Paphos, Théopompos de Trimythus, Tychon de Tamassos, et Mnémonios de Kitium. Son nom ne figure pas, il est vrai, dans la liste des signatures, mais cette omission n'est pas une preuve de son absence. Épiphane lutta particulièrement contre l'origénisme. Il réunit à Salamine un synode (399 ou 401), qui condamna les ouvrages d'Origène. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 77; Mansi, t. III, col. 1019-1024; Sozomène, *H. E.*, VIII, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 1552; Socrate, *H. E.*, VI, *ibid.*, col. 693.

2° *Les luttes pour l'autonomie ecclésiastique.* — L'histoire de l'autocéphalie de l'Église cypriote n'offre que des ténèbres, au dire de Hackett, p. 13. Au point de vue administratif, Chypre faisait partie du diocèse civil d'Orient, divisé en 15 provinces. *Notitia dignitatum*, édit. Seeck, Berlin, 1896, p. 5-6. La métropole du diocèse était Antioche, et le gouverneur de Chypre dépendait du préfet de cette ville, comte d'Orient. Le clergé d'Antioche voulut tirer profit de la dépendance administrative de Chypre, et soumettre l'île à sa juridiction immédiate. Mais les Cypriotes, s'appuyant sur leurs traditions locales, ne cédèrent pas aux prétentions d'Antioche. Le patriarche Alexandre Ier (413-418) écrivit au pape Innocent Ier (401-417), pour se plaindre des Cypriotes, qui, pendant les troubles suscités par les ariens dans le patriarcat d'Antioche, et durant le schisme d'Eustathe, S. Épiphane, *Adv. hær.*, *P. G.*, t. XLII, col. 456-457, s'étaient soustraits à la juridiction du siège patriarcal. Il leur reprochait d'avoir violé les

canons du concile de Nicée et voulait les faire rentrer sous son obéissance. Innocent Ier prêta l'oreille aux plaintes d'Alexandre, et écrivit aux Cypriotes pour les engager à reconnaître leur chef ecclésiastique. Mais ceux-ci, ou bien ne crurent pas devoir céder à l'autorité du pontife romain, ou bien réussirent à le convaincre de la justice de leur cause. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XIV, p. 445; Vailhé, *L'ancien patriarcat d'Antioche*, dans les *Échos d'Orient*, 1898-1899, t. II, p. 221; Morin, *Exercitationum ecclesiasticarum libri duo*, Paris, 1626, p. 24-38; Mansi, t. II, col. 672; Hefele, t. I, col. 407. Le 6e canon du concile de Nicée établissait qu'on devait conserver à l'Église d'Antioche et aux autres éparchies les droits qu'elles avaient auparavant. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. Mansi, t. II, col. 36. Le droit du patriarche consistait à sacrer les métropolites. Sa juridiction s'exerçait non sur une seule province, mais sur toutes les contrées faisant partie du diocèse d'Antioche. Cela résulte de la lettre d'Innocent Ier à Alexandre Ier : *Super diœcesim suam prædictam ecclesiam non super aliquam provinciam recognoscimus constitutum. P. L.*, t. XX, col. 547-548. Cette ville était donc bien, comme le disait saint Jérôme, la métropole de tout l'Orient. *Epist. ad Pammachium*, LXI, *contra Johannem Hierosolymitanum, P. L.*, t. XXII, col. 427. S'il en était ainsi, l'île de Chypre devait aussi lui être soumise. Mais le 6e canon de Nicée, tout en proclamant qu'il fallait sauvegarder les droits des patriarches d'Antioche, ajoutait que la même règle de conduite devait être appliquée aux *autres éparchies*. Les Cypriotes interprétaient cette addition en leur faveur. Depuis l'âge apostolique, leur île avait joui de l'autocéphalie : donc les prétentions d'Antioche n'étaient pas fondées. Les patriarches d'Antioche pouvaient citer en leur faveur le 37e canon arabique de Nicée, Mansi, t. II, col. 964, qui établit clairement la suprématie d'Antioche sur l'Église de Chypre, dont le métropolite devait être nommé par le patriarche. Toutefois, pendant l'hiver, en raison de la difficulté d'aborder à Antioche, les treize évêques de l'île pouvaient procéder à la nomination de leur métropolite. Mais ce canon est postérieur au IIIe concile œcuménique, comme l'a démontré Pierre de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. II, c. IX, Naples, 1771, t. I, p. 240-241, et ne peut être invoqué pour résoudre la question en faveur d'Antioche, d'autant plus que les canons arabiques n'ont pas été portés par le concile de Nicée. Hefele, t. I, p. 365-368.

A l'ouverture du IIIe concile œcuménique, tenu à Éphèse (431), la question de l'autonomie de l'Église de Chypre fut de nouveau posée. A la convocation du concile, Troïle, archevêque de Constantia (Salamine), venait de mourir. Le patriarche Jean Ier (423-440) crut bon de profiter de cette occasion pour réaliser ses desseins ambitieux sur l'Église de Chypre. Il exposa ses vues à Flavius Denys, comte d'Orient. Celui-ci les accueillit favorablement et écrivit au gouverneur de Chypre, Théodore, lui enjoignant d'empêcher par tous les moyens en son pouvoir l'élection d'un nouvel archevêque. Cette élection devait être différée jusqu'à ce que le concile d'Éphèse eût tranché le différend qui venait de surgir entre les deux Églises. Si l'archevêque était nommé avant que Théodore eût reçu la missive d'Antioche, le nouvel élu devrait se rendre aussitôt au concile. Une lettre de la même teneur était expédiée au clergé de l'île. Les Cypriotes ne tinrent pas compte de ces ordres. Peut-être les lettres de Flavius Denys arrivèrent-elles trop tard. Quoi qu'il en soit, les Cypriotes nommèrent Rhéginus au siège vacant. Le nouvel archevêque se rendit à Éphèse avec trois de ses suffragants, Saprikios, évêque de Paphos, Zénon, évêque de Kurium, et Evagrius, évêque de Soli. Les Pères du concile d'Éphèse n'étaient pas bien disposés à l'égard de Jean d'Antioche qui retardait à dessein son arrivée à Éphèse, et n'acceptaient pas sur plusieurs points la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Funk, *Histoire de l'Église*, Paris, 1902, t. I, p. 228-229. Rhéginus en profita pour revendiquer les droits de son Église. A la VIIe séance il soumit aux Pères du concile un mémoire contre les agissements du patriarcat d'Antioche. Il se plaignait des mauvais traitements que le clergé de cette ville avait fait subir à Troïle, son prédécesseur, et à l'évêque Théodore. Il affirmait que les tentatives de l'Église d'Antioche contre l'autonomie de l'Église de Chypre étaient contraires aux décisions du concile de Nicée. Mansi, t. IV, col. 1465. Rhéginus joignit à cette supplique les deux lettres envoyées par Flavius Denys à Théodore et au clergé de Chypre. Ces pièces devaient servir à convaincre les Pères du concile de la politique tortueuse suivie par le patriarche d'Antioche dans le but de satisfaire son ambition. Le concile écouta avec attention la lecture de ces documents. Plusieurs membres objecterent le 6e canon de Nicée, et demandèrent si l'archevêque de Constantia avait jamais été nommé par le patriarche. Zénon répondit que tous ses prédécesseurs avaient été sacrés par les évêques de l'île, et non par le patriarche d'Antioche. Mansi, t. IV, col. 1468. Le concile reconnut que les prétentions des évêques cypriotes étaient fondées, et il décida que l'Église de Chypre continuerait à jouir de son indépendance pleine et entière, et du droit de liberté dans la nomination et le sacre de ses évêques. Mansi, t. IV, col. 1469. Cependant, les Pères ajoutaient que la concession faite aux Cypriotes était subordonnée à la vérité des faits qu'ils avaient rapportés. Si l'ancienne coutume leur était contraire, leurs privilèges cesseraient d'exister. Le compte rendu des débats qui eurent lieu au concile à ce sujet nous a été conservé dans la seule version latine. Ce texte, du canon, dit M. Sathas, n'était pas décisif, διεξεδικεῖτο ἔτι ὑπὸ τοῦ Ἀντιοχείας. Si le patriarche d'Antioche pouvait prouver dans la suite la juridiction de son Église sur l'île de Chypre antérieurement à saint Épiphane, il rentrerait en possession de tous ses droits. Vailhé, p. 222; Morin, p. 37-38; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1873, t. II, p. ιε'-κ'.

Le patriarcat d'Antioche ne renonça pas toutefois à ses prétentions. La querelle fut rouverte après un demi-siècle par le patriarche monophysite, Pierre le Foulon. L'empereur Zénon (474-491) était tout prêt à soutenir le patriarche hérétique. L'Église de Chypre aurait dû nécessairement avoir le dessous. Mais un événement prodigieux, à ce que racontent les historiens, la délivra de ce danger. Anthelme, archevêque de Salamine, à la suite d'une vision, connut l'endroit où avait été inhumé saint Barnabé. Il s'y rendit avec son clergé et son troupeau, et sous un caroubier, dans un lieu appelé τόπος τῆς ὑγείας, découvrit le corps du saint, qui sur sa poitrine tenait une copie de l'Évangile de saint Matthieu écrit de sa propre main. Anthelme se hâta de transporter à Constantinople ces précieuses reliques, et les offrit à l'empereur Zénon. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 18. Celui-ci les reçut avec vénération, et déposa l'Évangile du saint dans la chapelle de Saint-Étienne au palais impérial. Il manda le patriarche Acacius (471-489) et le chargea d'examiner le litige entre les deux Églises. En présence du patriarche et du synode, Anthelme revendiqua les origines apostoliques de son Église et son autonomie séculaire. La découverte des reliques de saint Barnabé était la meilleure preuve de la vérité de ses assertions. Les représentants et les partisans du patriarcat d'Antioche ne purent rien objecter contre les raisons données par Anthelme. Dès lors, la cause des Cypriotes était gagnée. L'empereur Zénon accorda à l'Église de Chypre l'autocéphalie; l'archevêque de Constantia fut investi du pouvoir de sacrer ses suffragants

et de tenir des synodes. A ces privilèges, Zénon ajouta des marques d'honneur qui devaient contribuer à rehausser le prestige de la métropole de Chypre. L'archevêque était autorisé à porter des vêtements de soie et de pourpre, et un sceptre au lieu de crosse, à signer son nom avec le cinabre en lettres rouges et à prendre le titre de Béatitude : Μακαριώτης. Les historiens byzantins qui racontent cet événement, datent de cette époque l'autonomie de l'Église cypriote, et son indépendance à l'égard d'Antioche. Théodore le Lecteur, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 184; Cédrénus, *Hist. comp.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 673; Joël, *Chron.*, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 264. Nicéphore Calliste dit clairement que l'Église de Chypre était d'abord soumise à celle d'Antioche, ἣ καὶ ὑπέκειτο πρότερον, et que son indépendance coïncide avec la découverte du corps de saint Barnabé. *Hist. eccl.*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 199. Cependant les canonistes grecs, Balsamon, Zonaras, Aristène, paraissent ignorer cette ancienne sujétion de Chypre au patriarcat d'Antioche.

En 688, l'empereur Justinien II Rhinotmétos rompit la paix qu'il avait conclue avec Abd-al-Melek, calife de Damas. N'étant pas à même d'assurer la sécurité de ses sujets de Chypre, il eut la malencontreuse idée de les forcer à quitter leur île et à s'établir sur les bords de l'Hellespont. Cette mesure aboutit à un désastre. Beaucoup de fuyards, en traversant la mer, furent surpris par la tempête et périrent engloutis dans les flots. Les survivants, en butte à mille privations et à l'inclémence du climat, moururent en grand nombre décimés par les fièvres. Théophane, *Chron.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 741. Cet exil forcé dura sept ans, au dire de Porphyrogénète, *De adm. imp.*, *P. G.*, t. LXIII, col. 365. L'archevêque Jean de Constantia se rendit à Constantinople avec une partie de son troupeau. L'empereur leur assigna une localité près de Cyzique, à laquelle il donna, au dire de certains historiens, le nom de Nouvelle-Justinianopolis. L'archevêque de Constantia devint ainsi archevêque de Neajustinianopolis. L'empereur lui conféra des privilèges, sanctionnés par le canon 39 du concile Quinisexte. Il obtint ainsi les droits du siège de Constantinople, celui de consacrer les évêques de la province, et même l'évêque de Cyzique. Toutefois on n'est pas d'accord sur la portée des privilèges accordés au nouveau siège. Il est peu vraisemblable que l'archevêque de Neajustinianopolis ait eu les mêmes droits que le patriarche de Byzance. Le canon du concile Quinisexte ou bien est fautif, et il faudrait lire Κωνσταντινουπόλεως au lieu de τῆς Κωνσταντινέων πόλεως, variante que l'on trouve dans un manuscrit, Hefele, t. II, p. 335-336; ou bien il faut entendre ce canon dans le sens que l'archevêque de cette ville avait sur la province de l'Hellespont et sur Cyzique les droits que le patriarche de Byzance y exerçait depuis des siècles. Cette dernière hypothèse nous semble la meilleure. En effet, les canonistes grecs entendent ainsi le texte du concile. Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 648-649; Zonaras et Aristène, *ibid.*, col. 652; cf. t. CXXXVIII, col. 224. Ils reconnaissent que depuis la fondation de leur Église, les Cypriotes nommaient et consacraient eux-mêmes leurs évêques. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 365. Les raisons sur lesquelles s'appuyait l'Église d'Antioche pour les soumettre à sa juridiction, étaient tirées de la dépendance de Chypre vis-à-vis de la métropole du diocèse d'Orient au point de vue administratif. *Ibid.*, col. 368; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 156-157.

A partir de cette époque l'Église de Chypre n'eut plus à subir aucune atteinte contre son autonomie jusqu'au patriarcat de Joachim VI (1585-1587; 1592-1613), d'après Hackett, p. 202, Joachim VII. Kyriacos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen*, Leipzig, 1902, p. 69. Les Cypriotes se bornèrent à demander à Antioche le saint chrême pour la consécration des évêques. Cette coutume persista jusqu'à l'an 1860. Les massacres de Damas l'interrompirent brusquement. En 1864, Macaire, archevêque de Chypre, demanda le saint chrême à la Grande Église de Constantinople, et cela se pratique encore aujourd'hui. Philippes, p. 29.

3° *Du concile d'Éphèse (431) jusqu'à la conquête latine (1191).* — Durant le long cours de sept siècles, l'histoire de l'Église de Chypre n'offre pas d'événements importants. Les Cypriotes eurent à subir des calamités sans nombre, exposés qu'ils furent pendant trois siècles aux invasions des Arabes, forcés à plusieurs reprises de quitter leur pays dévasté par les bandes musulmanes. Toutefois leur Église n'était pas morte. Ses représentants intervinrent toujours dans les grandes assemblées de la chrétienté. Au brigandage d'Éphèse (449) on remarque la présence d'Olympius, archevêque de Constantia. Mansi, t. VI, col. 609. Parmi les membres du concile de Chalcédoine, on voit Épiphane de Soli, Épaphrodite de Tamassos, et Soter de Théodosiana. Mansi, t. VI, col. 568, 577. Dans la querelle monothélite, Serge, archevêque de Constantia, combattit énergiquement l'hérésie nouvelle, et dans un synode particulier, condamna l'ecthèse d'Héraclius. Le décret anathémisant les hérétiques fut envoyé par Serge au pape Théodore Ier (642-649), accompagné d'une lettre où il exaltait la primauté romaine. Hackett, p. 35; Mansi, t. X, col. 913-916. Les iconoclastes rencontrèrent un champion intrépide de l'orthodoxie dans la personne de Georges, archevêque de Constantia, que le soi-disant concile œcuménique de 754 frappa d'anathème avec saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1051. Georges ne se borna pas à combattre les iconoclastes de vive voix. On lui attribue une Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, conservée dans le codex 197 de la bibliothèque synodale de Moscou. Vladimir, *Sistematitchescoe Opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, p. 228. Ce document a été publié naguère par Mélioransky et offre des données intéressantes pour l'histoire des iconoclastes. *Gheorghii Kiprianin, i Joann Jerusalimianin, dva maloizviestnykh bortza za pravoslavie, v VIII viekie*, Saint-Pétersbourg, 1901; *Khristianskoe Tchtenie*, août 1901, p. 293-298. Au VIIe concile œcuménique (787) qui sanctionna d'une manière définitive le culte des saintes images, nous trouvons plusieurs évêques de Chypre, Constantin de Constantia, Eustathe de Soli, Spiridion de Chytri, Théodore de Kitium, Georges de Trimithus, Alexandre d'Amathus. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1041-1042; Mansi, t. XII, col. 994-985. A la Ve session, l'archevêque Constantin joua un rôle important. Durant le règne de l'empereur Constantin Copronyme (741-745), l'île de Chypre était devenue le lieu de déportation des moines, qui en dépit d'une persécution atroce exercée contre eux, persistaient à approuver le culte des images. Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 897.

Pendant la domination arabe, l'Église de Chypre, qui avait eu jusqu'au VIIe siècle un épanouissement merveilleux de vie chrétienne, eut à subir des malheurs sans nombre. La première invasion des musulmans dans l'île remonte à l'an 632. Le calife Abou-bekhr s'empara de Kitium. Porphyrogénète, *Th. orient.*, 15, *P. G.*, t. CXIII, col. 104-105; Phrankoudes, Κύπρις, Athènes, 1890, p. 275. En 647-648, le calife Moavieh, avec une flotte de 1700 vaisseaux, établit sa domination sur l'île. Théophanes, *Chron.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 701; Vasiliev, *Vizantiia i Araby*, Saint-Pétersbourg, 1900, t. I, p. 53. Beaucoup d'indigènes furent massacrés et l'église de la métropole Constantia, élevée par saint Épiphane, fut détruite et profanée. Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 825; Paul Diacre, l. XIX, *P. L.*, t. XCV, col. 1049. La ville elle-même ayant été réduite en ruines,

le siège métropolitain fut transféré à Arsinoé appelée aussi Ammochostos, et par les Européens Famagouste. Phrankoudes, *op. cit.*, p. 399-401.

Au commencement du IXe siècle l'armée de Haroun-al-Rashid ravagea l'île, s'y livrant à des atrocités inouïes, saccageant et détruisant les églises et les monastères. Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 969. L'archevêque de Constantia, fait prisonnier, ne put recouvrer sa liberté qu'en déboursant mille dinars. Hackett, p. 48. Les victoires de Basile le Macédonien (867-886) et de Nicéphore Phocas (963-969) délivrèrent Chypre des pirates qui l'avaient transformée en un champ de pillage. Léon Diacre, *P. G.*, t. CXVII, col. 698-700; Cédrénus, *P. G.*, t. CXXII, col. 73-76; Zonaras, *P. G.*, t. CXXXV, col. 108-113. Cependant, sauf quelques exceptions, les Arabes laissèrent aux Cypriotes la liberté de professer leurs croyances. Vainqueurs et vaincus vivaient comme en deux camps opposés, sans se confondre, restant toujours étrangers de race et de religion. Les Grecs gardaient une neutralité absolue, s'abstenant de prendre parti soit pour les Arabes soit pour les Byzantins. Cette acceptation de la domination arabe leur valut une certaine tranquillité : « ils en étaient réduits à ne plus sentir le joug de l'esclavage, à ne pas se soucier de leur condition de peuple vaincu et soumis aux infidèles. » Vasiliev, *op. cit.*, Saint-Pétersbourg, 1902, t. II, p. 52.

Lorsque l'île, sous Nicéphore Phocas, fut définitivement soustraite à la domination musulmane, le christianisme y refleurit. Les églises détruites par les Arabes furent rebâties, mais la plupart des monuments anciens, des monastères, des bibliothèques étaient perdus à tout jamais. La vie monastique eut cependant un renouveau de jeunesse. Sous l'empereur Alexis Comnène (1081-1118), le moine Isaïe érigea le célèbre monastère de Kykkos, pour lequel il obtint de l'empereur l'icone de la sainte Vierge appelée Ἐλεοῦσα, que la tradition attribue à saint Luc. Éphrem de Jérusalem, Περιγραφὴ τῆς ἱερᾶς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Κύκκου, Venise, 1751; Philippes, *op. cit.*, p. 38-39. Sous Manuel Comnène (1144-1180), les moines Ignace et Procope fondèrent le monastère de Machéra, et pendant le règne d'Isaac II l'Ange (1185-1195), le monastère de Saint-Néophyte le reclus fut bâti. Les Comnènes enrichirent ces monastères de privilèges et de propriétés.

Cependant la domination byzantine n'était pas de nature à consoler les Cypriotes de leur délivrance du joug des Arabes. Les patriarches byzantins s'arrogeaient des droits sur l'Église autocéphale de Chypre. L'affaire de Jean, évêque d'Amathus, nous en fournit une preuve. Ayant été déposé de son siège par l'archevêque de Constantia, il en appela à l'empereur Manuel Comnène. Le patriarche Lucas Chrysoverghes (1156-1169) eut la mission de juger le différend. Il cassa la sentence du métropolite de Chypre. La décision du patriarche s'appuyait sur le 12e canon du synode de Carthage, d'après lequel le nombre des évêques appelés à juger et condamner un de leurs confrères ne devait pas être inférieur à douze. Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, p. 363; Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 57-61. Chrysoverghes ne pensait pas qu'il pouvait bien y avoir des circonstances qui rendaient impossible l'observation de ce canon, comme il paraît s'en être rencontrées pour la condamnation de l'évêque d'Amathus. Hackett, p. 54-55.

Le mécontentement causé par la domination byzantine éclata quelquefois en révolte ouverte, par exemple sous le règne de Michel IV le Paphlagonien (1034-1041), et d'Alexis Ier Comnène (1081-1118). Cédrénus, *P. G.*, t. CXXII, col. 281; Zonaras, *P. G.*, t. CXXXV, col. 300-301; Anne Comnène, *P. G.*, t. CXXXI, col. 660-661. Les conditions de l'île ne firent qu'empirer, lorsqu'un aventurier de la maison des Comnènes, Isaac, Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 644, devint maître absolu de l'île. Il s'y comporta en véritable tyran. Il mérite bien l'épithète de bourreau impitoyable dont le gratifie Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 732. Il surpassa en cruauté même Andronic Comnène; et ses violences et son orgueil rendirent odieuse sa domination et procurèrent aux Latins l'occasion d'occuper l'île et de s'en emparer.

II. L'ÉGLISE DE CHYPRE SOUS LA DOMINATION LATINE (1191-1571). — 1° *L'île de Chypre sous les Lusignans.* — Au mois de mai 1191, Richard Cœur de Lion, en route pour la Terre-Sainte, débarqua à Limassol, et n'ayant pu obtenir réparation des outrages faits à ses croisés par Isaac Comnène, eut recours aux armes et en quelques jours s'empara de l'île. La domination latine s'établissait à Chypre, et plus heureuse qu'à Constantinople, gardait sa conquête quatre siècles durant. Nous n'avons pas à retracer les événements politiques qui amenèrent l'île de Chypre sous le sceptre des Lusignans. Nous n'avons qu'à raconter brièvement les vicissitudes de l'Église orthodoxe cypriote sous la domination latine. L'histoire de cette longue période n'est pas sans reproche pour le clergé latin. En blâmant les violences exercées par quelques prélats latins contre les orthodoxes de Chypre, nous n'en rendrons responsables ni l'Église catholique, ni la papauté. Les haines violentes qui, après la prise de Constantinople par les Latins en 1204, séparèrent l'Occident latin de l'Orient grec, expliquent en partie les abus de pouvoir commis par les évêques latins à Chypre. Quelques papes blâmèrent le zèle exagéré, ou le fanatisme réel de certains prélats latins, et prirent la défense des orthodoxes. Les historiens orthodoxes se plaisent à reprocher aux catholiques les souvenirs douloureux que le clergé latin a laissés dans l'île. Ils ne devraient pas oublier toutefois les atrocités inouïes auxquelles leurs ancêtres se sont livrés à l'égard des Latins.

Richard Cœur de Lion ne pouvant garder sa conquête, parce qu'il voulait concentrer toute son armée en Palestine, proposa aux templiers de l'acheter, et d'y tenir garnison. Ceux-ci acceptèrent. Le prix d'achat fut fixé à 100 000 besants d'or. Les templiers en versèrent 40 000 en acompte, et occupèrent le château de Nicosie. Guillaume de Tyr, l. XXIV, c. XIII, *P. L.*, t. CCI, col. 946-947. Les Cypriotes ne pouvaient supporter le joug latin. A la haine produite par la différence de religion, et les griefs des Grecs contre les Latins, s'ajoutait le souvenir des cruautés que Renaud de Châtillon, le fameux aventurier franc d'Antioche, y avait commises en 1155. Très mal disposé contre les Grecs, Renaud de Châtillon se plut à maltraiter les membres du clergé. Cinname, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 521; Schlumberger, *Renaud de Chatillon, prince d'Antioche*, Paris, 1898, p. 77. Les Cypriotes résolurent de massacrer les templiers. Leur plan échoua. Les templiers, sortant de la forteresse avec l'héroïsme du désespoir, passèrent au fil de l'épée la grande majorité des habitants de Nicosie. Amadi, p. 83-85; Strambaldi, p. 8. Comme leur situation à Chypre était devenue intenable, ils rendirent l'île à Richard Ier. Celui-ci à son tour la céda à Guy de Lusignan, fils de Hugues VIII, comte de la Marche, à condition qu'il payât aux templiers les 40 000 besants d'or qu'ils avaient déjà déboursés. Le nouveau seigneur de l'île, ayant besoin d'y affermir sa domination, laissa l'Église grecque dans la pleine jouissance de ses biens et de ses libertés. Hackett, p. 74. Mais sous Amaury de Lusignan (1194-1205) le clergé grec eut sérieusement à craindre la perte de son indépendance. Amaury décida d'établir dans l'île la hiérarchie latine. Cette mesure était exigée par le grand nombre de Latins qui s'étaient fixés à Chypre. Mais tout en pourvoyant aux besoins religieux de ses sujets latins, le roi de Chypre avait en vue la conversion des orthodoxes grecs au catholicisme. La latinisation des Cypriotes aurait contribué à la stabilité de sa dynastie. Célestin III poussait Amaury dans cette voie nouvelle. Dans une lettre datée du 20 février 1196, il loue le zèle du roi, *qui a suis tandem erroribus suo diligenti studio re-*

vocatam a beluato fermentatorum schismate ad unitatem orthodoxæ matris Ecclesiæ reducere studio se contendit. Mas-Latrie, *Histoire de Chypre,* t. III, p. 600; Jaffé-Wattenbach, *Regesta pont. rom.,* n. 17, 329. « L'établissement de l'Église latine ne compromettait pas l'existence de l'Église grecque, et n'amoindrissait pas encore sensiblement ses immunités. Les deux communions auraient pu vivre en paix ainsi rapprochées, mais il aurait fallu, chez les Grecs, une résignation voisine de l'abaissement, et chez les Latins, une modération qui eût semblé l'abdication d'un devoir. » Mas-Latrie, *Histoire de Chypre,* t. I, p. 124.

Tout d'abord les Grecs conservèrent les quatorze évêchés qu'ils possédaient dans l'île. Les historiens de l'Église cypriote ne sont pas d'accord sur le nombre des évêchés grecs qui étaient dans l'île avant l'occupation des Latins. L'archimandrite Cyprien, toujours porté à exagérer le rôle et la grandeur passée de son pays natal, en porte le nombre à trente et un, dont six métropoles et vingt-cinq éparchies. Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς νήσου Κύπρου, p. 391. D'après le Synekdémos de Hiéroclès, les éparchies cypriotes étaient au nombre de quinze, *P. G.,* t. CXIII, col. 151, et de treize d'après la *Notitia episcopatum, P. G.,* t. CVII, col. 352, et Niles Doxapatrius, *P. G.,* t. CXXXII, col. 1097. Lequien en compte seize. *Oriens christianus,* t. II, col. 1043-1045. Nous donnons la liste de Hiéroclès qui, en dehors de Constantia (Salamine), siége de l'archevêque, compte quatorze éparchies, c'est-à-dire : Tamassos, Kitium, Amathus, Kurium, Paphos, Arsinoé, Soli, Lapithos, Kirbæa, Chytri, Carpasie, Cérines, Trimithus, Levkosia. Hackett, p. 240-243. Si les Grecs conservèrent leur organisation ecclésiastique, il n'en fut pas de même de leurs églises. Plusieurs de celles-ci furent occupées par le clergé latin, à l'entretien duquel on affecta une partie des dîmes et des revenus ecclésiastiques. Les Grecs jetèrent les hauts cris : ils voyaient l'avenir de leur Église en danger. « Le soleil se couvre de nuages, écrivait Neophyte de Chypre en poussant au noir le tableau de son île natale tombée sous la domination latine. Notre condition est semblable à celle d'un navire ballotté par une furieuse tempête, et peut-être nous sommes encore plus à plaindre parce que la tempête sur mer a ses accalmies, tandis que chez nous la tourmente ne fait qu'augmenter. » *P. G.,* t. CXXXV, col. 496-497.

Sous Hugues Ier (1205-1218) ou plutôt sous la régence de sa femme Alix de Champagne, l'Église grecque subit de nouvelles atteintes dans son indépendance. Au mois d'octobre 1220, la noblesse cypriote et le clergé latin se réunirent à Limassol pour régler le différend survenu au sujet du partage des biens ecclésiastiques. Dans cette assemblée on reconnut aux membres du clergé grec, mariés ou non, le droit de ne pas être soumis au servage et aux corvées. Mais cette concession n'était accordée qu'à ceux qui prêteraient serment d'obéissance et de fidélité à l'évêque latin. Mas-Latrie, t. III, p. 612. Les ecclésiastiques grecs étaient tenus de ne point sortir de la ville ou du village où ils étaient fixés. Les serfs ne pouvaient aspirer aux ordres sacrés. Les abbés devaient demander aux évêques latins l'approbation de leur nomination. On défendait aux Grecs de réclamer les biens des monastères et des églises qui avaient été confisqués par les Latins. Mas-Latrie, *ibid.,* p. 611-612. Le cardinal Pélage, évêque d'Albano, dont Georges Acropolite nous a laissé un portrait rien moins que flatteur, *P. G.,* t. CXL, col. 1028-1029, voulut hâter l'œuvre de conversion des Grecs par des violences blâmables. Treize moines furent appréhendés et jetés en prison. Ils persistèrent à rejeter les croyances de l'Église latine, et à prêcher l'orthodoxie. D'après un anonyme cité par Allatius, on leur fit subir le dernier supplice. Quelques-uns furent attachés à la queue des chevaux et traînés au milieu des rochers et des pierres; les autres périrent dans les flammes en présence du cardinal Pélage et d'une foule immense de Latins. Leurs cendres furent dispersées. Allatius justifie cet acte d'intolérance. *Opus erat,* dit-il, *effrenes propriæque fidei rebelles et veritatis oppugnatores non exilio, sed ferro et igne in saniorem mentem reducere. Concordia occidentalis et orientalis Ecclesiæ,* p. 696. A son avis, cette punition exemplaire était nécessaire pour ôter aux Grecs l'envie de s'insurger contre l'Église latine. *Ibid.,* p. 696-700.

En 1221-1222, le clergé latin fit de nouveaux efforts pour soumettre les Grecs de Chypre à sa juridiction. Il consentait à admettre la diversité de rites, mais il désirait réduire les évêques grecs à l'état de simples vicaires du métropolite ou archevêque latin. Les évêques grecs ne devaient exercer leur juridiction que sous la pleine dépendance de l'ordinaire latin. Il exigeait en outre qu'on pût interjeter appel du tribunal de l'évêque grec au tribunal de l'évêque latin; qu'un évêque grec ou un higoumène ne pût prendre possession de son siége ou de sa dignité sans avoir eu au préalable la permission de l'évêque latin; que les évêques grecs au moment de recevoir l'investiture de leur charge jurassent fidélité à l'évêque latin en s'agenouillant devant lui. En un mot, le clergé latin devait jouir seul de la suprématie spirituelle; l'Église grecque était simplement tolérée. L'autorité civile s'efforçait de détourner la guerre religieuse qui allait éclater parmi ses sujets. Aux Grecs soumis aux Latins au point de vue politique, elle ne voulait pas ajouter la servitude ecclésiastique qui leur était plus odieuse que l'autre. Mais ses tentatives furent vaines à cause de l'intransigeance du cardinal Pélage, qui en qualité de légat apostolique trouvait un appui auprès du Saint-Siège. Les réclamations des Grecs ne furent pas écoutées à Rome. Le 23 janvier 1222, Honorius III, dans une lettre à Alix de Champagne, manifestait son regret de ne pouvoir maintenir la métropole grecque. Ce serait une chose monstrueuse, disait-il, qu'il y eût dans la même Église deux chefs du même titre et de la même autorité dans la hiérarchie. Il insistait sur la nécessité de ne point permettre aux évêques grecs de rester dans les diocèses latins. Raynaldi, *Annales,* an. 1222, n. 8-9, Lucques, t. I, p. 319. L'archevêque grec Néophyte ne voulut pas se soumettre aux prescriptions du Saint-Siège; il fut déposé et envoyé en exil avec son clergé. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. 7. Le 14 septembre 1222, Pélage ratifia une nouvelle convention entre la noblesse et les évêques latins. Les nombreux sièges épiscopaux des Grecs furent supprimés. On en garda seulement quatre, Nicosie, Paphos, Limassol et Famagouste. Mais les évêques grecs n'eurent pas le droit de résider dans ces villes. On les fixa dans des villages obscurs : celui de Nicosie à Soli, celui de Paphos à Arsinoé; celui de Nicosie à Lefkara, et celui de Famagouste à Carpasie. On réitéra les décrets concernant la soumission et le serment de fidélité que les prêtres grecs devaient prêter aux Latins. Les abbés grecs étaient tenus d'obéir aux évêques latins *secundum Deum et statuta canonum*; on déterminait le nombre de religieux pour chaque monastère grec; à l'égard des évêques grecs on statuait : *Obedientes erunt romanæ Ecclesiæ et archiepiscopo et episcopis latinis, secundum consuetudinem regni Jerosolimitani.* Mas-Latrie, t. III, p. 622.

Le clergé grec ne put se résigner à accepter cette convention. S'il cédait aux exigences des Latins, il encourait le reproche de pactiser avec l'*hérésie latine,* et il devenait un objet de haine pour l'hellénisme entier. S'il laissait le champ libre aux Latins, le troupeau orthodoxe se serait trouvé sans défense contre les tentatives de latinisation de l'île. Mas-Latrie, t. I, p. 212-213. Dans cette pénible occurrence, les Grecs eurent recours au patriarche de Constantinople, Germain II (1222-1240), qui, depuis la prise de Constantinople par les Latins,

habitait à Nicée. Les Cypriotes lui envoyèrent comme délégués Léonce, évêque de Soli, et un autre Léonce, higoumène du monastère des Apsinthes. Ceux-ci se présentèrent au patriarche et à son synode et exposèrent l'état lamentable de l'Église cypriote : « Les âmes sont menacées, disent-ils : la voix de l'Église sainte est sur le point d'être étouffée. Le clergé latin a bouleversé nos églises, envahi nos domaines et porté une main sacrilège sur les choses saintes. Notre légitime pasteur Néophyte a été chassé, et remplacé par un homme étranger et inexpert pris parmi les Latins. Cet homme veut que nos évêques et nos prêtres fassent leur soumission dans les mains des évêques latins. S'ils n'obéissent pas, ils se voient obligés de quitter l'île, et s'ils s'éloignent, leur troupeau sera à la merci des Latins, sans pasteur et sans maître. » Mansi, t. XXII, col. 1076-1077; *P. G.*, t. CXL, col. 605-608. Au mois de juillet 1223, le synode communiqua ses décisions aux délégués cypriotes. Tout d'abord il penchait à la modération, et conseillait aux Cypriotes de se soumettre jusqu'à ce que la tourmente fût passée. Mais une révolte du parti contraire aux Latins l'obligea à revenir sur sa décision. Philippes, p. 52. Par une lettre patriarcale, éditée par Cotelier, le synode et Germain II conseillèrent aux prélats cypriotes de céder toujours aux Latins dans les questions d'argent, d'accepter l'installation dans leurs charges par les évêques latins, et l'appel à leurs tribunaux. Mais ils déclarèrent qu'ils devaient être inébranlables au sujet du serment d'obéissance et de fidélité aux évêques latins. Les fidèles ne devaient plus recevoir les sacrements des prêtres grecs assermentés. « Il vaut mieux, écrivait Germain, prier tout seul dans sa maison, que d'aller faire la collecte avec des prêtres qui partagent les erreurs latines, ou qui, sans pitié pour les églises envahies et souillées, regardent le pape comme leur pontife. » *P. G.*, t. CXL, col. 613. Germain traitait le clergé latin de troupeau de loups rapaces. Pour lui, reconnaître la suprématie romaine, c'était condamner le passé de l'Église orientale. Mieux valait subir les plus dures humiliations, l'exil et le joug musulman. Mas-Latrie, t. I, p. 214. Afin de venir en aide aux Cypriotes, Germain écrivit aussi au pape Grégoire IX et aux cardinaux. Il rejetait sur l'Église romaine, sur sa *tyrannie* et son *avarice* la responsabilité du schisme qui désolait les deux Églises. Grégoire IX, dans sa réponse, lui montra que l'Église grecque, séparée du centre de l'unité, était tombée entre les mains du pouvoir laïque et que le siège romain avait reçu de Dieu le glaive matériel et spirituel. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung*, Munich, 1864, t. I, p. 324-331; *Bullarium romanum*, édit. de Turin, t. III, p. 473.

En 1240, les évêques grecs furent de nouveau en conflit avec le clergé latin. Grégoire IX se montrait sévère à l'égard des orthodoxes. Ils quittèrent en grand nombre l'île avec leurs évêques et, emportant leurs vases sacrés, ils cherchèrent un abri en Arménie. Grégoire IX chargea alors l'archevêque latin Eustorge de nommer des sujets latins aux places laissées vacantes par les Grecs, et pria le pouvoir civil de prêter main-forte au métropolite latin. Raynaldi, an. 1240, n. 44-45, t. II, p. 248-249. Heureusement, dit Mas-Latrie, on n'appliqua pas ces mesures extrêmes, qui eussent provoqué un exode des Cypriotes. *Histoire des archevêques de Chypre*, p. 208.

Sous Innocent IV, la politique du clergé latin à l'égard des Grecs eut un caractère moins agressif, mais pour peu de temps. Par l'entremise du cardinal Eudes de Châteauroux, délégué du Saint-Siège, les Grecs demandèrent au pape d'être réintégrés dans la jouissance de leurs anciens privilèges. Ils insistèrent particulièrement sur la nécessité de rétablir les quatorze sièges épiscopaux qu'ils possédaient dans l'île, de proclamer leur entière indépendance vis-à-vis du clergé latin, et de supprimer les entraves créées aux vocations religieuses. Eudes de Châteauroux ne put se décider à leur accorder ces privilèges, supprimés sous Célestin III et le cardinal Pélage. Raynaldi, an. 1250, n. 40-42, t. II, p. 431-432; Mas-Latrie, t. I, p. 357. Cependant on fit droit à certaines réclamations des Grecs. Par sa bulle du 20 décembre 1251, Innocent IV approuvait la nomination de Germain au siège métropolitain de Chypre. Celui-ci fut consacré par ses suffragants. Le cardinal Eudes l'installa dans son siège malgré l'opposition et les colères du clergé latin. Germain et ses évêques prononcèrent le serment de fidélité et d'obéissance à l'Église romaine. L'animosité entre Grecs et Latins aurait diminué sous le gouvernement de Germain, très estimé pour sa prudence et ses vertus, si un prélat latin, très zélé, mais d'une humeur très belliqueuse, n'eût pas essayé de nouveau de supprimer dans l'île l'influence du clergé grec. Hugues de Fagiano, né au village de ce nom, auprès de Pise, par son savoir et ses vertus était bien digne du poste qu'on lui avait confié à Chypre. Élevé au siège métropolitain de Nicosie, il entreprit avec zèle la conversion des Grecs au catholicisme. Le dimanche des Rameaux de 1251, au cimetière latin de Nicosie, il lança l'anathème contre les Grecs qui refusaient d'admettre la suprématie romaine, et de prêter serment de fidélité aux évêques latins. Il frappait de la même peine les Grecs qui, mariés suivant le rit romain, n'assistaient pas le dimanche aux offices latins, et ceux qui ne payaient pas les dîmes. Mansi, t. XXVII, col. 311-316. Mais il ne trouva d'appui ni auprès du roi de Chypre Henri Ier, ni auprès du légat Eudes de Châteauroux. Ne pouvant se résigner à tolérer la présence du métropolite grec Germain, dont l'élection avait été confirmée par le Saint-Siège et le légat, Hugues quitta l'île et se retira en Toscane, après avoir jeté l'interdit sur le royaume.

En 1254, Innocent IV promulguait sa constitution concernant les divergences entre Grecs et Latins dans l'administration des sacrements. Il considère comme un péché mortel le mariage des divorcés, toléré par l'Église grecque. Raynaldi, an. 1254, n. 7-11, t. II, p. 494-496; Mansi, t. XXVI, col. 322-335. Après la mort de Henri Ier (1253), Hugues de Fagiano reprit possession de son siège, et leva l'interdit. La régente Plaisance d'Antioche l'accueillit avec égards, mais persista à témoigner aux Grecs la bienveillance dont ils avaient été l'objet de la part d'Innocent IV. Mas-Latrie, t. I, p. 364. Hugues de Fagiano, entraîné par son zèle, traitait de tiédeur et d'indifférence à l'égard du catholicisme la modération de la reine. Il écrivait en ce sens à Rome. Le Saint-Siège loua son zèle, mais n'écouta pas ses appels réitérés à une politique d'intolérance. Innocent IV écrivit à son légat : « Ordonnez expressément à l'archevêque et aux évêques latins de ne point inquiéter les Grecs et de ne rien exiger d'eux de plus que ce qui est marqué dans notre présente déclaration. » *Bullarium romanum*, édit. de Turin, 1858, t. III, p. 583; Raynaldi, an. 1254. La reine était bien disposée à l'égard des Grecs, mais elle ne voulait pas mécontenter les Latins. Hugues de Fagiano se laissait au contraire entraîner par son zèle à des excès regrettables. Il reconnaissait que Germain était un prélat digne de respect pour son savoir et sa conduite morale, mais sa présence dans l'île lui paraissait un amoindrissement de la suprématie latine. Après le départ du légat, Hugues ne tint plus compte des décisions du Saint-Siège. Il recommença à aigrir les orthodoxes, Germain en particulier, par ses vexations et son ingérence dans le gouvernement intérieur de leur Église. Un jour il cita même Germain à son tribunal. Celui-ci, fort de son droit, refusa de s'y rendre et en appela au souverain pontife. Il partit pour Rome avec ses trois suffragants. Hugues, loin de s'apaiser, lança l'excommunication contre Germain, le dépouilla de ses fonctions, et envoya ses commissaires à Rome. Alexandre IV chargea le cardinal Eudes de

Châteauroux d'instruire le procès. L'ancien légat de Chypre était le plus à même de connaître et d'apprécier la valeur réelle des pièces du débat. Les commissaires de l'archevêque latin exposèrent leurs griefs. Ils citaient à l'appui de leurs récriminations le décret de Célestin III et la convention signée par le cardinal Pélage, touchant l'unité de direction suprême dans l'Église de Chypre. L'appel de Germain était contraire aux canons de l'Église et l'exercice de son autorité de métropolite un abus de pouvoir. Son élection était entachée d'un défaut radical, parce que les évêques qui l'avaient consacré se trouvaient alors sous le coup de l'excommunication. Le procès traînait en longueur. Les évêques grecs se plaignirent de cette lenteur volontaire, d'autant plus que la pauvreté de leurs églises ne leur permettait pas de faire face aux dépenses considérables que comportait leur séjour à Rome. Dès lors, ils supplièrent le pape de trancher lui-même le différend et de régler leur situation. Alexandre IV y consentit de bon gré et, le 3 juillet 1260, il promulgua, à Anagni, la fameuse bulle de la constitution de l'Église cypriote. Raynaldi, an. 1260, n. 36-39, t. III, p. 66-67; Hackett, p. 113-114. Il y statuait que les Grecs n'auraient plus dans toute l'île que quatre évêchés, comprenant la même étendue et les mêmes limites que les évêchés latins. Les évêques grecs cependant seraient placés sous la juridiction suprême de l'archevêque latin. Pour mettre un terme aux inconvénients auxquels donnait lieu la cohabitation d'évêques grecs et latins dans la même ville, Alexandre IV fixait, pour les évêques grecs, des domiciles différents. Celui de Nicosie devait résider dans la vallée de Soli, à l'ouest de l'île; celui de Paphos à Arsinoé, aujourd'hui Arzos dans le Kilani; celui de Limassol à Lefkara, au sommet du mont Machéra; celui de Famagouste à Riso-Carpassi, dans le promontoire oriental. Plus tard seulement les évêques grecs rentrèrent dans leurs villes, à l'exception de celui de Limassol, qui resta à Lefkara. Le clergé grec de chaque diocèse conservait le droit de nommer ses évêques. La nomination, d'après la bulle, devait être approuvée par l'évêque latin du même diocèse et la consécration fut déférée à ses collègues réunis sous la présidence de l'archevêque latin, qui l'investissait du droit d'inspection et de gouvernement sur ses monastères, églises, clergé et fidèles. L'évêque grec devait jurer fidélité et obéissance à l'Église romaine. La déposition ou translation des évêques de leur diocèse appartenait exclusivement au souverain pontife. Dans les procès ecclésiastiques entre Grecs, l'évêque grec était seul appelé à juger sans aucune intervention de l'évêque latin. Si l'un des plaideurs était Latin, l'instruction du procès appartenait de droit à l'évêque latin, sauf appel à l'archevêque de Nicosie et au Saint-Siège. Une fois par an, l'évêque grec, suivi de son clergé et de ses higoumènes, était tenu de prendre part au synode convoqué par l'évêque latin. En tournée pastorale, l'évêque latin devait recevoir des Grecs les mêmes marques de déférence et les mêmes honneurs que les évêques latins étaient tenus de rendre à leur archevêque en semblable occurrence. On détermina les redevances pécuniaires auxquelles étaient tenus les évêques grecs à l'endroit de l'archevêque latin, lorsque celui-ci faisait la visite générale de l'île. On décida enfin que les dîmes, dans toute l'étendue de l'île, appartiendraient aux Latins, et que personne n'avait le droit de protester contre cette mesure. Des dispositions particulières furent prises à l'égard de Germain, qui jouissait d'une excellente réputation à la cour de Rome. Le souverain pontife le confirma jusqu'à la mort dans sa charge de métropolitain. Il le nomma archevêque de Soli, le laissant libre d'opter entre cette ville ou Nicosie, où les Grecs avaient l'église de Saint-Barnabé. Germain prêta serment comme évêque de Soli. Ce serment ne le privait pas des prérogatives inhérentes à sa dignité; il gardait le droit d'installer les évêques de son rite, une fois que l'ordinaire latin s'était prononcé sur la validité de leur élection. Il lui appartenait d'inspecter les monastères et les églises des Grecs et d'exercer sa juridiction de métropolitain. Mansi, t. XXIII, col. 1037-1046; Raynaldi, an. 1260, n. 40-50, t. III, p. 66-68; Hackett, p. 122-123.

2° *Depuis la constitution cypriote jusqu'à la fin de la domination latine.* — Hugues de Fagiano n'acquiesça pas aux décisions de la cour romaine réglant l'organisation de l'Église de Chypre. Les égards témoignés à Germain lui parurent une atteinte portée à ses prérogatives et à la suprématie de la hiérarchie latine. Il démissionna de nouveau et se retira en Toscane, où il mourut en odeur de sainteté. Cependant, la constitution cypriote, loin de relever le prestige de l'Église grecque, n'avait fait que l'abaisser considérablement. « La nouvelle constitution empira l'état de l'Église grecque et lui ôta tout espoir de rester sur le pied de l'égalité avec l'Église latine. » Mas-Latrie, t. I, p. 383. Elle l'assujettit complètement, dit Philippes, p. 58, au clergé latin étranger. Les Grecs furent très mécontents, et commencèrent à tourner leurs regards vers Constantinople, retombée aux mains de leurs anciens maîtres. Les Paléologues songeaient à reconquérir l'île, et excitaient les indigènes à s'insurger contre les usurpateurs étrangers. Mais les Cypriotes ne répondirent pas à ces instigations. Les rois de Chypre, pour écarter tout prétexte de révolte, cherchaient à ménager les Grecs et s'abstenaient de faire appliquer rigoureusement les lois sanctionnées par Rome. Leur tolérance souleva parfois le mécontentement des prélats latins, qui accusèrent le gouvernement de connivence coupable avec le schisme. Dans une de ses lettres à Hugues d'Antioche, Urbain IV se plaint de son peu de zèle à seconder efficacement les évêques latins. « Les Grecs n'observent pas les règles sanctionnées par la constitution d'Innocent IV. Ils méprisent ceux de leurs prêtres qui reconnaissent la suprématie romaine et la sainteté de l'Église catholique : ils s'éloignent de leurs églises et leur refusent les offrandes et les cens, et les privent de la sorte de tout moyen de subsistance. Ces prêtres malheureux restent à la charge de l'archevêque latin de Nicosie. » Mas-Latrie, t. I, p. 393. L'archevêque de Nicosie se rendit même auprès du pape à Orvieto pour lui exposer la condition de son Église, en butte à la fois à l'hostilité haineuse des Grecs et à l'indifférence du pouvoir civil. La hiérarchie latine restait désarmée en face des Grecs, parce que ses édits et ses sentences n'étaient pas exécutés. Urbain IV insistait de nouveau auprès du roi de Chypre, se plaignant que l'archevêque ne fût plus rien dans sa métropole. Il n'était plus qu'un simple prêtre. Mas-Latrie, t. I, p. 394; t. III, p. 655; Raynaldi, an. 1264, n. 66, t. III, p. 153-154.

Forts de l'appui du gouvernement, les Grecs de Chypre défendirent avec plus d'ardeur les privilèges de leur Église. En 1313, à Nicosie, le légat du pape, Pierre de Pleine-Chassaigne, archevêque de Rodez, faillit être écharpé par la populace. Raynaldi, an. 1309, n. 33-34, t. IV, p. 479-480. Au mois d'octobre 1326, Jean XXII exhortait, mais en vain, Raimond, patriarche de Jérusalem, à extirper l'hérésie de l'île. Raynaldi, an. 1326, n. 28, t. V, p. 330-331. En 1359-1360, le carme français saint Pierre Thomas, légat du Saint-Siège en Orient pour y traiter l'union des Églises avec Jean Paléologue, Raynaldi, an. 1359, n. 16-17, t. VII, p. 44-45, se rendait à Chypre et convoquait les évêques grecs à l'église de Sainte-Sophie de Nicosie. Il fit fermer les portes de l'église et voulut les convertir, de gré ou de force, les chroniqueurs se contredisent sur ce point, à la foi catholique. Le peuple apprit, selon l'expression du chroniqueur grec Machéras, que le légat cherchait à métamorphoser les Grecs en Latins : il y eut une émeute. La foule entoura l'église, et mit le feu à la porte d'entrée.

La police intervint, et délivra les évêques grecs. Le cardinal Thomas se plaignit auprès du roi; il regardait l'offense faite à sa personne comme étant faite à la chaire de Pierre. Le roi promit de châtier les coupables, mais s'empressa aussi de l'éloigner de l'île. Machéras, p. 56-57; Cyprien, p. 158-159. Malgré les efforts des évêques latins, l'influence grecque grandissait à Chypre. Dans une lettre d'Urbain V (29 mai 1368) à l'archevêque Raymond de la Pradèle, le pape se plaint que la noblesse, suivant l'exemple des Grecs, célèbre les mariages et les baptêmes dans les maisons particulières et non dans les églises. Les églises grecques, ajoute-t-il, sont fréquentées par beaucoup de femmes latines qui y écoutent des sermons dangereux pour leur foi. Mas-Latrie, t. III, p. 757-758. Il engageait l'archevêque à ne pas tolérer ces abus. La communion *in divinis* devait être tolérée dans l'île parce que la constitution de l'archevêque Philippe, datée de Nicosie (1350), défendait aux prêtres grecs d'administrer les sacrements aux Latins et vice-versa, *nisi in casu necessitatis evidentis*. Mansi, t. XXVI, col. 380.

En 1405, la Grande-Église de Constantinople traita avec les Cypriotes pour les rattacher plus étroitement à l'orthodoxie. Les patriarcats grecs considéraient les fidèles de Chypre comme des apostats, en raison du serment de fidélité qu'ils avaient prêté à l'Église latine, bien que leur liturgie ne contînt aucune mention du pape. Joseph Bryennios fut chargé de régler les conditions de cette union. Il séjourna dans l'île quelque temps et dut se convaincre qu'il ne fallait pas espérer le prompt retour des Cypriotes à l'unité orthodoxe. Sept ans après, les évêques de Chypre écrivirent de nouveau à Constantinople pour réclamer l'union avec la Grande-Église. L'avis de Bryennios fut encore une fois défavorable. Il déclara qu'en recevant dans l'orthodoxie les Cypriotes habitués aux usages latins, on risquait d'entrer en communion avec l'Église latine. Philippes, p. 63.

Le concile de Florence ne produisit pas de bons résultats pour la pacification religieuse de l'île. Les Latins soupçonnaient à bon droit la sincérité de la soumission des Grecs et ils les tenaient à l'écart. Les Grecs se plaignirent à Eugène IV de ce que les Latins, malgré le décret du concile, fuyaient leur société, et refusaient de les admettre aux mariages, aux funérailles, aux processions et aux autres solennités. Raynaldi, an. 1441, n. 6, t. IX, p. 370. Les Latins cependant avaient de bonnes raisons d'agir de la sorte. En effet, les Grecs prétendaient qu'à la suite du concile de Florence l'Église latine avait dû accepter les doctrines de l'Église grecque, et que les canons de ce concile étaient contraires à la foi. L'orthodoxie cypriote était alors soutenue par la reine Hélène Paléologue, fille de Théodore, despote du Péloponnèse, et depuis 1441, femme de Jean II, roi de Chypre. La reine dominait le caractère faible de son mari, et gouvernait à sa guise le royaume. Elle en profita pour délivrer de ses entraves l'Église orthodoxe cypriote, étendre dans l'île l'influence de l'hellénisme, et y protéger la religion des Grecs. Bustron, p. 459. Elle disposa même à son gré du siège métropolitain de Nicosie, et nomma à ce poste, occupé par les Latins depuis l'installation des Lusignans, une de ses créatures, le fils de sa nourrice, un Grec de naissance. N'ayant pu réussir, elle commença une rude persécution contre l'archevêque Galésio de Montolif, qui dut se réfugier à Rhodes (1442). Le saint-siège s'alarma de l'influence grandissante de l'Église orthodoxe dans l'île de Chypre. Nicolas V chargea André, archevêque de Nicosie et son légat en Orient, de travailler avec plus de zèle à la conversion des Grecs, en exigeant, s'il le fallait, l'aide du bras séculier. Cette lettre, datée du 3 août 1447, était un appel à l'énergie des prélats latins contre les Grecs. Raynaldi, an. 1447, n. 27, t. IX, p. 513-514; Mas-Latrie, *Histoire des archevêques latins*, p. 288.

En 1489, l'île tomba sous la domination vénitienne. Les Grecs n'en furent pas plus heureux. En général, les Vénitiens n'ont pas laissé de bons souvenirs dans leurs possessions du Levant. Les Grecs leur reprochent l'intolérance religieuse et politique. A Chypre, les Vénitiens fermèrent les écoles grecques, et soumirent les indigènes à un système de vexations qui en força une grande partie à émigrer en Asie-Mineure. L'Église orthodoxe, dont le prestige n'avait eu qu'un relèvement éphémère sous la reine Hélène Paléologue († 1458), retomba dans l'état lamentable où elle était auparavant. Les Grecs, fatigués de la domination latine, tournaient leurs regards vers les Turcs, dont les flottes et les armées chassaient les Vénitiens de leurs fiefs d'Orient. Après une lutte épique, qui rendit célèbre le nom de Marc-Antoine Bragadino, Nicosie et Famagouste tombèrent aux mains des Turcs (1571). Lusignan, p. 105. Les Grecs poussèrent des cris de joie. Ce fut avec des sentiments d'allégresse qu'ils assistèrent à ce changement de domination. Philippes, p. 69. Leur orthodoxie, sous le joug des Latins, était devenue suspecte. Les Turcs leur permettraient de suivre leurs usages en pleine liberté. Leur méprise fut amère. Ils ne tardèrent pas à se convaincre que l'intransigeance latine valait mieux que le fanatisme musulman. Les Turcs victorieux noyèrent les Grecs et les Latins dans une mare de sang, et à plusieurs reprises l'orthodoxie cypriote eut à regretter la joie que lui causa la défaite des Latins.

III. L'ÉGLISE CYPRIOTE SOUS LE JOUG MUSULMAN. — La conquête musulmane réduisit les Cypriotes à la dernière extrémité. Leur Église eut bien de la peine à se relever des ruines amoncelées par les janissaires de l'Islam. Les évêques, la plupart des higoumènes et des dignitaires ecclésiastiques avaient été mis à mort; les monastères rasés ou transformés en écuries; les églises profanées et changées en mosquées. Cyprien, p. 300; Lusignan, p. 80. L'île de Chypre fut annexée à l'empire des Osmanlis comme le septième pachalik d'Asie. Soumis définitivement au joug de l'Islam, les Cypriotes songèrent à réorganiser les épaves de leur Église. Ils envoyèrent une mission au grand-vizir Mehmed pacha, le suppliant de leur permettre de rétablir dans l'île les anciens évêchés, et d'avoir recours, dans ce but, au patriarche de Constantinople. Leur requête fut accueillie favorablement. On leur permit d'avoir des évêques et de racheter les monastères confisqués par les Turcs. Sakellarios, t. I, p. 560. L'Église grecque fut alors organisée sur de nouvelles bases. Toutefois on ne rétablit pas les quatorze sièges épiscopaux qui existaient avant la domination latine. L'archevêque fixa sa résidence à Leucosie; l'évêque de Paphos s'établit à Ktèma, celui de Limassol dans cette ville, et celui de Carpasie à Ammokhostos. Dans la suite, ce dernier évêché fut supprimé et enclavé dans les limites de l'archevêché de Nicosie. A sa place on rétablit l'ancienne éparchie de Cérinces. Les trois évêques prirent le titre de métropolite. Ils furent placés sous la juridiction de l'archevêque comme ses suffragants.

Les débuts de l'Église cypriote sous la domination ottomane ne furent pas heureux, au témoignage des historiens grecs. Les Cypriotes respiraient à peine, qu'un moine arabe, natif de Syrie, offrit 3000 sequins d'or au grand-vizir Mehmed en échange de l'archevêché de Chypre. Ce honteux marché fut conclu, et le patriarche de Constantinople consacra le moine simoniaque. Avec une escorte de deux janissaires, le nouveau pasteur se rendit au milieu de son troupeau épuisé, et, selon l'expression de Cyprien, pressura ses ouailles pour retrouver les 3000 sequins d'or que lui avait coûtés sa crosse, et, s'il était possible, en tirer le double. Les Cypriotes, outrés de ce procédé, envoyèrent une députation à Constantinople et proposèrent un autre candidat au siège de Leucosie. Ce candidat arrivait trop tard. Il avait été

prévenu par un autre moine ami du patriarche, qui l'emporta dans cette course aux honneurs. Il dut borner son ambition à l'évêché de Paphos, après avoir dépensé plusieurs centaines de sequins d'or, empruntés à ses amis ou à des usuriers. L'higoumène du monastère de Koutzoventi fut élevé au siège de Limassol, tandis qu'un moine crétois, curé (ἐφημέριος) de l'église de Saint-Siméon, obtenait celui d'Ammokhostos. Ces événements se produisirent en 1572.

L'histoire de l'Église cypriote depuis la conquête ottomane jusqu'à la guerre de l'indépendance grecque est une suite presque ininterrompue de querelles intérieures et de luttes d'ambition. En 1592, éclata un différend entre les évêques et la communauté grecque au sujet de la nomination du nouvel archevêque. Léonce Eustratios, higoumène du monastère de Saint-Jean de Pipé à Leucosie, y prit une part très active. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1867, p. 182. On l'accusa d'avoir sur l'eucharistie et sur la procession du Saint-Esprit des sentiments contraires à ceux des théologiens orthodoxes et favorables aux Latins. Mélétios Pighas, patriarche d'Alexandrie, interrogé à ce sujet, recommanda aux Cypriotes de tenir aux croyances de leurs ancêtres, et de ne point adhérer à des nouvautés dangereuses. Philippes, p. 77-78. En 1598, l'archevêque de Leucosie, Athanase, fut accusé auprès du patriarche Mélétios Pighas de plusieurs méfaits. Si nous en croyons les plaintes de ses ouailles, il avait détruit les vieux *antimensia,* voir t. I, col. 1389-1391, pour en faire de nouveaux et retirer de l'argent de leur vente; il avait brisé le trône de Germain, patriarche de Jérusalem, conservé à Chypre, pour s'emparer des reliques qui y étaient enfermées; il avait violé les canons orthodoxes relatifs aux mariages prohibés par l'Église grecque. Hypsilanti, p. 119. Mélétios Pighas, qui était alors à Constantinople en qualité de vicaire du patriarche œcuménique (1597-1599), Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, Constantinople, 1890, p. 540-541, demanda des informations à Athanase lui-même; il attendit en vain la réponse. Sur de nouvelles instances des Cypriotes, il envoya dans l'île des délégués y faire une enquête. Les accusations portées contre l'archevêque étaient fondées. Il fut déposé. Mathieu II (1599-1602), patriarche de Constantinople, renouvela cette sentence de déposition par une lettre synodale datée du mois de juin 1600. Gédéon, p. 542; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. III, p. 549; Philippes, p. 80-83. A cette occasion, Joachim, patriarche d'Antioche, revendiqua ses droits de suprématie sur l'Église de Chypre. A l'appui de ses prétentions, il cita un canon du concile de Nicée (le canon arabique) qui lui réservait la consécration de l'archevêque de Chypre. Mélétios Pighas prit la défense de l'autocéphalie cypriote et fit observer que le canon invoqué était inconnu dans l'Église orthodoxe, et que des documents apocryphes n'étaient pas de nature à affermir ses prétendus droits. Philippes, p. 81-85. Au siège archiépiscopal de Chypre, laissé vacant par la déposition d'Athanase, fut appelé Benjamin (1602), dont l'élection fut confirmée par Mathieu II et Néophyte II (1602-1603).

Vers le milieu du XVIIe siècle, le patriarche de Constantinople, Joannikios, d'accord avec son synode, promulgua une lettre patriarcale qui fixait les relations de dépendance des évêques cypriotes vis-à-vis de leur archevêque. Par ignorance ou par ambition, les évêques des éparchies de Chypre s'étaient arrogé le droit de jouir, dans les limites de l'archevêché, des prérogatives et des honneurs dont l'archevêque jouissait dans les diocèses de ses suffragants. La constitution de Joannikios est en vigueur encore de nos jours. Philippes, p. 87-93. En 1668, l'archevêque Nicéphore réunit un synode de prêtres et de moines et condamna les erreurs des protestants. Les décrets du synode, selon Philippes, furent recueillis par le hiéromoine Hilarion Cigalas, ancien élève du collège grec de Rome, Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 300, 301, traduits en latin, et publiés dans la *Perpétuité de la foi,* l. XII, édit. Migne, t. I, col. 1221-1224. Lequien, *Oriens christianus,* t. II, col. 1056; Hackett, p. 661-674. En 1674, Hilarion Cigalas, qui, après le synode de Leucosie, avait travaillé de concert avec Nectarios, patriarche de Jérusalem († 1676), à la rédaction du fameux ouvrage Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα, Jassy, 1682, fut élevé au siège archiépiscopal de Chypre, Philippes, p. 96, et mourut à Constantinople en 1682. Il n'y eut pas d'événements marquants sous ses successeurs Jacques Ier (1679-1689), Germain II (1690-1705), Jacques II (1710). Sylvestre (1718-1731) se rendit à Constantinople avec ses suffragants pour implorer la clémence du sultan en faveur de ses ouailles accablées de lourds impôts, et éprouvées par la famine. Philothée (1734-1759) montra beaucoup de zèle pour la discipline et pour les écoles. Il eut beaucoup à souffrir de la part de son troupeau et des Turcs. Philippes, p. 103-104. Païsios (1759-1766), Chrysanthos (1767-1810) et Cyprien (1810-1821) furent exposés aux plus odieuses vexations. Les gouverneurs turcs avaient appauvri l'île par leur rapacité. Le nombre des chrétiens était allé toujours en diminuant. Les archevêques essayaient bien d'obtenir de la Sublime Porte une diminution d'impôts, mais leurs tentatives échouaient devant le système fiscal de la bureaucratie et du despotisme musulmans. Aux débuts de la domination turque, ils avaient cherché à rappeler dans l'île les Latins. En 1601, il y eut des pourparlers entre l'archevêque de Nicosie et François Akhidas de Rhodes, chargé d'une mission secrète par le duc de Savoie Charles-Emmanuel Ier. L'archevêque proposait au duc de Savoie de s'emparer de l'île, tandis que les Grecs lui en faciliteraient l'occupation en massacrant la garnison turque bien réduite en nombre. Il posait comme conditions que la hiérarchie grecque aurait toujours la suprématie dans l'île, dont l'entrée serait fermée aux protestants et aux jésuites. Ces appels à la maison de Savoie, qui joignit à ses titres celui du royaume de Chypre, furent renouvelés plusieurs fois, mais restèrent toujours sans écho. Sakellarios, t. I, p. 571. Abandonnés à eux-mêmes les archevêques de Leucosie étaient devenus les chefs spirituels et temporels de leur peuple. Quelques-uns acquirent même une grande influence auprès de la Sublime Porte, et tinrent parfois en échec les gouverneurs. Sous Sélim III, leur autorité atteignit l'apogée. Mais ces succès éphémères ne conjurèrent pas la tourmente qui s'abattit sur eux en 1821. A cette époque l'île comptait 80 000 chrétiens et 20 000 musulmans. Lorsque les Grecs arborèrent l'étendard de la révolte, le comité révolutionnaire invita les Cypriotes à grossir les rangs des insurgés. Ceux-ci refusèrent leur concours. Cependant, ils donnèrent de l'argent pour soutenir la révolution. Sakellarios, p. 580. Mais la neutralité des Cypriotes ne désarma point le gouvernement turc, résolu à apaiser le mouvement insurrectionnel grec par un massacre systématique. Le gouverneur de Chypre, Kutchuk Mehmed, décidé à prévenir dans l'île toute velléité de révolte, s'entendit avec les aghas musulmans pour supprimer les Cypriotes les plus influents et les plus riches. Il donna d'abord aux chrétiens l'ordre de remettre les armes qu'ils avaient chez eux. Cet ordre fut exécuté le 23 avril 1821. Puis, par une suite d'intrigues abominables, on convoqua à Leucosie les personnages les plus influents de l'île. On y avait réuni une garnison turque de 4 000 soldats. Le 9 juillet 1821, les portes de Leucosie furent fermées, et la place publique devint le théâtre de scènes effroyables de carnage. Les trois métropolites, Chrysantos de Paphos, Mélétios de Kitium, et Laurent de Cérines, tombèrent les premiers sous le glaive du bourreau. L'archevêque, le vieux Cyprien, fut pendu à un mûrier, son archi-

diacre et son secrétaire à un platane voisin. Le lendemain, on immola les higoumènes des monastères. Le délégué de l'Église de Constantinople, Georges Mansouras, subit le même sort. Le massacre dura dix jours. Les notables de l'île et beaucoup de membres du clergé payèrent de leur sang l'enthousiasme de leurs ancêtres pour la domination musulmane. Les ossements des victimes furent enterrés dans l'enclos de l'église de la Phaneroméni, et en 1872 dans l'église elle-même à droite de l'autel. Sakellarios, p. 581-585; Philippes, p. 120-122. Après la tourmente, Kutchuk Mehmed ordonna de nommer de nouveaux évêques. Les Cypriotes, à deux reprises, s'adressèrent à la Grande-Église de Constantinople, demandant qu'on leur envoyât des prélats pour consacrer les nouveaux pasteurs. Le patriarcat œcuménique invita le patriarche d'Antioche, Séraphim, à remplir cet office. Peu après abordèrent à Chypre les archevêques Joannikios d'Épiphanie, Gennade de Séleucie et Méthode d'Émèse. Ils se rendirent à Leucosie et consacrèrent les candidats aux sièges vacants, proposés par le gouverneur. L'hiéromoine Joachim, économe de l'église de Saint-Barnabé, fut élu archevêque; les archidiacres des métropoles de Paphos, Panarète, de Kitium, Léonce, et de Cérines, Damascène, occupèrent les sièges où, après les massacres du 9 juillet, ils exerçaient leur juridiction. La connaissance approfondie du turc valut à Joachim la première dignité de la hiérarchie cypriote. La Sublime Porte confirma aux prélats les anciens privilèges. Elle rendit à l'archevêque les vases sacrés, qui pendant les massacres étaient tombés au pouvoir des Turcs. Mais Joachim s'empressa de les vendre pour gagner par de riches cadeaux les bonnes grâces de ses maîtres, et épargner à ses ouailles de nouveaux désastres.

Joachim (1821-1824) et son successeur immédiat, Damascène de Cérines (1824-1827), ne restèrent pas longtemps au pouvoir. On les força à se démettre. Panarète de Paphos leur succéda (1827-1840) et travailla à obtenir du gouvernement une diminution d'impôts, et à réorganiser l'école grecque dissoute en 1821. En 1840, il fut obligé de démissionner et de céder sa place à Joannikios, exarque de l'archevêché durant les massacres. Joannikios (1840-1849) déploya une grande activité, et par son influence personnelle auprès de la Sublime Porte obtint quelques concessions pour l'île. A sa mort, sur le siège archiépiscopal de Chypre monta Cyrille, archimandrite de l'archevêché (1849-1854), qui dans les quelques années de son administration rendit d'utiles services à son pays natal. Philippes, p. 128-130. Son successeur, Macaire (1854-1865), donna une impulsion nouvelle au relèvement littéraire de son troupeau, ouvrant des écoles dans les bourgs et villages de son archevêché, stimulant par son exemple le zèle des autres évêques, et envoyant à ses frais des jeunes gens parfaire leurs études de théologie à Athènes. Philippes, p. 131. A sa mort, les suffrages des électeurs se portèrent sur l'hiérodiacre Sophrone, directeur du gymnase de Nicosie, qui gouverna l'Église cypriote pendant 35 ans (1865-1900).

Sous son administration, l'île changea de maîtres. Les Anglais s'y établirent pour défendre la Turquie contre la politique d'expansion russe en Asie-Mineure. Leur occupation, qui dans le langage diplomatique devait être temporaire, semble bien définitive. Le 10 juillet 1878, après trois siècles de despotisme, le croissant cessait de flotter sur les mosquées et les forteresses de l'île. Les Cypriotes tressaillirent de joie à cette nouvelle. Ils étaient enfin délivrés du joug musulman. A entendre les patriotes grecs, cette joie fut de courte durée. Ceux qui saluèrent le premier bateau anglais, le *Pallas*, qui le 28 juin 1878 jeta l'ancre dans le port de Limassol, ne tardèrent pas longtemps, dit l'écrivain grec Frankoudes, à maudire l'heure où le drapeau anglais flotta à la place du croissant abaissé. *Op. cit.*, p. 362. A en croire un patriote grec, les Anglais imitent les procédés les plus mauvais de l'administration turque : ils flattent les musulmans, ils étouffent l'hellénisme, et à la fin du XIXe siècle ils ont renouvelé les crimes du ténébreux moyen âge. *Ibid.*, p. 363-364. Sans doute, ces récriminations intéressées du patriotisme grec sont exagérées. Les politiciens d'Athènes voudraient que l'Angleterre leur fît gracieusement cadeau de l'île. Les Anglais au contraire préfèrent la garder pour eux. *Inde iræ.*

En ce qui la concerne, l'Église cypriote risque de subir les infiltrations délétères du protestantisme. Les évêques s'efforcent de garder de bonnes relations avec l'anglicanisme, l'archevêque Sophrone alla à Londres et y fut reçu avec de grands honneurs par les évêques anglicans. Lopoukhine, *Pravoslavnaia bogoslovskaia entziklopediia*, Saint-Pétersbourg, 1900, p. 753. A Chypre, il s'est formé une société protestante, *The Cyprus Society*, pour assister les évêques orthodoxes dans l'éducation de leur clergé. Un pasteur anglican est chargé de l'inspection des écoles chrétiennes et musulmanes. Hore, *Student's history of the Greek Church*, Londres, 1902, p. 462. Les évêques et le clergé anglican affirment aux Cypriotes que, sous la domination anglaise, ne se renouvelleront pas les excès regrettables de la domination latine. Le prosélytisme n'entre pas dans leurs plans. L'Église cypriote gardera son indépendance traditionnelle, ses rites et ses croyances dogmatiques. Hackett, p. 237. L'avenir nous dira si ces promesses seront tenues et si l'orthodoxie, en faisant cause commune avec l'anglicanisme, n'aura pas à subir de graves influences doctrinales.

IV. ÉTAT ACTUEL. — 1° *Statistique.* — En 1905, l'Église de Chypre comprend un archevêché et trois diocèses. L'archevêché a sous sa juridiction les districts de Chythri, Orini, Mesaoria, Ammokhostos et Karpasso; le diocèse de Paphos, les districts de Paphos, Chrysokhou, Kelokedara et Avdimou; celui de Kitium, les districts de Larnaka, Limassol, Kilanion et Episkopi; celui de Cérines, les districts de Cérines, Morphou et Soli. L'archevêque porte le nom de Nea Justinianopolis ou de Chypre; l'évêque de Paphos le titre de métropolite, d'exarque d'Arsinoë et de Roman; celui de Kitium le titre de métropolite de cette ville, et de président d'Amathus, de la nouvelle cité de Limassol, et de Curium (πρόεδρος Ἀμαθοῦντος, νέας πόλεως Λεμησοῦ καὶ Κουρίου); celui de Cérines, le titre de métropolite de la même ville et de président de Soli. Les revenus du clergé proviennent des κανονικά, redevance fixe des églises de chaque diocèse, des φιλότιμα, ou honoraires payés au clergé, des λειτουργικά, ou contributions de chaque village pour l'honoraire de la messe que l'archevêque y célèbre une fois par an, de dîmes en nature (ζητεῖαι), des rentes de monastères supprimés, etc. La condition économique de l'île s'étant beaucoup améliorée, la situation matérielle du clergé grec n'est pas si pitoyable qu'elle l'était sous les Turcs. Le clergé, marié ou non, compte un personnel d'environ mille prêtres. Hackett, p. 269. Son niveau intellectuel est très bas. Les Grecs mêmes le reconnaissaient. « Au point de vue de l'instruction, écrivait la Σάλπιγξ du 7 mai 1894, notre clergé est descendu très bas, et on compte sur les doigts les clercs instruits. Le synode qui siège à Leucosie étudie un projet de fondation d'une haute école ecclésiastique, qui serait pour Chypre ce que sont les écoles grecques de théologie de Halki et de Jérusalem. La nouvelle école serait établie dans le monastère de Sainte-Paraskévi, et aurait un premier noyau d'une trentaine d'élèves. L'archevêque, les métropoles et les églises contribueraient aux frais de son entretien. » Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια, 1903, n. 10, p. 116. Pour répandre l'instruction et défendre l'orthodoxie contre les infiltrations protestantes, les Cypriotes ont fondé un sylloge connu sous le nom d'Ὀρθοδοξία. Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια, 1903, n. 12, p. 143.

Au recensement de 1891, sur une population de 209 286 habitants, l'île de Chypre comptait 158 585 orthodoxes, 47 926 mahométans, 1 131 maronites, 915 latins, 266 arméniens grégoriens, et 201 protestants de l'Église épiscopale. Les orthodoxes forment les trois quarts de la population totale. Ils sont concentrés en grande majorité dans les districts de Limassol, Nicosie, Cérines, Famagouste, Larnaka. Le noyau le plus important de musulmans se trouve dans le district de Paphos. Hackett, p. 280; *Bessarione*, 2e série, 7e année, 1903, t. IV, p. 299.

L'état actuel des quatre éparchies, d'après les documents officiels de 1894, est le suivant : L'éparchie de Paphos compte 240 clercs, c'est-à-dire 225 prêtres et 15 hiérodiacres. Les prêtres mariés sont 205, et les moines avec les prêtres qui gardent le célibat et portent l'habit religieux (ρασσοφόροι) 20. Ce clergé exerce son ministère en 95 villages. L'éparchie de Paphos renferme trois monastères, celui de Saint-Néophyte le reclus, Hackett, p. 348-355, celui de la Vierge Chrysorrigatissi (τὸ τῆς Χρυσορρηγατίσσης), et celui de la Trooditissi (τὸ τῆς Τρωοδιτίσσης). Philippes, p. 40-41. Ils remontent au XIIe siècle. Le premier est soumis à l'archevêque; les autres dépendent du métropolite de Paphos. Dans le gouvernement de son diocèse, l'évêque est aidé d'un archimandrite, d'un exarque et d'un archidiacre; les églises sont administrées par des épitropies spéciales, dont les membres sont nommés par les paroissiens de cette église, et confirmés par l'autorité ecclésiastique.

La métropole de Kitium comprend les deux villes de Larnaca et de Limassol, et 100 villages environ; son clergé est composé de 174 prêtres et 18 hiérodiacres. Deux monastères, celui de Saint-Georges et celui de Stavrovouni, dépendent de la juridiction du métropolite, et ne sont habités que par trois hiéromoines. L'évêché de Cérines compte 150 à 180 prêtres mariés et hiéromoines. L'archevêché de Leucosie a un clergé de 280 à 300 membres, appartenant au clergé séculier et au monachisme. Les dignitaires de l'archevêché sont l'archimandrite, l'exarque, l'archidiacre et l'économe. L'archevêque exerce sa juridiction sur les importants monastères de Kykko et de Machéra. Hackett, p. 671-679. D'après une statistique très récente, les églises grecques orthodoxes de Chypre s'élèvent au chiffre de 607, les monastères de 37, les écoles grecques de 287, fréquentées par 19 111 élèves. Les frais d'entretien de ces écoles montent à la somme de 5 761 livres sterling. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 13/26 mai 1905, n. 19, p. 233.

2° *Récents événements.* — Au mois de mai 1900, l'archevêque Sophrone expirait après avoir gouverné son Église pendant 25 ans. Il s'était occupé avec zèle à relever le niveau de l'instruction dans les rangs de son clergé et de ses ouailles, et sa mort fut l'objet d'unanimes regrets. Lopoukhine, *Istoriia khristianskoi tzerkvi o XIX viekie*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 330. Sa mort devait être le signal de troubles politiques et religieux, qui n'ont guère cessé depuis lors, et ont donné lieu à des épisodes sanglants. L'élection du premier chef de la hiérarchie cypriote appartient au synode, qui en temps ordinaire se compose de l'archevêque, président de droit, des trois métropolites de Paphos, Cérines et Kitium, et de quatre dignitaires ecclésiastiques, l'archimandrite de l'archevêché, l'exarque de Carpasie, et les higoumènes de Kykko et de Machéra. Le métropolite de Paphos est appelé à la présidence du synode pendant la vacance du siège archiépiscopal. C'est pourquoi il porte le titre d'ὑπέρτιμος. Hackett, p. 261. Le métropolite de Paphos étant mort peu après l'archevêque Sophrone, le métropolite de Kitium, qui occupe le troisième rang dans la hiérarchie cypriote, présida le synode. Deux candidats étaient en présence : le métropolite de Kitium lui-même, Cyrille, et le métropolite de Cérines, nommé aussi Cyrille. Comme il n'y avait pas de *canonismos* pour régler l'élection de l'archevêque, le synode recourut à la mesure suivante : tous les orthodoxes de l'île, âgés de 20 ans révolus, furent convoqués dans chaque village à nommer 200 délégués : ceux-ci devaient choisir parmi eux 60 délégués généraux pour élire, d'accord avec le saint-synode, le nouvel archevêque. Paximadas, Ἱστορία τοῦ συγχρόνου ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος τῆς Κύπρου, Athènes, 1902, p. 5. On procéda aux élections : 46 délégués se prononcèrent en faveur du métropolite de Kitium, les autres et les membres du synode en faveur de celui de Cérines. Mgr Cyrille de Kitium avait les sympathies des laïques, parce qu'il était député à la commission législative cypriote, et chef du parti national de l'hellénisme, qui ne s'habitue pas à la domination anglaise. Le synode, favorable au métropolite de Cérines, força par son attitude le métropolite de Kitium à se démettre des fonctions de président. Il déclara aussi la nullité de l'élection. Les 46 délégués, dont les suffrages s'étaient portés sur Mgr Cyrille de Kitium, protestèrent, et bientôt l'île entière fut le théâtre de discordes et de querelles intestines. Le clergé était divisé. Les prêtres ne savaient plus à qui obéir : les uns nommaient à la liturgie le métropolite de Kitium, d'autres le synode, d'autres tout évêque orthodoxe. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 6, p. 57-58. Le synode en appela au patriarche œcuménique, à condition toutefois que celui-ci ne porterait pas atteinte aux privilèges séculaires de l'archevêché cypriote. Sur ces entrefaites, deux autres membres du synode moururent, l'exarque de Carpasie et l'higoumène de Machéra. Le métropolite de Cérines et les deux autres membres du synode s'empressèrent de donner un successeur à l'higoumène de Machéra, et payant d'audace, nommèrent au siège vacant de Paphos l'archimandrite Panarète Donlinghéri, directeur de l'Anaplasis et adversaire de Cyrille de Kitium. Paximadas, p. 8. Le patriarche de Constantinople déclara cette désignation contraire aux canons ecclésiastiques; le synode d'Athènes fut du même avis. Mgr Panarète ne put trouver d'évêques consécrateurs. Le gouvernement grec favorisait le métropolite de Kitium, chef du parti national. Théarvic, *Pour le siège archiépiscopal de Chypre*, dans les *Échos d'Orient*, 1901-1902, p. 397-403. Le patriarche Constantin V, décidé à intervenir à tout prix dans ce différend, annonça au synode de Chypre l'envoi prochain d'exarques qui rétabliraient la paix. Le métropolite de Cérines n'accepta pas cette intervention et répondit sèchement qu'il recevait des conseils et non des ordres, Paximadas, p. 2, et qu'il rejetait absolument toute ingérence étrangère (ξενικήν). Le ministre de l'instruction publique de Grèce, Ath. Eutaxias, fut prié de donner son avis, non pas en raison de sa charge, mais à cause de sa compétence en droit canonique. Il déclara que le synode ne pouvait plus continuer son œuvre, et que la meilleure solution était de s'en remettre à la décision du patriarche œcuménique, qui jouit de la primauté d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς). Le gouvernement anglais appuya les protestations du métropolite de Cérines, et lit des remontrances au patriarche au sujet de son intervention.

Le nouveau patriarche Joachim III, dès son avènement au trône, résolut d'agir avec plus d'énergie à l'égard de l'Église cypriote. Le 4 août 1901, il écrivit aux Cypriotes et leur conseilla de mettre un terme à leurs dissensions religieuses. Peu après, il envoya comme exarque l'hiérodiacre D. Georgiadès, professeur à l'école de Halki. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1901, n. 43, p. 418; n. 44, p. 436; n. 46, p. 455-456. Celui-ci s'empressa d'annoncer au patriarche que tout allait à souhait, et que les deux partis s'étaient réconciliés. Les événements allaient lui donner un démenti formel. Les Cypriotes continuèrent leurs dissentiments. Dans l'intervalle, les élections politiques eurent lieu, et les suffrages des électeurs se portèrent sur les partisans de Mgr Cyrille

de Kitium. Les nouveaux députés travaillèrent avec ardeur au triomphe de leur candidat. En novembre 1901, les patriarches de Constantinople et de Jérusalem et l'archimandrite Germain Griporas, représentant du patriarche d'Alexandrie, envoyèrent aux deux prélats une lettre pour les engager à l'entente. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 5, p. 51-53. Voyant qu'ils n'aboutissaient pas, les trois patriarches voulurent trancher par eux-mêmes le différend. Ils présentèrent aux délégués cypriotes une liste de trois candidats au siège archiépiscopal, Joachim, métropolite de Mélénik, Mélèce, évêque de Kyriakoupolis dans le patriarcat de Jérusalem, et l'archimandrite Grégoire Constantinides. Les évêques de Kitium et de Cérines protestèrent ensemble, le patriarche d'Alexandrie ne ratifia point le consentement donné par son représentant à cette mesure et les deux évêques de Mélénik et de Kyriakoupolis déclinèrent la candidature au siège de Chypre. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 7, p. 79. Le patriarche grec ne se découragea pas de son échec : il proposa deux nouveaux candidats, Mgr Philarète, métropolite de Didymotéichos, et l'archimandrite Gérasime, higoumène de Kykko. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 11, p. 127. Ceux-ci refusèrent à leur tour et furent remplacés par les métropolites de Mésimbria et de Castoria, qui suivirent l'exemple de leurs prédécesseurs. Seul l'archimandrite Grégoire Constantinides ne renonça pas à sa candidature. Cependant les partisans du métropolite de Cérines répandirent le bruit que Mgr Cyrille de Kitium était affilié à la franc-maçonnerie. Le patriarche de Constantinople prêta une oreille complaisante à ces rumeurs et annonça solennellement à l'Église cypriote qu'il allait envoyer six évêques pour juger l'évêque de Kitium. Mgr Cyrille de Cérines fut enchanté de cette nouvelle, et remercia le patriarche avec effusion. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 18, p. 196-197. Mais son adversaire répondit que la venue de ces évêques à Chypre serait une violation flagrante de l'autocéphalie cypriote. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 31, p. 350. Le patriarche dut se désister de son projet. On s'avisa alors d'inviter Mgr Cyrille de Kitium à prendre part aux séances du synode, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 46, p. 197; mais il s'en abstint, laissant son compétiteur s'arranger avec ses amis. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 51, p. 555. Le désordre et le trouble durèrent toute l'année 1903, malgré de nouvelles missives du patriarche. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1903, n. 33, p. 350. Il en fut de même en 1904. Le patriarche Joachim a dû laisser l'île à elle-même. En février 1904, des délégués des deux partis se réunirent sans succès. Les uns voulaient que les patriarcats grecs vinssent en aide à l'Église cypriote en envoyant trois évêques comme simples spectateurs et conseillers; les autres préféraient que ces envoyés eussent pleins pouvoirs pour accomplir leur mission. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1904, n. 12, p. 125-126. Le patriarche Joachim opposa alors un refus catégorique à toute demande d'intervention. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1904, n. 37, p. 434. En 1905, la pacification religieuse de l'île est loin d'être réalisée. A en croire les correspondants de la presse orthodoxe russe, le gouvernement anglais, par politique, entretient la discorde. *Tzerkvnyi Viestnik*, 1905, n. 1, col. 17. Les divisions des orthodoxes ne servent qu'au progrès de la propagande protestante. *Tzerkvnyi Viestnik*, 1904, n. 27, col. 862; *Tzerkovnjia Viedomosti*, 1904, n. 1, p. 21; n. 45, p. 1826-1827. Ces événements prouvent une fois de plus la nécessité d'un chef suprême, juge en dernier ressort des conflits qui éclatent au sein des Églises particulières.

II. L'ÉGLISE LATINE. — 1° *Hiérarchie.* — Célestin III organisa l'Église latine de Chypre. Le clergé latin y avait déjà des représentants, bien qu'il n'y constituât pas auparavant une hiérarchie proprement dite. Hackett, p. 467. Un chapitre de chanoines était établi à Nicosie, comme il ressort de la bulle de Célestin III du 3 janvier 1197. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 605-606. Plusieurs chapelles y étaient desservies par des prêtres, venus de la Syrie à la suite de Guy de Lusignan. *Chorograffia*, p. 31; Loredano, *Historie de' re' Lusignani*, p. 33. Une de ces chapelles avait été attribuée par Amaury de Lusignan à la communauté dite du *Templum Domini*. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 598-599. Mais en présence du clergé grec toujours hostile, toujours aux aguets pour secouer le joug des Latins, et aussi en vue de renforcer la domination latine dans l'île, il fallait organiser la hiérarchie latine. Dans le courant de l'année 1195, Amaury chargea l'archidiacre de Laodicée de se rendre à Rome et d'obtenir de Célestin III que l'Église latine eût dans l'île une existence légale. Par une bulle du 20 février 1196, le pape accéda à ces désirs et chargea l'archidiacre de Laodicée et Alain, chancelier du roi et archidiacre de Lydda, de régler tout ce qui concernait l'établissement de la nouvelle Église latine, ses dotations, ses revenus. *P. L.*, t. CCVI, col. 1147-1148. Le siège archiépiscopal latin fut fixé à Nicosie, la ville la plus importante du nouveau royaume cypriote, et à sa juridiction furent soumis les trois évêques suffragants de Paphos, Limassol et Famagouste. L'archidiocèse latin renfermait les anciennes éparchies grecques de Leucosie, Thrimythus, Kitium, Lapithos, Cérines, Chytri, Soli et Tamassos; le diocèse de Paphos, les éparchies de Paphos et d'Arsinoé; celui de Limassol les éparchies de Curium et d'Amathus; celui de Famagouste les éparchies de Salamine et de Carpasie. Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 1229-1232, donne une liste de plusieurs évêques de Cérines entre les années 1301-1535. Mais aucun document ne parle de ce siège latin, et Lequien, suivant la juste remarque de Mas-Latrie, a confondu Cérines avec la Cyrénaïque dont on cite plusieurs évêques *in partibus*, ou avec le nom d'un autre siège épiscopal. *Histoire des archevêques latins*, p. 207-208; Hackett, p. 587-588. Le premier archevêque de l'île fut Alain. Le chapitre métropolitain procéda à son élection dans le courant de l'année 1196, et cette élection fut approuvée par le pape. *Histoire des archevêques*, p. 208-209. Par une bulle du 13 décembre 1196, Célestin III confirma les privilèges et les possessions de l'archevêque. Celui-ci eut comme dotation de son siège les villages d'Ornithi et d'Aphandia, et le droit de lever des dîmes dans dix-sept localités. Le pape lui accordait le privilège de porter le pallium aux grandes fêtes de l'année liturgique. *P. L.*, t. CCVI, col. 1189-1191. Il y ajouta plusieurs dispositions concernant les biens de l'Église : les clercs ne pourront céder leurs bénéfices sans le consentement du métropolitain, ni les transmettre en héritage. Par une lettre du 3 janvier 1197, et en réponse à la demande du chapitre de Nicosie, le pape envoya le pallium à Alain. *P. L.*, t. CCXVI, col. 1194-1195. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur le premier archevêque de Chypre, dont le nom ne figure pas dans l'*Oriens christianus*. Il ne vivait plus en 1205. *Histoire des archevêques*, p. 209. A cette époque, Innocent III confirmait l'élection faite par l'archevêque de Nicosie défunt, *bonæ memoriæ*, du trésorier de l'église de Limassol. *Histoire de Chypre*, t. II, p. 33-34; *P. L.*, t. CCXIV, col. 756. La nomination du second archevêque de Nicosie doit être placée dans les premiers mois de 1206. On ne connaît pas au juste le nom de ce titulaire. Lequien l'appelle Durand. *Oriens christianus*, t. III, col. 1201. Mais la nomination de celui-ci doit être retardée jusqu'à 1211. Mas-Latrie suppose qu'il s'appelait Thierry ou Terry; ce nom est mentionné dans un obituaire de Notre-Dame de Paris : *Terricus, Nichossiensis archiepiscopus*, Guérard, *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris*, Paris, 1850, t. IV, p. 87, et par la seule initiale dans une lettre de Grégoire IX du 9 avril 1232. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 623-633.

Sous le gouvernement de Thierry, Thomas Morosini, premier patriarche latin de Constantinople, brigua pour obtenir que la province ecclésiastique de Chypre fût soumise à la juridiction de son siège. *P. L.*, t. CCXV, col. 966. Ses tentatives n'aboutirent pas. L'Église de Chypre, même sous la domination latine, continua à jouir de l'autocéphalie qu'elle possédait depuis des siècles. Cependant Innocent III ordonna à l'archevêque de Nicosie de se rendre à Rome ou d'y envoyer des délégués pour trancher le différend qui venait de surgir entre lui et le patriarche de Constantinople. *Histoire de Chypre*, t. II, p. 35-36. En 1210-1211, les chanoines de Nicosie nommèrent au siège archiépiscopal un certain Durand; ce choix ne fut pas agréé par le saint-siège. Les chanoines s'étaient permis de présenter au jeune roi Hugues Ier de Lusignan deux candidats et de s'en tenir à celui qu'il préférait. Des accusations ayant été portées contre le nouvel élu, Innocent III chargea Albert, patriarche de Jérusalem, d'examiner l'affaire, et si l'élu pouvait répondre à ces accusations, de le consacrer et de lui conférer le pallium. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, n. 4350; *P. L.*, t. CCXVI, col. 424. Le patriarche de Jérusalem reconnut que les accusations portées contre Durand étaient fausses, mais il refusa de confirmer sa nomination, parce que les chanoines de Nicosie avaient appelé le roi à se prononcer sur les deux candidats. Innocent III approuva pleinement cette décision. Dans trois lettres des 13 et 15 janvier, adressées au roi de Chypre, au chapitre de Nicosie et au patriarche de Jérusalem, Potthast, t. I, n. 4646, 4649, 4650, il insiste sur la nécessité de procéder à une nouvelle élection, la première étant entachée d'un vice radical. Le pape revendique avec fermeté les droits de l'Église, et la pleine indépendance du pouvoir ecclésiastique dans le choix de ses pasteurs. Il reproche au roi d'empiéter sur les droits de l'Église, *P. L.*, t. CCXVI, col. 733, et ordonne aux chanoines de nommer un nouveau titulaire. Le patriarche de Jérusalem, l'archevêque de Césarée et l'évêque de Saint-Jean d'Acre sont chargés de confirmer ou de réformer ce choix. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 734. On ne connait pas l'issue du conflit. Probablement l'élection de Durand fut définitivement annulée. *Histoire des archevêques*, p. 213. Les chanoines de Nicosie durent nommer à sa place le patriarche Albert, dont le nom ne figure pas non plus dans l'*Oriens christianus*. Il est mentionné par les deux chroniqueurs de Chypre, Amadi, *Chronique*, p. 27, et Florio Bustron, p. 82, qui lui attribuent la pose de la première pierre de la cathédrale de Sainte-Sophie à Nicosie. D'après ce dernier, il eut comme successeur Eustorge de Montaigu, né d'une riche famille de chevaliers d'Auvergne. Pendant les longues années de son gouvernement (1217-1250), Eustorge laissa d'innombrables souvenirs dans l'histoire des royaumes d'Orient. *Histoire des archevêques*, p. 214. L'Église de Chypre lui fut redevable en grande partie de sa prospérité. Nous n'avons pas à faire ressortir son rôle et son action politiques. Mas-Latrie juge ainsi son action religieuse : « Il se montra sévère défenseur des droits de l'Église contre les grands et les petits, les laïques et les clercs, et en même temps administrateur généreux et dévoué. Il régla avec la royauté et la noblesse sur des bases équitables la question des dîmes et des anciennes terres ecclésiastiques : il favorisa le développement du clergé régulier, il accrut les domaines de l'église métropolitaine, il augmenta le nombre de ses clercs et la splendeur du culte; il construisit un archevêché et termina l'église de Sainte-Sophie qu'Albert avait commencée. » *Histoire des archevêques*, p. 215.

Les deux conventions de Limassol (1220) et de Famagouste (1222) réglaient les relations entre les barons et le clergé au sujet des dîmes, et subordonnaient le clergé grec à l'Église latine. Par ces conventions la noblesse s'obligeait à payer à l'Église la dîme de tous les revenus de ses biens, *Histoire de Chypre*, t. III, p. 612, et le clergé à son tour promettait de laisser les chevaliers dans la libre jouissance des possessions qui autrefois avaient appartenu aux monastères et aux églises grecques. Ces dispositions parurent à la noblesse une charge trop lourde pour elle. La reine Alix de Champagne et les barons latins de Chypre en appelèrent au saint-siège. Mais Gérold, patriarche de Jérusalem et légat apostolique, n'écouta pas ces plaintes, et rappela à la noblesse l'observance de ses engagements. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 631. Les *Regesta* des souverains pontifes contiennent plusieurs pièces adressées à Eustorge. Elles témoignent du zèle du Saint-Siège à augmenter la prospérité matérielle de l'Église latine de Chypre, à y déraciner les abus et à y maintenir la discipline. Honorius III lui recommande de ne pas multiplier les chapelles sans nécessité, Pressutti, *Regesta Honorii papæ III*, Rome, 1895, t. I, n. 6737, d'obliger les Syriens, les jacobites et les nestoriens établis dans l'île à obéir aux évêques latins, *ibid.*, n. 3750; *Histoire de Chypre*, t. III, p. 618-619; il l'autorise à exercer ses fonctions d'évêque en dehors des limites de son archidiocèse, *ibid.*, t. II, n. 3; il engage les évêques cypriotes à augmenter le nombre des desservants de leur église, Pressutti, n. 4783; *Documents nouveaux*, p. 345, et Eustorge accrut le clergé de la cathédrale de Sainte-Sophie et ses ressources. *Histoire des archevêques*, p. 220. D'autres pièces de Grégoire IX et d'Innocent IV attestent le zèle d'Eustorge, qui mérita de la part du Saint-Siège une plus grande indépendance à l'égard des légats romains dans l'île. Cependant son administration donna prise aux critiques du cardinal Eudes de Châteauroux, qui, au mois de mars 1248, visita l'Église de Chypre et signala l'oubli complet des décisions du concile de Latran de 1215 relatives à l'instruction des fidèles. « L'ignorance, écrivait le cardinal, est la source de toutes les erreurs. » Mansi, t. XXVI, col. 338. Le légat donna ordre d'établir une école de grammaire et une école de théologie à Nicosie, et des écoles pour les enfants dans les villages les plus importants des diocèses latins. Il trouva que le nombre des chanoines était trop restreint et peu en rapport avec les revenus considérables dont l'église cathédrale était pourvue, et décida qu'il fallait en élever le nombre jusqu'à douze. Il recommanda enfin de multiplier les paroisses. Eustorge mourut le 28 avril 1250, selon Amadi, *Chronique*, p. 200. *Histoire de Chypre*, t. I, p. 355. Il eut pour successeur Hugues de Fagiano, ou de Pise, doyen du chapitre métropolitain de Rouen, qui se rendit à Chypre vers l'an 1248, et y revêtit l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin au monastère de Lapaïs. La consécration du nouvel évêque eut lieu le 9 avril 1251. Une lettre d'Innocent III, du 22 décembre 1251, l'autorise à porter le pallium, et lui donne le titre d'archevêque. *Histoire des archevêques*, p. 232. Il se distingua par son zèle, recommanda souvent aux clercs de fréquenter les offices, se montra très ferme dans la défense des droits de son Église contre les empiétements de la maison royale et de la noblesse, et les documents du cartulaire de Sainte-Sophie témoignent de ses vertus et de l'austérité de ses mœurs. Peut-être, au jugement de Mas-Latrie, lui eût-il fallu un esprit moins absolu et plus disposé aux ménagements que nécessitait la transition dans le domaine religieux de la vieille suprématie grecque à la suprématie latine. *Revue historique*, 1877, t. V, p. 68. Après sa retraite et sa mort en Toscane, *Memorie istoriche di più uomini illustri pisani*, Pise, 1792, p. 91-116, le siège archiépiscopal de Nicosie fut occupé par Bertrand, selon la chronologie de Mas-Latrie, et ensuite par Raphaël, qui, dans un synode provincial tenu à Nicosie, donna les règles pour l'administration des sacrements, lorsque les Latins ne professaient pas la même doctrine que les Grecs. Sous Jean d'Ancône, franciscain (1288), le patriarche de Jé-

rusalem essaya de dépouiller l'Église de Chypre de ses prérogatives et de ses ressources, et ses tentatives allaient être couronnées de succès, grâce à la faiblesse et à la bonté de l'archevêque, si le pape Urbain IV, par sa bulle du 26 avril 1291, n'eût pas empêché ses usurpations. Mas-Latrie, *Documents nouveaux servant de preuve à l'Histoire de l'île de Chypre*, p. 349. En 1295, sans que les documents nous en révèlent les motifs, Jean d'Ancône fut transféré au siège de Torres en Sardaigne. Ughelli, *Italia sacra*, 2e édit., t. I, col. 779. Gérard de Langres, qui lui succéda en 1274, prit fait et cause pour Philippe le Bel, et résista à Boniface VIII qui lui avait donné l'ordre de rentrer dans son diocèse. Pour cet acte de désobéissance, pour sa conduite à l'égard du roi de France qu'il poussait à une rébellion ouverte contre le pape, il fut privé de l'administration spirituelle et temporelle de son diocèse. Raynaldi, an. 1303, n. 37, t. IV, p. 354. L'évêque de Limassol, pendant la longue absence de Gérard, gouverna l'Église de Nicosie. Sa mort eut lieu en 1315, d'après une note du martyrologe de Saint-Lazare. *Gallia christiana*, Paris, 1728, t. IV, col. 650. Clément V, en 1312, avait appelé au siège de Nicosie le dominicain Jean del Conte, qui ne prit possession qu'en 1319. Amadi, *Chronique*, p. 400. L'île traversait alors une période de prospérité; mais le luxe régnait dans le clergé. Le zélé dominicain travailla à rétablir la discipline ecclésiastique, défendit aux clercs de s'occuper de commerce, et sanctionna d'autres dispositions très utiles au développement de la vie chrétienne parmi ses ouailles. *Histoire des archevêques*, p. 257. Sa générosité est attestée par les chroniqueurs cypriotes. Il dépensa des sommes considérables pour l'embellissement de sa cathédrale. Sa charité envers les pauvres était inépuisable, et, en 1330, à la suite d'une terrible inondation, Strambaldi, p. 27, il ouvrit sa maison et les greniers de l'archevêché aux affamés et aux victimes de ce désastre. Amadi, p. 405-406. Sa générosité rayonna même au dehors de l'île et les églises de la Toscane eurent part à ses largesses. *Histoire des archevêques*, p. 261.

Son successeur, le cardinal Elie de Nabinaux, nommé par Jean XXII le 16 novembre 1332, s'appliqua dans sa tournée pastorale à déraciner les abus qui s'étaient glissés dans l'île et qui persistaient malgré les efforts et les décrets de ses prédécesseurs. Dans ses constitutions il se plaint que ces décrets restent lettre morte, et que l'ambition et l'amour des richesses se rencontrent parmi ses prêtres. Mansi, t. XXVI, col. 371. Philippe Ier de Chambarlhac (1344), savant prélat, originaire du Périgord, obtint de Clément VI des prérogatives extraordinaires, entre autres celle de se rendre à Rome toutes les fois qu'il l'aurait jugé opportun. *Histoire des archevêques*, p. 270. Citons parmi ses successeurs Raymond de La Pradèle (1366), à qui le B. Urbain V écrivit pour lui recommander de défendre aux Latins la fréquentation des églises grecques; Hugues de Lusignan, troisième fils du roi Jacques Ier et d'Héloïse de Brunswick, nommé cardinal en 1426; Galésio de Montolif (1442), qui eut à subir l'hostilité constante de la reine de Chypre, Hélène Paléologue, et vécut pendant quelques années en dehors de son diocèse, Jauna, t. II, p. 917; André de Rhodes (1447), célèbre dominicain qui joua un rôle si glorieux au concile de Florence, et fut chargé par Nicolas V de défendre aux Grecs de Rhodes et de Chypre de répandre le faux bruit que les Latins avaient été obligés de reconnaître l'excellence et la pureté de leur doctrine, Raynaldi, an. 1441, n. 6, t. VI, p. 370; le cardinal Isidore de Kiev, archevêque commendataire, qui ne mit pas le pied dans son diocèse; Guillaume Gonème, de l'ordre de Saint-Augustin, qui, au milieu des plus grandes contrariétés, ne se départit jamais de son humilité et contribua puissamment à répandre et à affermir dans l'île les religieux de son ordre, Loredano, p. 742; Louis Perez Fabrice (1471), qui fut un des adversaires les plus résolus de la politique vénitienne à Chypre, Benott Soranzo (1484), contre lequel la république de Venise exerça les plus odieuses tracasseries; Philippe Mocénigo, le dernier archevêque, élu à cette dignité par Pie IV à la fin de l'an 1559. Il travailla à réveiller le sentiment religieux chez ses ouailles; il prit part au concile de Trente, vint en aide à Venise dans la formidable guerre qui lui coûta la perte de Chypre, et après la reddition de Famagouste (1571), il se rendit à Rome, y composa un ouvrage sur la perfection chrétienne, et mourut en 1586.

Au XVIe siècle, le Saint-Siège avait accordé aux Vénitiens ce qu'il n'avait pas voulu octroyer à la maison de Lusignan. Par concession de Pie IV (1559-1565) la république de Venise eut le droit de patronage sur l'archevêché de Nicosie. Elle présentait quatre candidats à ce siège et le pape se réservait le choix définitif du titulaire. Reinhard, t. II, p. 126-127.

Les archevêques latins de Chypre, dont Mas-Latrie nous a laissé une histoire très documentée, montrèrent ordinairement beaucoup de zèle pour la discipline et pour la défense des droits de l'Église. En face des Grecs, ils tenaient à avoir un clergé distingué par ses mœurs et sa doctrine, et les synodes tenus à plusieurs reprises dans l'île visaient à conserver cette supériorité du clergé latin. Il est regrettable que les circonstances politiques aient souvent empêché les archevêques de résider dans l'île, ou d'y rester continuellement. Outre les archevêques qui, comme Hugues de Fagiano, Gérard de Langres, Jean del Conte, etc., quittèrent leur diocèse ou en restèrent longtemps absents, il y eut plusieurs archevêques commendataires qui ne connurent le siège de Nicosie que par ses revenus, très considérables, Conrad Caraccioli (1402), Étienne de Carrare (1406), Hugues II de Lusignan, Isidore de Kiev, Antoine Tuneto (1464), Jean-François Brusato. L'absence du chef ecclésiastique, ainsi que le constata l'archevêque Aldobrandini des Ursins en 1502, exerçait une influence funeste sur la discipline et les mœurs du clergé. *Histoire des archevêques*, p. 316. Le dominicain Félix Fabri se plaignait amèrement à la fin du XVe siècle de la négligence des évêques à résider dans l'île et à accomplir leur ministère. *Evagatorium in Terram Sanctam*, t. III, p. 242. Il déplorait qu'on achetât l'épiscopat, et il n'épargnait pas ses lazzi à certain évêque cypriote *juvenis, imberbis, fœmineam habens faciem et mores per omnia muliebres*. *Ibid.*, p. 243.

Ajoutons que bon nombre des titulaires appartenaient à la noblesse et se trouvaient mêlés à des questions politiques, qui les éloignaient parfois de l'accomplissement des devoirs de leur charge. Ceux qui y laissèrent un souvenir inoubliable de vertu et de zèle appartiennent d'ordinaire aux ordres religieux. Citons le B. Hugues de Fagiano, Jean d'Ancône, Jean del Conte, Élie de Nabinaux, Guillaume Gonème.

La liste des archevêques latins de Chypre, d'après Mas-Latrie, contient 34 noms dans l'intervalle de près de quatre siècles (1196-1571). Celle de Lequien 30 seulement. *Oriens christianus*, t. III, col. 1201-1216. Cette différence provient de ce que Lequien ignorait des documents découverts dans la suite, surtout le cartulaire de Sainte-Sophie, qui est une des sources les plus importantes de l'histoire de l'Église latine de Chypre. La liste des évêques de Paphos dans l'*Oriens christianus*, t. III, col. 1217-1220, comprend 15 noms depuis 1298 jusqu'à 1570 (31 chez Hackett); celle de Famagouste, siège mentionné par Innocent III dans une lettre au patriarche de Jérusalem du 17 mai 1211, Raynaldi, an. 1211, n. 25, t. I, p. 314, 23 noms entre les années 1211-1570; *Oriens christianus*, t. III, col. 1219-1224 (42 jusqu'à 1588, d'après Hackett); l'évêché de Famagouste, dans le même intervalle, 24 noms, *ibid.*, col. 1223-1230 (42 d'après Hackett).

2° *Les luttes des évêques.* — Dès ses origines, la hiérarchie latine de Chypre se trouva en désaccord avec la maison royale de Lusignan et la noblesse cypriote. Les causes de cet antagonisme étaient à la fois religieuses et civiles. Tout d'abord, les rois de Chypre tenaient pour des raisons politiques à ne point mécontenter leurs sujets grecs et à ne point froisser leurs sentiments religieux. Les évêques latins, obéissant aux conseils d'un zèle parfois imprudent, ne voulaient pas acquiescer aux mesures de prudence des rois de Chypre et leur reprochaient le mépris systématique des intérêts les plus graves de l'Église. Depuis les premiers jours de la domination latine jusqu'au XIVe siècle, la lutte entre Grecs et Latins n'eut presque pas de trêve, et la puissance laïque prit la défense des intérêts religieux de la population indigène, comme pour lui faire oublier sa sujétion politique. *Histoire des archevêques,* p. 208.

La hiérarchie latine n'avait pas à se défendre seulement contre les Grecs. Il lui fallut résister longtemps aux empiétements des légats du Saint-Siège et des patriarches de Jérusalem. Cette résistance explique les nombreux documents où les papes confirment les privilèges de l'archevêque de Nicosie, et défendent aux légats de prononcer contre celui-ci la sentence d'excommunication, sans qu'il en soit informé au préalable. Ainsi l'archevêque Eustorge porta plainte contre le cardinal Eudes de Châteauroux qui s'était permis de blâmer sévèrement son administration. *Documents nouveaux,* p. 345.

Le patriarche de Jérusalem intervint souvent dans les affaires de l'Église cypriote. Il était appelé à réprimer les abus, à couronner les rois, à visiter les églises de Chypre. Le patriarche Guillaume II en 1267 accomplit ces deux dernières fonctions. *P. L.,* t. CCI, col. 1050; Popov, *Latinskaia Jerusalimskaia Patriarkhiia,* Saint-Petersbourg, 1903, t. II, p. 59-60. Quelques-uns poussèrent loin leurs prétentions. Raoul de Grandville (1291), exploitant la faiblesse ou la grande bonté d'âme de Jean d'Ancône, archevêque de Nicosie, exerça dans l'île des droits exorbitants, qui exigèrent à la fin l'intervention de Nicolas IV. Le pape lui reproche de moissonner dans le champ d'autrui, de mépriser la juridiction de l'archevêque, d'accomplir les fonctions épiscopales dans le diocèse de ce dernier, de le dépouiller de ses prérogatives et de ses biens, et de lui extorquer de fortes sommes d'argent. *Documents nouveaux,* p. 349-351. Il l'engage à respecter les droits du siège de Nicosie. Dans ces luttes les archevêques se réclamaient de l'autocéphalie de leur Église, qu'ils avaient héritée des Grecs. En 1481, l'archevêque Victor Marcello écrivait à Sixte IV : *Nec invenitur unquam quod patriarchatus Hierosolymitani jurisdictio Cypri archiepiscopum subditum habuit. Documents nouveaux,* p. 506. Les patriarches de Jérusalem, lorsqu'ils évacuèrent définitivement la Terre-Sainte, et devinrent des simples titulaires, résidaient parfois à Chypre dans une maison contiguë au couvent de Saint-Dominique de Nicosie, à l'intérieur de la citadelle. Lusignan, *Corona terza,* p. 157. Leur ingérence diminua au fur et à mesure que le patriarcat latin de Jérusalem devint un titre simplement honorifique. Plusieurs de ces patriarches furent appelés au siège de Nicosie : le légat Pierre de Pleine-Chassaigne, qui gouverna le diocèse durant l'absence de Jean del Conte (1309-1315), Popov, t. II, p. 64, le cardinal Élie de Nabinaux, p. 65, le cardinal Hugues de Lusignan, p. 66.

Une autre source de conflits qui durèrent jusqu'à la fin de la domination latine, fut la question des revenus et des biens de l'Église. Le roi Guy de Lusignan avait distribué des fiefs, des biens et des franchises à tous ceux qui se rendaient dans l'île avec l'intention de s'y établir. Il se forma ainsi un noyau de noblesse, qui gardait l'esprit et les principes de la féodalité française d'où elle était sortie. *Histoire de Chypre,* t. I, p. 45. La hiérarchie latine, après la suppression des évêchés grecs et leur réduction à quatre, hérita des biens des évêchés supprimés et des monastères grecs. A ces ressources déjà considérables par elles-mêmes, s'ajoutaient les dîmes que les chevaliers de Chypre s'étaient obligés à payer. Mais les évêques latins n'étaient point satisfaits et ils réclamaient dans leur totalité les biens possédés par la noblesse, et ayant autrefois appartenu à l'Église grecque, même avant la création d'une hiérarchie latine. « Cette prétention, dit Mas-Latrie, était exagérée et inadmissible. » *Histoire de Chypre,* t. I, p. 205. Par la convention de Limassol de 1220, la noblesse s'obligea à payer régulièrement la dîme, mais ces promesses ne furent pas tenues, et il s'ensuivit des tiraillements fréquents entre les clercs et les laïques dans l'île de Chypre. A plusieurs reprises les papes furent obligés de rappeler aux Lusignans et aux chevaliers cypriotes leurs engagements. Honorius III écrivit en 1224 et 1225 à la reine et à la noblesse, les engageant à ne point violer les conventions de 1220 et de 1222. Par une lettre du 4 août 1228, Grégoire IX se plaignit que les chevaliers, *occasionem frivolam mendicantes,* n'observaient pas les articles signés par eux : il revint à la charge dans une lettre adressée à Gérold, patriarche de Jérusalem, déclarant de nouveau que les raisons apportées contre les revendications de la hiérarchie latine sont frivoles; en 1232, à la suite d'un arbitrage conclu par les archevêques de Césarée et de Nazareth des évêques de Chypre et dans le conflit de la noblesse cypriote, il répète que les chevaliers *tencantur irrefragabiliter observare* les conventions précédentes; en 1237, le même pape Grégoire IX se plaint aussi à la reine et au roi de Chypre de leur négligence à payer exactement les dîmes, sans tenir compte des excommunications lancées à plusieurs reprises contre les coupables. Pressutti, *Regesta Honorii papæ III,* n. 4998, t. II, p. 249; n. 5361, p. 315; Potthast, n. 8250; *Histoire de Chypre,* t. III, p. 631, 633-636, 641-642. Cependant ces exhortations du saint-siège restaient toujours sans effet, et les plaintes des évêques n'amenaient pas à résipiscence les récalcitrants. A la mort de Grégoire IX, l'archevêque Eustorge s'adressa à Innocent IV pour obtenir que justice fût faite. Il conjurait le souverain pontife d'écrire directement au roi, parce que les chevaliers ne reculaient pas devant les menaces d'excommunication. *Histoire des archevêques,* p. 225. Hugues de Fagiano agit avec plus de vigueur, mais toujours inutilement. Alexandre IV l'engagea à procéder même par voie d'excommunication contre ceux qui ne voulaient pas se soumettre au payement de la dîme, et il écrivit à la reine de Chypre, l'exhortant à respecter les droits de l'Église. *Histoire des archevêques,* p. 235. Les plaintes des évêques latins devinrent plus pressantes, lorsque, après la prise de Saint-Jean d'Acre par les Arabes (1291), le roi Henri II établit un impôt extraordinaire sur tous les habitants du royaume afin de pourvoir à la défense de l'île. Jean d'Ancône, malgré son caractère pacifique, qui parfois touchait à la faiblesse, se crut en devoir de protester contre une mesure qui frappait les ecclésiastiques plus lourdement que les laïques, *Histoire des archevêques,* p. 249, et plus tard Boniface VIII ajoutait ses protestations à celles de l'archevêque de Nicosie. Raynaldi, an. 1299, n. 37, t. IV, p. 277. Jean del Conte, dans sa constitution du 17 juin 1321, menace d'excommunication les usurpateurs des biens de l'Église. Clément VI, sur les instances de Philippe Ier de Chambarlhac, recommande au roi de Chypre (16 juillet 1345) d'obliger les chevaliers à payer exactement les dîmes. *Histoire de Chypre,* t. III, p. 738-732. Dans la suite, la rigueur des évêques cypriotes se ralentit sur ce point, et la cause doit en être attribuée aux fréquentes vacances du

siège archiépiscopal et à l'absence réitérée de ses titulaires.

3° *Les synodes.* — Au milieu de ces luttes mesquines d'argent, la vitalité de l'Église latine de Chypre se manifeste dans les synodes réunis souvent pour régler les questions de discipline et trancher les différends avec les grecs. D'après les *Constitutiones Ecclesiæ Nicosiensis*, les évêques latins de l'île étaient tenus de se réunir une ou deux fois pour traiter les questions relatives à la discipline ecclésiastique. Mansi, t. XXVI, col. 311. Hugues de Fagiano, en 1253, promulgua deux statuts disciplinaires, insérés dans les Constitutions qui dérivent en grande partie de lui : le premier rappelle aux laïques l'obéissance et le respect dus au clergé; le second exhorte le clergé régulier à ne point faire une âpre concurrence au clergé séculier, et à modérer son zèle de sorte que l'église cathédrale de Nicosie ne soit pas désertée au profit des églises monastiques. Mansi, t. XXVI, col. 318-319. Un décret du 10 janvier 1255 oblige les clercs, *in virtute obedientiæ*, à fréquenter assidûment les offices divins. Mansi, t. XXVI, col. 322. Un autre décret du pieux archevêque frappe d'excommunication les usuriers, et ceux qui les soutiennent, et condamne l'usure qui s'insinuait dans la population de Chypre *comme un cancer*. Mansi, t. XXVI, col. 319-321. L'archevêque Raphaël, entre 1270 et 1280, tint un synode provincial où il rédigea la fameuse constitution à l'égard de l'administration des sacrements par les prélats grecs. Mansi, t. XXVI, col. 322-335. Le cardinal Eudes de Châteauroux, légat du saint-siège, avait contribué à la législation de l'Église de Chypre par ses décrets (*ordinationes seu institutiones*) relatifs aux écoles et aux paroisses. Mansi, t. XXVI, col. 337-342. Au mois de septembre 1298, l'archevêque Gérard de Langres et les évêques de Paphos et de Limassol tinrent un synode provincial dans cette dernière ville, et y promulguèrent plusieurs canons disciplinaires sur les sacrements, les dîmes, la sépulture ecclésiastique, etc. Mansi, t. XXVI, col. 347-356. En 1313, Pierre de Pleine-Chassaigne, évêque de Rodez et légat apostolique en Orient, présida le synode provincial de Nicosie, où l'on prit des mesures pour soustraire le clergé à sa lamentable ignorance. Le légat ordonna que tous les clercs *addiscant expedite legere qui nesciunt et cantare, nec non grammaticæ facultatem : ut sciant et intelligant saltem ad litteram grosso modo illa quæ dicunt in ecclesia et audiunt, ad differentiam laicorum, ne sacerdos fiat ut populus, sculptæ imaginis idiota*. Mansi, t. XXVI, col. 357. A Jean del Conte on doit plusieurs constitutions disciplinaires qui attestent un grand relâchement de mœurs dans le clergé de l'île. Les chanoines et les détenteurs de bénéfices ecclésiastiques ne se préoccupaient pas de satisfaire à l'obligation du chœur, de porter l'habit ecclésiastique, de célébrer toutes les messes dont ils recevaient les honoraires. Mansi, t. XXVI, col. 363-365; constitution de 1320. Une constitution donnée l'année suivante, défend aux clercs et aux laïques sous peine d'excommunication d'entrer dans les monastères de religieuses. La constitution de 1323 frappe d'excommunication les faux témoins, Mansi, t. XXVI, col. 369; celles de 1324 et de 1325 déterminent plusieurs points de discipline à l'égard du clergé régulier et séculier, et revendiquent les droits de l'Église de Nicosie. Mansi, t. XXVI, col. 369-371. Le cardinal Élie de Nabinaux promulgua aussi plusieurs décisions synodales pour le clergé de l'île. Dans une de ses constitutions dont on n'a pas conservé la date, il se plaint de l'oubli des décrets de ses prédécesseurs, dont il affirme *potius membranas occupasse, quam in aliquo fructum salutiferum attulisse*. Mansi, t. XXVI, col. 371. Dans un autre synode provincial auquel intervinrent ses suffragants, les évêques grecs, les délégués des nestoriens et des jacobites, des religieux et des clercs, il travailla à la rédaction d'un credo auquel pussent souscrire toutes les confessions religieuses de l'île. Mansi, t. XXVI, col. 372-376. Dans ses décrets il insiste sur la nécessité de réclamer le payement intégral de la dîme, de réunir deux fois par an dans chaque diocèse le synode, et d'éloigner les clercs de s'immiscer dans les affaires d'argent et d'héritage. L'archevêque Philippe Ier de Chambarlhac, dans plusieurs décrets promulgués en 1350, 1353, 1354, prescrit les règles à suivre dans les mariages mixtes, et règle plusieurs points de liturgie et de discipline. Mansi, t. XXVI, col. 380-382.

Après une longue période de décadence, le dernier évêque de Nicosie, Philippe Mocénigo, rétablit la splendeur du culte et l'observance des lois de l'Église dans son diocèse. Un rapport de Sagredo au sénat de Venise fait le plus bel éloge de l'activité pastorale de Mocénigo et de ses réformes : « Le chant est réorganisé : les saints offices sont célébrés convenablement à toutes les fêtes : chaque jour il y a matines, une grand'messe, et le soir vêpres et complies... L'Église de Nicosie a été mise sur un aussi bon pied que possible par le nouvel archevêque, et le service divin s'y fait régulièrement. » *Histoire de Chypre*, t. III, p. 542-543. Lorsqu'elle disparut sous le cimetière musulman, l'Église de Chypre revenait aux beaux temps de sa régularité et de sa vie religieuse.

4° *Saints.* — Le P. Étienne de Lusignan constate avec orgueil que son île natale a toujours été très féconde au point de vue surnaturel. A son dire, dans près de cent villages, on honore les restes de trois ou quatre saints; l'île entière possède ceux de 315 saints. Il donne une liste de 107 saints cypriotes de naissance, ou ayant vécu et fini leurs jours à Chypre. *Chorograffia*, p. 27-28; *Description de toute l'isle*, p. 64. Cependant, peu de noms figurent dans la liste des saints latins ou cypriotes qui se trouvent mêlés à l'histoire de l'Église latine de Chypre. Appartiennent à la légende, sainte Aphra, fille d'un roi de Chypre, d'après Lusignan, *Corona quarta*, p. 32-33, et émigrée en Allemagne, où elle devint la patronne d'Augsbourg, Hackett, p. 431; et sainte Limbanie (XIIIe siècle), dont l'office tout imprégné du parfum et de la simplicité des légendes médiévales, se trouve à la fois dans les bréviaires des bénédictins et des augustins. *Acta sanctorum*, t. II septembris, p. 784-800. Les Grecs de Chypre vénèrent aussi 300 ermites allemands et français qui, fuyant les persécutions des Arabes, se seraient établis dans l'île, et y auraient donné l'exemple des plus belles vertus. Mais il y a beaucoup d'éléments légendaires dans ce groupe extraordinaire de saints, dont on ne sait pas au juste l'époque de son établissement dans l'île. Selon Lusignan, ils y vinrent à la fin du XIIIe siècle, après la perte de Ptolémaïde par les croisés. *Description de toute l'isle*, p. 63. Sathas fixe cette date entre les années 690-697. *Vies des saints allemands de l'Église de Chypre*, dans les *Archives de l'Orient latin*, 1884, t. II, p. 407. D'après Léonce Machéras, ils se retirèrent dans des grottes, et vécurent deux ou trois ensemble, ayant à leur service un domestique qui leur apportait la nourriture. *Chronique de Chypre*, t. II, p. 21. Le plus célèbre fut un chevalier franc, Jean de Montfort, que le P. Fabri appelle Allemand, *nobilis cujusdam Teutonici, Evagatorium*, t. III, p. 235, à moins qu'on ne veuille expliquer cette épithète dans le sens de membre de l'ordre teutonique. Son corps, conservé intact, était l'objet d'une grande vénération de la part des Cypriotes et des étrangers. Il reposait dans un superbe tombeau dans l'église des ermites de Saint-Augustin, d'après le P. Fabri. Mais les autres chroniqueurs, Machéras et Lusignan, affirment que ces reliques étaient vénérées dans l'église de Sainte-Marie de Beaulieu (Πηλεός, selon Machéras), ayant appartenu d'abord aux cisterciens et ensuite

aux franciscains de l'observance. L'église de l'abbaye prit même avec le temps la dénomination d'église de Saint-Jean de Montfort. *Chronique de Chypre,* p. 69; *Corona quinta,* p. 52; *Description de toute l'isle,* p. 63. On possède les offices de plusieurs de ces saints allemands de Chypre, tels que celui de saint Thérapon, publié par Michel, archevêque de Chypre (qui ne figure pas dans la liste des archevêques), Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Θεράποντος τοῦ θαυματουργοῦ, Venise, 1801, et ceux d'Auxentios, Constantin, Kendéas et Anastase, publiés par Chrysanthe de Chypre, Venise, 1779. Sathas, p. 418-426; *Acta sanctorum,* t. v maii, p. 273.

On cite aussi dans la liste des saints cypriotes le légat Pierre Thomas, carme, dont la biographie, écrite par Philippe de Mézières, a paru dans les *Acta sanctorum* au 29 janvier. Il mourut à Famagouste le 6 janvier 1366 et fut enseveli dans l'église de son ordre. Strambaldi, p. 69; Machéras, p. 131; *Acta sanctorum,* t. III januarii, p. 605-638. Hugues de Fagiano porte le titre de bienheureux, *Acta sanctorum,* t. IV augusti, p. III, et le dominicain Pierre de la Palu, dont le nom est mentionné par les bollandistes, t. III maii, p. LXIX-LXX, est vénéré aussi comme bienheureux dans l'ordre dominicain.

Ce nombre exigu de saints paraît justifier les reproches des mœurs relâchées du clergé latin qui reviennent souvent dans les documents officiels et dans les récits des chroniqueurs et des historiens de Chypre. Hackett, p. 510-520.

5° *Le monachisme latin.* — D'après Lusignan et l'archimandrite Cyprien, les premiers religieux latins qui s'établirent dans l'île partirent de Jérusalem à la suite de Guy de Lusignan. *Chorograffia,* p. 32; Ἱστορία, p. 86. Leur nombre s'accrut lorsque les Arabes s'emparèrent de Saint-Jean d'Acre, en 1291. On y trouve des maisons d'augustins, de bénédictins, de carmes, de chartreux, de cisterciens, de chanoines réguliers, de dominicains, de franciscains et de prémontrés. Ces couvents étaient presque tous concentrés dans la capitale. Seuls les prémontrés et les ordres mendiants possédaient des couvents en dehors de Nicosie. Les dominicains étaient établis à Nicosie, Famagouste, Limassol et Vavla; les franciscains à Nicosie, Famagouste, Limassol et Paphos; les carmes à Nicosie, Famagouste, Limassol, et près du village d'Apélémidia; les augustins à Nicosie, Famagouste et Limassol; les prémontrés à Nicosie et à Paphos. Lusignan, *Chorograffia,* p. 32-33; Cyprien, p. 87-88.

Les premiers à résider dans l'île, s'il faut en croire Lusignan, furent les carmes émigrés de Jérusalem après la chute de la ville sainte au pouvoir des Sarrasins. *Chorograffia,* p. 32; Loredano, p. 19. C'est pourquoi ils eurent la préséance sur les autres ordres religieux fixés à Chypre. Hackett, p. 591. Ils possédaient la main droite de saint Luc, Bustron, p. 35; *Histoire de Chypre,* t. III, p. 504, et à la fin du XVe siècle, leur monastère de Nicosie jouissait d'une rente annuelle de 200 ducats, tirée de deux villages. Le monastère s'appelait Sainte-Marie du Mont-Carmel, Amadi, p. 248; il est mentionné et décrit par le carme français Nicolas Le Huen. *Voyage à Jérusalem,* Lyon, 1488.

Les dominicains eurent à Chypre une grande influence et des richesses considérables. La fondation de leur couvent de Nicosie remonte à l'an 1226; la générosité de la comtesse Alice Ibelin et du roi Henry Ier leur fournit les moyens d'élever l'église des Saints-Pierre-et-Paul, et un superbe monastère que les Vénitiens, pour défendre la ville, furent obligés de détruire de fond en comble en 1567. Deux écrivains dominicains, le P. Félix Fabri, *Evagatorium in Terram Sanctam,* t. III, p. 234-235, et le P. Étienne de Lusignan, *Chorograffia,* p. 15, décrivent la magnificence de ce beau couvent, dont l'église a été appelée le Saint-Denis de Chypre. Hackett, p. 594. On y admirait les tombeaux de beaucoup de rois de la maison de Lusignan, Hugues II, Hugues IV, Pierre Ier, Pierre II, Jacques Ier, Janus et Jean II, Hélène Paléologue, que les dominicains s'étaient obstinés à enterrer dans leur église, bien qu'elle eût, avant sa mort, demandé d'être inhumée au monastère grec de Saint-Georges de Mancana. Un grand nombre de prélats et les représentants les plus illustres de la noblesse de Jérusalem, de la Syrie et de Chypre reposaient aussi à côté des tombes royales. Le monastère perdit en grande partie ses richesses, lorsque la reine Charlotte, dans sa lutte contre le prétendant au trône Jacques, son frère naturel, demanda aux dominicains de mettre à sa disposition leurs trésors. *Chorograffia,* p. 33. Ceux-ci les lui sacrifièrent de bon gré; mais la reine Charlotte, évincée par son rival, ne put tenir la promesse qu'elle avait faite de doubler les rentes du monastère, aussitôt qu'elle aurait reconquis son trône. Le manque de ressources réduisit à 10 les religieux qui autrefois l'habitaient au nombre de 80. *Chorograffia,* p. 15. A la fin du XVe siècle, d'après la relation du P. Fabri, sa situation financière était désespérée. *Evagatorium,* t. III, p. 235.

Les franciscains attribuent à saint François lui-même la fondation de la mission de Chypre. Il y aurait abordé en allant en Égypte, et ses fils l'auraient suivi en 1226. Marcellino da Civezza, *Storia delle missioni francescane,* t. I, p. 57. Ils possédaient à Nicosie un couvent, dont la fondation remonte au XIIIe siècle. Wadding, *Annales minorum,* t. V, p. 290. Ce couvent n'avait pas un grand nombre de sujets. Les franciscains y exerçaient surtout l'hospitalité à l'égard des pèlerins. *Epitome annalium minorum,* t. I, p. 814. Le P. Fabri, *op. cit.,* t. III, p. 235, nous en a laissé une description. Leur église était, comme celle des dominicains, un mausolée royal. On y avait déposé les restes mortels d'Isabelle, veuve d'Hugues III, de Jean de Coïmbre, prince d'Antioche, premier époux de la reine Charlotte de Lusignan. Strambaldi, p. 27; Machéras, p. 84. Nicosie avait aussi deux monastères de franciscaines, l'un dédié à sainte Claire d'Assise, *Chorograffia,* p. 61, connu chez les chroniqueurs grecs sous le nom de τὴν ἁγίαν Φωτεινήν, et l'autre dans la localité de La Cava, à une lieue environ des murs de la ville. Lusignan, p. 19. Hackett, p. 600, suppose que le premier de ces monastères offrit un asile aux héroïques religieuses qui, à la prise de Saint-Jean d'Acre, se défigurèrent par d'horribles mutilations au visage, afin d'échapper aux outrages des Sarrasins.

Le monastère des cisterciens eut plusieurs dénominations : Sainte-Marie de Beaulieu, Notre-Dame des Champs, et Saint-Jean-de-Montfort, *Histoire de Chypre,* t. III, p. 651, cette dernière à cause d'une chapelle qui contenait les reliques du saint. Lusignan, *Corona,* p. 52. Après le départ des cisterciens, sous le règne de Jacques II, le couvent fut cédé aux franciscains de l'observance. Lusignan, *Chorograffia,* p. 33. Au XIIIe siècle, les cisterciennes avaient deux monastères, l'un dédié à sainte Marie-Madeleine; l'autre, dont on ne sait pas le nom, avait été fondé par la comtesse Alice Ibelin. *Documents nouveaux,* p. 343-344.

Les bénédictins avaient des couvents à Nicosie ou dans les alentours. Les documents mentionnent ceux de Sainte-Marie de Dragonaria, *Documents nouveaux,* p. 355; de Saint-Jean l'Évangéliste de Bibi, qui passèrent dans la suite aux mains des orthodoxes, *Documents nouveaux,* p. 356; de Stavrovouni, à l'endroit où, d'après la légende, sainte Hélène aurait bâti une église (le monastère appartenait à ses origines aux orthodoxes). *Histoire de Chypre,* t. III, p. 294, note 504; Lusignan, p. 33; Hackett, p. 604-605. Aux bénédictines appartenaient les monastères de Notre-Dame-de-Sur (c'est ainsi que l'appelle Amadi, p. 28, 276), et de Sainte-Anne, *Chorograffia,* p. 15, détruit par les Vénitiens en 1567.

Le couvent des grands-augustins, fondé au XIIIe siècle, Crusemius, *Pars tertia monastici augustiniani*, Vallalolid, 1890, t. I, p. 300, contenait, au dire du P. Fabri, t. III, p. 236, les restes mortels de saint Jean de Montfort. Ce renseignement ne paraît pas conforme à la vérité; presque tous les historiens placent ce tombeau dans l'église des cisterciens.

Les prémontrés étaient établis à Nicosie et à Paphos, mais leur résidence principale était au nord de Cérines, près du village de Kazaphani. Cette résidence est connue sous plusieurs noms : abbaye de la Paix (de Lapaiis), Lusignan, p. 54, de Bella Paese, abbaye Blanche, *Histoire de Chypre*, t. III, p. 513, à cause de la couleur de l'habit monastique des prémontrés. L'édifice, dont les ruines témoignent de sa grandeur et de la pureté de son architecture gothique, avait été restauré par Hugues III (1267-1284). Les religieux jouissaient d'une grande renommée de sainteté et de vertu, et ils comptèrent dans leurs rangs Hayton, baron de Gorhigos, de la famille royale d'Arménie, qui prit leur habit en 1305. Ils eurent plusieurs fois des discussions avec les archevêques de Nicosie, qu'ils ne voulaient pas reconnaître comme leurs chefs hiérarchiques. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 633. Au XVIe siècle l'abbaye était en pleine décadence. Les mœurs étaient si relâchées parmi les religieux, que presque tous les frères, d'après le rapport de Bernard Sagrédo au sénat de Venise en 1562, étaient mariés et pires encore. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 543.

Les templiers avaient des maisons à Limassol et à Paphos, étaient très puissants dans l'île, et mal disposés à l'égard des Lusignans. Amadi, p. 261; Bustron, p. 149. Après la dissolution de l'ordre en 1312, les templiers de Chypre subirent le sort de leurs confrères de France. Loredano, p. 246-248. Ils étaient au nombre de 118. Amadi, p. 286; Bustron, p. 167. Plusieurs périrent dans des oubliettes ou prisons souterraines aux alentours de Cérines. Leur chef, frère Haume de Séliers, mourut de même, après cinq ans de captivité, et fut enterré dans l'église de Saint-Antoine, près de Cérines. Le 7 novembre 1313, le légat du pape, le cardinal Pierre de la Pleine-Chassaigne, dans la cathédrale de Nicosie, en présence des évêques, du clergé et de la noblesse, donna lecture de la lettre de Clément V, qui dépossédait de leurs biens les templiers et les attribuait aux hospitaliers de Saint-Jean. De la sorte les hospitaliers, qui s'étaient fixés à Chypre sous le règne d'Amaury (1194-1205), eurent une cinquantaine de villages et de fiefs, dont ils jouirent jusqu'à la fin de la domination latine. Sous Henry II, les hospitaliers s'établirent à Limassol, et de concert avec les templiers fortifièrent la ville. A plusieurs reprises ils jouèrent un rôle important dans les affaires politiques du royaume. Hackett, p. 631-638. Les rois de Chypre se montrèrent bienveillants à leur égard, et enrichirent de biens et de faveurs leurs résidences de Limassol et de Nicosie. Le grand commandeur de l'ordre avait fixé son siège au fief de Colossi. A Limassol on trouvait aussi au XIIIe-XIVe siècle les hospitaliers dits de Saint-Thomas Becket, *Histoire de Chypre*, t. II, p. 81-82, et les chevaliers teutoniques. *Ibid.*, p. 213; *Documents nouveaux*, p. 357-363. Les premiers étaient aussi établis à Nicosie. Hackett, p. 649.

Les ordres religieux donnèrent beaucoup d'évêques à la hiérarchie latine de Chypre. Nous avons cité plusieurs archevêques latins de Nicosie, sortis des rangs des moines. Dans la liste des évêques de Paphos, on remarque deux dominicains, trois franciscains, un hospitalier de Saint-Jean et un augustin; dans celle des évêques de Limassol, neuf dominicains, trois franciscains, un carme; dans celle des évêques de Famagouste, six franciscains et trois dominicains. En ce qui concerne le zèle et les mœurs des religieux latins établis à Chypre, il est hors de doute que dans les premiers temps ils rendirent beaucoup de services, et la splendeur de leurs églises en est la meilleure preuve. Leur activité débordante excita la jalousie du clergé séculier. Dans la suite, ils se relâchèrent à tel point que le P. Fabri, qui visita Chypre en 1485, en fut scandalisé, et ne put s'abstenir dans son *Evagatorium*, t. III, p. 242, de stigmatiser leur conduite : *Fratres de ordinibus mendicantium qui paupertatem professam abominantur, castitate non afficiuntur, obedientia onerantur, et qui observantiam suæ regulæ detestantur, et ferre habitum despectum monachalem verecundantur.* Il les accuse d'ambition et d'avarice et leur reproche d'acheter l'épiscopat pour se livrer plus aisément aux mœurs molles de la vie orientale. *Ibid.*, p. 243. Il laisse entendre à plusieurs reprises que la charité l'oblige à garder le silence sur les mœurs corrompues de ses confrères et des autres religieux. *Ibid.*, p. 235. D'après lui, la décadence morale du clergé latin était due à l'absence continuelle des archevêques ou des visiteurs, chargés de corriger leurs sujets, et de déraciner les abus introduits dans les monastères, et au mauvais exemple donné par le clergé grec. Il s'ensuivait que les schismatiques grecs et arméniens perdaient toute vénération à l'égard de l'Église romaine, et les Sarrasins eux-mêmes en étaient mal impressionnés. *Ibid.*, p. 242. Bien plus douloureuse était cependant la condition du clergé séculier, même à une époque où l'observance florissait dans les monastères. Dans les constitutions d'Hugues de Fagiano, on lit des décrets aux titres suivants : *Ut clerici abstineant a crapula; Ut non cohabitent cum mulieribus; Ut non eant ad moniales sine licentia; De pœna clericorum de nocte euntium.* Mansi, t. XXVI, col. 311. Heureusement, tantôt le zèle de quelques évêques, tantôt la vigilance des souverains pontifes, extirpaient des abus, et par d'utiles dispositions rappelaient le clergé à l'observance des lois canoniques et à la sainteté de la vie sacerdotale.

6° *Les maronites catholiques.* — Les maronites, au dire de Lusignan, formaient dans l'île, après les Grecs, la communauté la plus nombreuse. *Chorograffia*, p. 34. Leur émigration dans l'île doit être placée au VIIIe siècle. Cyrilli, *Les maronites de Chypre*, dans *La Terre-Sainte*, 1899, t. XVI, p. 68. Ils y affluèrent en grand nombre à la suite du roi Guy de Lusignan, qui leur accorda beaucoup de privilèges et leur distribua des fiefs. Sous le roi Henri Ier de Lusignan, ils occupaient dans l'île une soixantaine de villages (1224). Leur nombre a été évidemment exagéré par ceux qui le portent à 800 000, Cyrilli, p. 69, ou à 180 000. Hackett, p. 528. En 1572, il ne leur restait que 33 villages. Leur évêque résidait dans le monastère de Dali, district de Carpasie. Cyprien, p. 64. Leur cathédrale était à Nicosie. En 1596, le nombre des villages habités par eux était réduit à 19. Le jésuite Dandini fut chargé par Clément VII d'aller les visiter et de faire un rapport sur leur état. Dans sa relation, il nomme les villages où résident les maronites, et expose les conditions désastreuses de leur communauté. Ils étaient établis à Métoschi, Fludi, Santa Marina, Osomatos, Gambili, Carpascia, Cormachiti, Trimitia, Casapisani, Vono, Cibo, Ieri près de Khitri, Cruscida, Césalauriso, Sotto (Κάτω) Kruscida, Attalu, Cleipirio, Piscopia, Gastria (nous suivons l'orthographe du P. Dandini, p. 23). L'église qu'ils possédaient à Nicosie était très pauvre. Dans les autres résidences ils avaient une, deux, et même parfois trois églises, avec deux et trois prêtres, jusqu'à huit à Métochi, p. 23. Un évêque les gouvernait ordinairement. Au passage de Dandini, il n'y en avait pas. Bien des malheurs accablèrent ce petit troupeau. Les Turcs et les Grecs cherchaient à les ruiner. Pour se soustraire aux persécutions, beaucoup de maronites se réfugièrent en Syrie, d'autres apostasièrent, préférant le croissant des Turcs à la croix des Grecs. A la fin du XVIIe siècle, ils n'avaient

plus que dix paroisses. Les centres les plus importants se trouvaient dans les villages de Sainte-Marina, Cormakiti et Asomatos. Les archives des franciscains de Nicosie contiennent les listes des villages administrés par des curés latins de 1690 à 1759. Cette intervention du clergé latin prouve que les maronites manquaient de prêtres de leur rite. Ces relations avec le clergé latin et leurs sympathies pour la domination latine les rendaient suspects au gouvernement turc. Cyrilli, p. 90-91. Le P. Dandini demanda qu'on leur envoyât un évêque et des objets du culte en raison de leur pauvreté, p. 25, 107, 131-132. Ces demandes furent accueillies favorablement. En 1598, le patriarche maronite consacra évêque le prêtre Moïse Anaisi d'Acura, et fixa sa résidence à Nicosie. En 1662, la maison de Savoie octroya aux évêques maronites de Chypre une pension de 200 écus d'or par an. En 1668, l'historien Étienne Aldoensi, devenu plus tard patriarche des maronites, visita Chypre, dont il avait été consacré évêque. Monté au trône patriarcal, il nomma évêque un certain Luc, natif de Chypre (1670). A la mort de celui-ci, le siége maronite de l'île resta vacant, personne n'ayant voulu l'occuper. Les évêques qui lui succédèrent s'établirent au Mont-Liban. Depuis cette époque jusqu'à 1848 la communauté maronite fut abandonnée à elle-même et privée de secours spirituels. Certains villages passèrent entièrement à l'islam, comme ceux de Kitréa et de Saint-Romain. Cyrilli, p. 91. Les évêques grecs se montrèrent acharnés à poursuivre ces maronites, dont le sang coula. Pendant cette longue vacance, l'autorité épiscopale resta au protopapas de Cormakiti. *Histoire de Chypre,* t. I, p. 111. Le synode du Mont-Liban de 1736, ayant réduit le nombre des diocèses, réunit Chypre au Mont-Liban sous le rapport de la juridiction ecclésiastique, et détermina ainsi les limites du diocèse cypriote : *Hujus jurisdictio complectitur universa insulæ illius castella, ac præterea in Chosroena regione habet Bacasfaiam, Beth-Schebabam earumque villas, nec non villas Chosroenæ usque ad pontem Beryti. Collectio Lacensis,* 1876, t. II, p. 454. Le diocèse de Chypre était rangé le sixième parmi les évêchés de cette Église. En 1845, le patriarche maronite, par l'entremise de son procureur à Constantinople, Élias effendi Hava, et du consul français à Chypre, M. Toread, obtint de la Sublime Porte que les maronites fussent soustraits à l'oppression du clergé grec, et autorisés à se constituer en Église indépendante des grecs orthodoxes et soumise à la juridiction de l'évêque maronite de Chypre. En 1848, Mgr Jajah fit la première visite pastorale de l'île; il en fit d'autres en 1867, 1878 et 1879. Son successeur Joseph Zogbi se rendit deux fois à Chypre, et après sa mort, Mgr Nemallah Selouan, préconisé en 1892 évêque maronite de l'île, visita son troupeau l'année qui suivit sa consécration (1893). Le recensement de 1891 donne le chiffre de 1 131 maronites, groupés surtout dans le district de Cérines. Ils possèdent quatre monastères, Saint-Élie, près de Sainte-Marina, et Sainte-Marie de Nicosie, Sainte-Marie de Marghi, près de Myrtou, et Saint-Romain à Vouna. Hackett, p. 528. La relation de Mgr Cyrilli, publiée par *La Terre-Sainte,* porte à 3 000 le nombre des maronites cypriotes, dispersés un peu partout. On en rencontre à Nicosie, à Larnaca, à Famagouste, à Limassol, à Baffo (Paphos). D'après cette relation, les églises maronites sont pauvres, et il faudrait des écoles pour relever le niveau intellectuel et religieux de la population. Celle-ci parle grec, mais son clergé a conservé l'usage de la liturgie syriaque. Le *diœcesis cyprensis* maronite, qui comprend les fidèles de Chypre et une partie du Mont-Liban, compte 30 000 âmes. Werner, *Orbis terrarum catholicus,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 159-160; *Histoire de Chypre,* t. I, p. 111; Cyprien, p. 587-588.

7° *Les Latins depuis l'occupation ottomane jusqu'aujourd'hui.* — Les hordes musulmanes, s'établissant d'abord à Nicosie, ensuite à Famagouste, s'acharnèrent contre les églises latines et les catholiques latins de l'île. Elles leur firent une guerre sans merci; la défense héroïque de l'île par Marc-Antoine Bragadino les avait exaspérées. A Nicosie la célèbre cathédrale gothique de Sainte-Sophie, où étaient couronnés les rois Lusignans, fut convertie en mosquée; les autres églises latines de la capitale subirent le même sort, et on épargna quelques églises grecques pour les donner aux orthodoxes. A Famagouste, le parjure Moustapha défendit absolument aux Latins d'avoir des églises, des monastères et des biens. Ceux qui voulaient pratiquer leur culte étaient obligés de fréquenter les églises grecques. La cathédrale de Saint-Nicolas de Famagouste fut changée en mosquée, les autres églises en écuries ou en magasins. Philippes, p. 68-69. Les Grecs ne furent pas étrangers à cette sévérité des Turcs contre l'Église latine. Ils se rappelaient l'ancienne servitude, et il leur était donné de prendre revanche sur leurs persécuteurs d'antan. La plupart des prêtres et des religieux latins furent massacrés par les Turcs, d'autres emmenés en esclavage, d'autres échappèrent ou se réfugièrent dans des endroits montagneux et déserts. Deux évêques périrent dans la tourmente : celui de Paphos, Contarini, d'illustre famille vénitienne, Lusignan, *Histoire générale,* p. 16; *Oriens christianus,* t. III, col. 1220; et le frère Séraphim, dominicain, évêque de Limassol, « mort plein de louange et de gloire. » *Histoire générale,* p. 20; *Oriens christianus,* t. III, col. 1230. L'Église latine disparut tout à fait. « L'an mil cinq cens septante, dit Lusignan, p. 90, que le Turc subjugua l'isle, tout le clergé latin fut extirpé et chassé, et il n'y a en Chypre aucun Latin. » Ceux qui purent échapper à la jalouse surveillance des vainqueurs, ou parvinrent à ne point quitter l'île, furent obligés de dissimuler leur religion. *Ibid.,* p. 289. Cependant les franciscains ne tardèrent pas à retourner à leur poste de combat. Ils s'établirent à Larnaca, en 1572, et y desservirent l'église de Saint-Lazare, ayant d'abord appartenu aux Francs et dans la suite aux Grecs. Ils remplissaient les fonctions religieuses pour les commerçants latins, qui en très petit nombre résidaient dans l'île, et pour les pèlerins et marchands qui y abordaient de passage. En 1593, le P. François de Spello érigea un couvent et une église, rebâtie en 1842-1848 par le frère Séraphim de Roccascalegna, qui en traça les plans. En 1596 le couvent de Larnaca reçut la visite du P. Dandini qui y séjourna, p. 220, et en 1598 celle de von Kotowik, qui dans son *Itinerarium,* p. 96, fait le plus bel éloge des vertus et du zèle de ces intrépides missionnaires. Leurs ressources provenaient de la générosité des marchands francs et des offrandes des pèlerins. Tout bateau vénitien qui abordait à Larnaca leur laissait un sequin d'or. Ils desservaient l'église et le cimetière, et donnaient l'hospitalité aux pèlerins. *Ibid.,* p. 95-96.

A Nicosie, à la fin du XVIe siècle, il y avait une seule chapelle latine desservie par un prêtre séculier que les marchands francs entouraient de soins et de vénération. Dandini, p. 23.

En 1636, sous Urbain VIII (1623-1634), le P. Jean-Baptiste de Todi, franciscain de l'observance, visita l'île de Chypre. Il y trouva que les maronites catholiques, si nombreux autrefois, avaient embrassé l'islamisme en grand nombre et d'autres étaient retournés à leurs anciennes erreurs. *Orbis seraphicus,* Quaracchi, 1886, t. I, p. 637. Il demanda à demeurer dans l'île et travailla à Nicosie à ramener les maronites au catholicisme. Il fonda pour eux une église et une résidence au hameau de Marghi. Dans la suite il fut nommé évêque de Paphos. A Nicosie, il avait fixé sa résidence dans l'ancien hospice franciscain de la Sainte-Croix, et comme l'église de cet hospice tombait en ruines, il se rendit à

Venise, et avant obtenu les secours nécessaires il la restaura entièrement. En 1667, la custodie de Terre-Sainte réclama l'hospice comme lui appartenant. Elle avait besoin d'un collège où ses jeunes missionnaires pussent apprendre le grec. La S. C. de la Propagande adhéra à ses désirs, et obligea les franciscains de l'observance à quitter le monastère. Ceux-ci se bâtirent une chapelle à proximité de l'église de Sainte-Croix et y exercèrent leur ministère. Mais leur mission subit une rapide décadence et elle n'existait plus à la fin du XVIIe siècle. Dans la courte période de son existence, elle avait restauré le catholicisme dans l'île, en y faisant beaucoup de conversions parmi les maronites, les Arméniens, les Turcs eux-mêmes. Le nombre des catholiques des divers rites s'éleva à 2000. Les observantins catéchisaient les enfants catholiques, et avaient ouvert une école pour les instruire. Dans l'évêché de Paphos, au P. Jean-Baptiste de Todi avait succédé en 1667 le P. Arsène de Menaggio, et en 1669 le P. Leonardi Paoli de Camajore. *Orbis seraphicus*, t. I, p. 642-661.

Au point de vue religieux, les catholiques latins de Chypre étaient soumis à la juridiction du vicariat patriarcal apostolique de Constantinople. En 1762, la Syrie, la Palestine et l'île de Chypre furent détachées du vicariat de Constantinople pour former le vicariat apostolique d'Alep, dont les titulaires étaient aussi délégués du Saint-Siège pour les catholiques du rite oriental. En 1848, la Palestine et l'île de Chypre formèrent le patriarcat latin de Jérusalem. Jusqu'alors les franciscains étaient la seule autorité ecclésiastique de l'île. Mgr Valerga, premier patriarche latin de Jérusalem, n'y trouva qu'un seul prêtre séculier. La mission fut alors organisée sur des bases nouvelles. On y envoya des missionnaires et des religieuses, et on ouvrit des écoles. Werner, *Atlas des missions catholiques*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 23-24.

En 1830, Mgr Brunoni, devenu plus tard vicaire patriarcal de Constantinople, se rendit à Chypre pour y réunir les catholiques dispersés et y relever leurs églises. En 1843, au cours d'un voyage en Europe, il exposa l'état de sa mission à la Propagande, et la nécessité d'y appeler des sœurs pour l'enseignement du catéchisme et les besoins spirituels des familles catholiques. Dans ce but il s'adressa à la fondatrice et supérieure des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, et sur ses instances, quatre sœurs de la nouvelle congrégation débarquèrent à Larnaca le 2 décembre 1844 et, reçues en triomphe, y ouvrirent une école en janvier 1845. Malgré l'hostilité des Grecs, l'école eut bientôt une centaine d'élèves. En 1846, on posa la première pierre d'une maison, où les sœurs abritèrent leurs enfants. Plusieurs d'entre elles, terrassées par les fièvres, payèrent de leur vie leur dévouement à l'apostolat catholique. En 1853, les sœurs de Saint-Joseph organisèrent aussi un hôpital, et la sœur Sophie Chambon s'y distingua tellement dans l'exercice d'une charité héroïque, qu'elle fut appelée le saint Vincent de Paul de l'île, et honorée d'un monument après sa mort. *Emilie de Vialar, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition*, Marseille, 1901, p. 382-387. En 1905, la maison des sœurs de Saint-Joseph à Larnaca comptait 11 sœurs, 57 élèves payantes et 50 gratuites. Les sœurs tiennent aussi un dispensaire et soignent les malades. A côté de leur église paroissiale, les franciscains de la Custodie ont élevé un couvent (1852-1862), habité par 8 religieux, qui y font du ministère et y dirigent une école paroissiale. La Custodie y envoie ceux de ses missionnaires qui désirent apprendre le grec. La paroisse compte actuellement 160 catholiques de rite latin, et 60 catholiques appartenant aux divers rites orientaux. L'école paroissiale est fréquentée par 62 élèves, et les sœurs de Saint-Joseph y dirigent un orphelinat, dont les frais d'entretien sont couverts par la Custodie. La paroisse de Larnaca, dédiée à Notre-Dame-des-Grâces, a une succursale à proximité du port; l'église dédiée à saint Joseph a été bâtie en 1882. *Status descriptionis almæ seraphicæ Custodiæ et missionis Terræ Sanctæ anno Domini MCMIII*, Jérusalem, 1903, p. 79-80. En 1877, Mgr Bracco, patriarche latin de Jérusalem, appela les sœurs de Saint-Joseph à Nicosie. Celles-ci, au nombre de quatre, avant de rejoindre leur poste, durent s'arrêter quelque temps à Limassol, pour ne point exciter le fanatisme musulman. Le 17 novembre de la même année, elles ouvrirent une école à Nicosie, et les meilleures familles de la capitale s'empressèrent d'y envoyer leurs enfants. En 1888-1889, elles bâtirent une maison scolaire, et à l'enseignement ajoutèrent le soin des malades. *Emilie de Vialar*, p. 547. En 1905, la maison comptait 5 sœurs, 20 élèves payantes et 22 gratuites. Les franciscains ont dans la même ville une paroisse de 300 catholiques latins et de 30 catholiques orientaux. L'église, dédiée à la Sainte-Croix et bâtie en 1641, a été restaurée et agrandie en 1900-1902. Quatre religieux (le P. gardien est toujours un Espagnol) se consacrent au ministère et à l'enseignement. L'école paroissiale compte 40 élèves, et celle des sœurs 42. La maison des sœurs de Limassol a été fondée en 1884. Elle contenait, en 1905, 5 sœurs qui instruisaient 49 élèves payantes et 30 gratuites. Les sœurs ont aussi un dispensaire. L'église paroissiale dédiée à sainte Catherine d'Alexandrie a été élevée en 1879. La paroisse compte 490 catholiques latins et 100 catholiques orientaux; l'école paroissiale est fréquentée par 35 élèves, et la mission est confiée aux soins de quatre religieux franciscains. *Status descriptionis*, p. 81-83; *Bessarione*, 2e série, 7e année, t. IV, p. 302; *Orbis terrarum catholicus*, p. 141-143; *Missiones catholicæ*, Rome, 1901, p. 166-167; *Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener*, Munich, 1902, t. III, p. 221. Les Anglais montrent beaucoup de déférence à l'égard du clergé latin de l'île, ce qui parfois ne manque pas d'exciter la jalousie des Grecs qui rêvent l'union avec le royaume hellénique et la domination absolue de l'orthodoxie dans l'île.

III. Les confessions orthodoxes. — En dehors des Grecs et des Latins, il y avait à Nicosie, et dans quelques autres villes de l'île, des communautés arméniennes, maronites, coptes, jacobites et nestoriennes. Florio Bustron, *Chronique de l'île de Chypre*, p. 27. Lusignan lui aussi atteste la présence dans l'île de ces chrétientés orthodoxes ou hérétiques, et à la liste de Bustron, il ajoute les Indiens (Abyssins) et les *Iveri* (Géorgiens). *Chorograffia*, p. 15. Ces représentants des diverses confessions orientales étaient des émigrés de la Palestine et de la Syrie, venus à la suite de Guy de Lusignan, dont la politique de tolérance leur avait assuré le libre exercice de leur culte dans plusieurs localités de l'île. Lusignan atteste que chacune de ces communautés était soumise à la juridiction de son évêque, dépendant à son tour de la juridiction du patriarche de sa nation. *Ibid.*, p. 34. Dès la fondation de l'Église latine les papes essayèrent de ramener au bercail ces brebis égarées. Dans une lettre adressée à l'archevêque de Césarée et à l'évêque de Saint-Jean d'Acre, Honorius III engage ces prélats à travailler à la conversion des syriens, jacobites et nestoriens de Chypre, *qui nec ecclesiæ romanæ, nec prædictis archiepiscopo, prælatis, nec ecclesiis obediunt latinorum, sed tanquam acephali evagantes, suis sectis antiquis, et erroribus innituntur*. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 618-619. Urbain IV se plaint vivement à Hugues d'Antioche des vexations que les Syriens font subir à ceux de leurs prêtres qui se soumettent à l'autorité du saint-siège, et réclame des mesures énergiques pour les obliger à leur devoir. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 655-657. Jean XXII, en 1226, recommande à Raymond, patriarche de Jérusalem, d'extirper de l'île les jacobites et les nestoriens, *quorum secta nequissima olim in conciliis generalibus*

reprobata extitit et damnata. Raynaldi, an. 1323, n. 28-29, t. v, p. 330-331. En 1338, l'archevêque Élie de Nabinaux s'occupa avec beaucoup de zèle de la conversion de ces dissidents, ce qui lui valut la bienveillance et les éloges de Benoît XII. Raynaldi, an. 1338, n. 72, t. vi, p. 148. Des efforts plus décisifs furent faits après le concile de Florence; les chaldéens et les maronites suivirent l'exemple des arméniens qui s'étaient réunis à l'Église romaine, mais cette union n'était pas sincère. Raynaldi, an. 1445, n. 20, t. ix, p. 465-467.

Nicolas V se plaint à l'archevêque de Nicosie de l'inconstance des chaldéens qui étaient retombés dans leurs erreurs. Raynaldi, an. 1450, n. 14, t. ix, p. 554-555. Une bulle de 1472 établit que les évêques grecs, arméniens, jacobites et nestoriens ne peuvent exercer leur juridiction que dans les villes de leur résidence. A quelques exceptions près, les dissidents de ces confessions orientales, durant la domination latine, gardèrent leurs croyances et leur animosité contre le clergé latin. Hackett, p. 530-532.

Les Syriens apparaissent dans l'île de Chypre bien avant les Latins. *Histoire de Chypre,* t. i, p. 103. Groupés surtout à Nicosie et à Famagouste, ils dépendent, au point de vue civil, d'un magistrat laïque de leur nation appelé *reis.* Au point de vue religieux, ils sont englobés dans l'orthodoxie grecque dont ils adoptent les croyances, les rites et l'hostilité contre l'Église latine. *Histoire de Chypre,* t. iii, p. 642. Les géorgiens, en très petit nombre, possédaient un monastère près d'Alamino, dans le district de Mazoto. Hackett, p. 523; Cyprien, p. 91; Lusignan, *Histoire générale,* etc., p. 75. Les Grecs orthodoxes se les assimilèrent, et leur inspirèrent la haine de la suprématie romaine. *Histoire de Chypre,* t. i, p. 112. L'émigration des Arméniens dans l'île remonte à une période antérieure à la domination latine. Leur nombre s'accrut lorsque le sultan d'Égypte en 1322 s'empara de leur contrée natale. Hugues II leur donna l'hospitalité dans ses domaines et des secours en argent. Ils avaient des colonies à Nicosie, à Paphos, à Famagouste et dans les villages de Platani, Kornokipos et Spatharico. Lusignan, *Histoire générale,* p. 72. A Nicosie, ils étaient soumis à la juridiction d'un évêque nommé par le catholicos de Sis, Hackett, p. 524; *Histoire de Chypre,* t. i, p. 105-106; ils eurent quelque temps un siège épiscopal à Famagouste. *Chorograffia,* p. 34. Le Quien mentionne seulement deux évêques de la communauté arménienne de l'île : Nicolas, qui assista au synode de Sis de 1307, et Julien, ce dernier, dominicain. Cyprien, p. 91. D'après Lusignan, il travailla avec zèle à la conversion de ses compatriotes, et après la prise de Nicosie par les Turcs (1570), il fut transféré au siège de Bova en Calabre. *Oriens christianus,* t. i, col. 1429. D'après le recensement de 1891, il y avait dans l'île 269 Arméniens, dispersés à Nicosie, à Larnaca et à Saint-Merkourios. Hackett, p. 524. Ils possèdent le monastère de Saint-Macarios (Saint-Merkourios, district de Cérines), Cyprien, p. 91, et l'église de Saint-Georges, à Nicosie. Ils entretiennent à leurs frais une école.

Les jacobites, soumis au siège patriarcal d'Antioche, étaient déjà dans l'île à l'époque de la domination byzantine. La bulle d'Honorius III (20 janvier 1222) atteste qu'ils avaient un évêché. *Histoire de Chypre,* t. iii, p. 618-617. Le Quien donne, d'après Assémani, la liste de 8 prélats jacobites qui auraient exercé leur juridiction à Chypre : le premier, Proclus, serait mort en 708, et le dernier Isaac, aurait vécu après l'occupation musulmane, en 1583. *Oriens christianus,* t. ii, col. 1421-1422. D'après Lusignan, ils avaient recours à l'évêque copte, lorsqu'ils n'en avaient pas de leur nation. *Histoire générale,* p. 74.

Les coptes établis à Nicosie dépendaient du patriarche du Caire. Un de leurs monastères, dit de Saint-Macaire, auprès du village arménien de Platani, abritait des moines très attachés à l'observance des règles sévères du monachisme byzantin. *Chorograffia,* p. 34. Hackett, p. 526, suppose que le monastère des coptes est identique à celui du même nom, que les Arméniens possèdent aujourd'hui. Leur église était dédiée à saint Antoine. Lusignan, *Description,* p. 31. Lusignan les appelle les hérétiques *les plus obstinés et opiniâtres* de l'île.

Les Abyssins, fixés à Nicosie, obéissaient à un évêque envoyé par le patriarche ou métropolite d'Abyssinie, pratiquaient la circoncision, et recevaient le baptême *au front avec un fer chaud.* Lusignan, *Histoire générale,* p. 74; *Histoire de Chypre,* t. i, p. 113; Hackett, p. 526; Lusignan, p. 34.

Les nestoriens ou chaldéens, existant à Nicosie seulement, *Histoire générale,* p. 75, étaient placés sous la juridiction du métropolite chaldéen de Tharsous, qui dépendait lui-même du patriarche nestorien de Bagdad ou Mossoul. Hackett, p. 529; *Histoire de Chypre,* t. i, p. 112. Les représentants de ces confessions orientales étaient obligés de prendre part aux processions solennelles des Latins, à la Fête-Dieu et à la fête de saint Marc. *Chorograffia,* p. 35.

A ces cultes dissidents, il faut ajouter une secte spéciale, dite *Linobambaci* (de deux mots grecs, signifiant *lin* et *coton*). L'origine de cette curieuse dénomination est due à ce que leurs croyances les placent entre les chrétiens et les musulmans. Ils dérivent des maronites catholiques qui après la conquête de l'île par les Turcs eurent à subir les pires avanies de la part des évêques grecs orthodoxes. Les prêtres maronites furent accusés auprès de la Sublime Porte de travailler à rétablir la domination vénitienne, et d'ourdir des complots contre la Turquie. Beaucoup furent condamnés à l'exil, à la prison ou à la mort, et on força les autres à renoncer à leur foi et à se soumettre à la hiérarchie grecque. Cette persécution eut pour résultat de jeter une partie considérable de cette population chrétienne dans l'islamisme. Mais ces apostats par désespoir ne répudièrent pas tout à fait la religion chrétienne. Ils gardèrent quelques croyances et quelques rites, par exemple, le baptême et la confirmation qu'ils administrent à leurs enfants après la circoncision musulmane. Ils portent deux noms, l'un chrétien et l'autre musulman. Leur noyau principal se trouve dans le village de Louroujina, district de Nicosie. Hackett, p. 535. Une correspondance intéressante du *Bessarione,* 2e série, 7e année, t. iv, p. 300, en porte le nombre à 10 000; mais ce chiffre nous paraît exagéré. Sous la domination anglaise, les Linobambaci se montrent disposés à revenir à la foi de leurs ancêtres. Malgré la guerre ouverte du clergé grec orthodoxe, un franciscain de Terre-Sainte, le Père Célestin de Nunzio de Casalnuovo, pendant 33 années d'apostolat à Limassol, s'adonna à la conversion des Linobambaci. Dix villages, Ano Civida, Kato Civida, Polemidia, Amathunta, Mannogna, Stavrocomi, Saint-Georges, Marona, Pano-Archimandrita, Monagri, lui demandèrent officiellement de fonder des écoles au milieu d'eux. Le P. Célestin ouvrit deux écoles. Mais le clergé grec excita le fanatisme populaire contre ces malheureux paysans, qui sont insultés lorsqu'ils descendent à Limassol pour y vendre leurs produits. Le cimetière latin fut profané; les arbres furent coupés dans les terres de ces paysans et eux-mêmes, épouvantés, renoncèrent à leurs projets. Le nombre des conversions ne dépassa pas la centaine. Ce petit noyau de convertis est groupé à Limassol et donne de belles espérances pour le retour au catholicisme de leurs coreligionnaires. *Bessarione, loc. cit.,* p. 301-302.

Les Cypriotes, à l'exemple de leurs ancêtres, professent une grande antipathie à l'égard des Juifs, et ils n'oublient pas la recommandation exagérée de l'archimandrite Cyprien, p. 95, qui les engageait à ne jamais permettre *à ce peuple infidèle et ennemi* de souiller par sa présence le sol de Chypre. En 1332, l'archevêque

Jean del Conte obligea les Juifs à se couvrir d'un béret jaune comme signe distinctif. Amadi, p. 406. Ils avaient amassé de grandes richesses à Nicosie et à Famagouste. En 1374, les Génois leur imposèrent une contribution de 100 000 ducats. Dans cette dernière ville, au dire de Lusignan, ils étaient 2 000. Le gouvernement de Venise les obligea à se prosterner dans les rues de Famagouste devant le saint-sacrement. *Histoire générale*, p. 76. Le recensement de 1891 porte leur nombre à 127. Ils résident en grande majorité dans le district de Larnaca. Leur nombre s'accroît d'année en année. Le gouvernement anglais favorise la colonisation juive dans l'île. Plusieurs familles juives, arrivées en 1904 à Chypre, ont été installées dans des propriétés achetées par des israélites. Les Cypriotes ont protesté bruyamment, et le syllogue Zénon a voté un ordre du jour dans lequel il regardait l'établissement des Juifs en Chypre comme une source de rivalités et de haines nationales. Il est probable que les juifs ne seront pas arrêtés par les protestations et pénétreront de plus en plus dans l'île. *Messager d'Athènes*, 1904, p. 321.

La bibliographie de l'Église de Chypre est très abondante. Nous ne citerons que les ouvrages spéciaux, non pas selon l'ordre chronologique des auteurs, mais selon l'ordre chronologique des ouvrages imprimés.

I. Ouvrages de bibliographie. — Reinhard, *Vollständige Geschichte des Königreichs Cypern*, Erlangen, 1766, p. I-XX; Oberhummer, *Bericht über Geographie von Griechenland*, *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumwissenschaft*, t. LXIV, p. 347-446; t. LXIX, p. 251-286; t. LXXVII, p. 29-96; Claude Delaval Cobham, *An attempt at a bibliography of Cyprus*, 4ᵉ édit., Nicosie, 1900; la 1ʳᵉ édition parut en 1886; la 2ᵉ en 1889; la 3ᵉ en 1894; la 4ᵉ donne les titres de près de 700 ouvrages ayant trait à l'île de Chypre; *Bibliographie de l'Orient latin*, dans les *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1881, t. I; Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, t. I, p. ιϐ'-κδ'; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. ι'-ρξγ'; Hackett, p. XV-XVIII.

II. Histoire générale et Église grecque de Chypre. — Étienne Lusignan, *Chorograffia e breve historia universale dell' isole de Cipro*, Bologne, 1573; Id., *Raccolta di cinque discorsi intitolati Corone per compendiore in sè cose appartenenti a gran re e a prencipi*, Padoue, 1577; Id., *Description de toute l'isle de Chypre*, Paris, 1580; Id., *Histoire générale des roïaumes de Hiérusalem, Cypre, Arménie, et lieux circonvoisins*, Paris, 1613; *Chronique et brieve histoire générale de l'isle et roïaume de Cypre, depuis l'an CXLII après le déluge universel, iusques à l'an de Nostre Sauveur Jésus-Christ MDLXXII*, p. 1-292 (les ouvrages de Lusignan sont aussi la source la plus complète pour l'histoire de l'Église latine); Loredano, *Historie de' re' Lusignani*, Venise, 1653 (elle a été faussement attribuée à Henry Giblet, qui en a été l'éditeur, Reinhard, t. I, p. IV); Rhodinos, Περὶ ἡρώων, στρατηγῶν, φιλοσόφων, ἁγίων καὶ ἄλλων ὀνομαστῶν, ὁποῦ ἐβγῆκασι ἀπὸ τὸ νησὶ τῆς Κύπρου, Rome, 1658; Dominique Jauna, *Histoire générale des roïaumes de Chypre, de Jérusalem, d'Arménie et d'Égypte*, 2 vol., Leyde, 1747; Pococke, *Description of the East*, Londres, 1743; Éphrem (patriarche de Jérusalem), Ἡ περιγραφὴ τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τῆς Κύκκου, ἤτοι διήγησις περὶ τῆς ἐν Κύπρῳ ἀποκομίσεως τῆς θαυματουργοῦ ἁγίας εἰκόνος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς λεγομένης Κυκκωτίσσης, Venise, 1751; Id., Τυπικὴ διάταξις, ὡς εὑρίσκεται κατὰ τὴν νῆσον Κύπρον σεβασμίας καὶ βασιλικῆς Μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, Μαχαιράδος ἐπιλεγομένης, Venise, 1756; Cyprien (archimandrite), Τυπικὴ διάταξις Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου, Venise, 1779; 2ᵉ édit., Nicosie, 1893; Id., Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς νήσου Κύπρου, ἐρανισθεῖσα ἐκ διαφόρων ἱστορικῶν καὶ συντεθεῖσα ἁπλῇ φράσει, Venise, 1788; 2ᵉ édit., Nicosie, 1902; Joseph Bryennios, Μελέτη περὶ τῆς τῶν Κυπρίων πρὸς τὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησίαν μελετηθείσης ἑνώσεως, Τὰ εὑρεθέντα, Leipzig, 1768, t. II, p. 1-25; *Annali Veneti dall' anno 1457 al 1500 del senatore Domenico Malipiero*, dans *Archivio storico italiano*, 1843, t. VII *b*, p. 590-612; Neale, *History of the holy eastern Church*, I, *Introduction*, Londres, 1850, p. 136-137; *The Patriarchate of Alexandria*, Londres, 1847, t. I, p. 267; t. II, p. 464; Engel, *Kypros*, 3 vol., Berlin, 1841; Mas-Latrie, *Notice sur la situation actuelle de l'île de Chypre*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1850, t. I, p. 161-183, 502-556; Id., *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, 3 vol., Paris, 1861-1865; Id., *L'île de Chypre, sa situation présente et ses souvenirs du moyen âge*, Paris, 1879; Comnène Hypsilanti, Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, Constantinople, 1870; J. d'Orcet, *Paphos, ses monastères et la fête de Vénus*, dans la *Revue britannique*, 1874, t. V, p. 5-31, 283-320; Harris, *Cyprus, its past, present and future*, Londres, 1878; Backer, *Cyprus as I saw it in 1879*, Londres, 1879; Hamilton, *Cyprus, its history, its present resources and future prospects*, Londres, 1878; David ... n, *Cyprus, its place in Bible History*, Londres, 1878; Voutzianos, Ἱστορία τῆς νήσου Κύπρου (trad. de l'ouvrage de Lacroix), Athènes, 1877; Sassenay, *Chypre, Histoire et géographie*, Paris, 1878; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1873, t. II, contient l'opuscule de Néophyte, *De calamitatibus Cypri*, p. 1-4; les lettres de Germain, p. 5-19; la Διήγησις τῶν ἁγίων τριῶν καὶ δέκα ὁσίων πατέρων τῶν διὰ πυρὸς τελειωθέντων παρὰ τῶν Λατίνων, p. 20-39; le Χρονικὸν Κύπρου de Léonce Machéras, p. 53-408, et de Bustron, p. 413-543; Venise, 1877, t. VI, l'Ἀσσίζαι τοῦ βασιλείου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τῆς Κύπρου, p. 3-585, et une version grecque de la *Constitutio cypria* d'Alexandre IV, p. 501-513; Max Ohnefalsch-Richter, *Cypern, ein Kulturbild aus dem Jahre 1883*, dans *Unsere Zeit*, 1884, t. I, p. 346-366, 778-796 (églises et monastères); Id., *Kypros*, 2 vol., Berlin, 1892; Massarani, *Cipro antica e moderna*, dans *Nuova Antologia*, 1888, t. III, p. 41-70, 255-279; Lenormant, *Kittim, Étude d'ethnographie biblique*, dans la *Revue des questions historiques*, 1883, t. XXXIV, p. 225-246; *Levkosia, The Capital of Cyprus*, Londres, 1881; Papadaki, Ἡ μονὴ τῆς Παναγίας ἐν Κύπρῳ, Ἑσπερος, 1882, p. 290 sq.; Id., Ἡ μονὴ τοῦ Κιτίου, *ibid.*, 1884, p. 17; Warren, *The ritual ordinance of Neophytus, and an account of the misfortunes of Cyprus by Neophytus and the Condition of the Island in his time*, *Archæologia*, 1882, t. XLVII, p. 1-40; Herquet, *Cyprische Königsgestalten des Hauses Lusignan*, Halle, 1881; Sandford, *Our Church in Cyprus*, Oxford, 1886; Florio Bustron, *Chronique de l'île de Chypre*, édit. de Mas-Latrie, dans *Mélanges historiques*, Paris, 1886, t. V; Paisios, Ἐγχειρίδιον τοπογραφίας καὶ ἱστορίας τῆς νήσου Κύπρου, Varosia, 1887; Miklositch, *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, Vienne, 1887, t. II, p. 392-432; Kypiades, Ἀπομνημονεύματα τῶν κατὰ τὸ 1821 ἐν τῇ νήσῳ Κύπρῳ τραγικῶν σκηνῶν, Alexandrie, 1888; Evanghelides, Ἐγχειρίδιον χωρογραφίας καὶ γενικῆς ἱστορίας τῆς Κύπρου, Alexandrie, 1885-1886; Miller et Sathas, *Chronique de Chypre, par Léonce Machéras, publiée d'après les manuscrits de Venise et d'Oxford*, Paris, 1882; Philippe de Navarre et Gérard de Monréal, *Les Gestes des Chyprois*, édit. de Raynaud, *Société de l'Orient latin*, Genève, 1887; Vasilios, Βιογραφία, θάνατος καὶ κηδεία τοῦ μητροπολίτου Κιτίου Κυπριανοῦ, Alexandrie, 1887; Chry. Papadopoulo, Αἱ ἐν Κύπρῳ χριστιανικαὶ ἀρχαιότητες, Σωτήρ, Athènes, 1888, t. XI, p. 275-277; 1890, t. XIII, p. 153-158; Id., Ὀλίγα περὶ τῆς ἐν Κύπρῳ Ἐκκλησιαστικῆς Ἀρχιτεκτονικῆς, t. XIII, p. 222-224; Id., Περιγραφὴ μονῶν τινῶν τῆς νήσου Κύπρου μετὰ τῶν ἐν αὐταῖς χειρογράφων (1891), *ibid.*, p. 316-317, 319-320; t. XIV, p. 342-349, 376-381; Μελέται περὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Ὁμόνοια, Alexandrie, 1889, n. 2607-2610; Papadopoulo, Αἱ νέαι ἐν Κύπρῳ ἀνασκαφαί (monastère de Saint-Héraclidès), Νεολόγος, Constantinople, 9 janvier 1886, n. 4996; Id., Ὀλίγα περὶ Κιτίου, Νεολόγος, 19 décembre 1886, n. 5264; 2 août 1895, n. 7836-7837; Id., Περί τινων χειρογράφων τῆς ἄρτι ἀποτεφρωθείσης μονῆς τῆς Μαχαιράδος ἐν Κύπρῳ, Νεολόγου Ἑβδομαδιαία Ἐπιθεώρησις, 1892, p. 830-831; Sathas, *Cipro nel medio evo*, dans *Nuovo archivio veneto*, 1893, t. VI *b*, p. 481-488; Deschamps, *Quinze mois à l'île de Chypre*, dans *Le Tour du Monde*, nouvelle série, 3ᵉ année, 1897, p. 157-168, 169-192, 469-504; Cobham, *Excerpta Cypria, translated and transcribed*, Nicosie, 1895; Smirnov, *Khristianskiia mozaiki Kipra*, *Vizantiiskii Vremennik*, 1897, t. IV, p. 1-93; Papadopoulo-Kérameus, Περί τινος συγγραφῆς Ἀρκαδίου Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου μνημονευθείσης ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῆς ἑβδόμης οἰκουμενικῆς συνόδου, *Vizantiisky Vremennik*, 1894, t. I, p. 601-612; Richter, *Cyprus, the Bible, and Homer*, Londres, 1893; Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le reclus*, dans les *Échos d'Orient*, 1898-1899, p. 257-258; Duckworth, *Church of Cyprus*, Londres, 1900; Farcinet, *Les rois de Jérusalem et de Chypre de la maison de Lusignan*, Fontenay-le-Comte, 1900; Cobham, *A handbook of Cyprus*, Londres, 1901; Ch. Papadopoulo, Ὁ ἐν Ἀμμοχώστῳ καθεδρικὸς ναὸς τοῦ ἁγ. Νικολάου, Ταχυδρόμος, 1902, n. 1235; *Encyclopædia britannica*, Londres, 1902, t. XXVIII, p. 328-332; Hackett, *A history of the orthodox Church of Cyprus from the coming of the Apostles Paul and Barnabas to the commencement of the british occupation*, Londres, 1901 (ouvrage qui épuise en quelque sorte le sujet; conçu et écrit dans un esprit protestant); Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 440; Delicanis, Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου, Constantinople, 1904; les documents concernant l'église de Chypre dans l'intervalle 1575-1863 sont p. 546-635; Karnapas, Ἀνέκδοτα

κυριακὰ ἔγγραφα τοῦ ΙΗ' αἰῶνος, Ammokhostos (Famagouste), 1904.

III. Histoire de l'Église latine. — Cotovici, *Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*, Anvers, 1619, p. 95-113; Riccardo, *Constitutio Cypria Alexandri papæ III græce nunc primum reperta latineque reddita ac notis illustrata*, Rome, 1636; Dandini, *Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, e sua pellegrinazione a Gierusalemme*, Cesena, 1656, p. 16-30; *P. G.*, t. cxl, col. 1527-1566; Fabri, *Evagatorium in Terræ Sanctæ et Egypti peregrinationem*, dans *Bibliothek des literarischen Vereins*, 3 vol., Stuttgart, 1843-1849, t. iii, p. 217-248; Id., *The book of his Wanderings* (1480-1483), trad. Aubrey Stewart, Londres, 1892-1893; Mas-Latrie, *Premier et second rapport sur sa mission en Chypre*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1850, t. i, p. 502-556; Id., *Documents nouveaux servant de preuves à l'histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, dans les *Collections de documents inédits sur l'histoire de France, Mélanges historiques*, Paris, 1882, t. iv, p. 337-620; Id., *Nouvelles preuves de l'histoire de Chypre*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1872, p. 341-378; 1873, p. 47-87; Id., *Un chapitre à supprimer dans l'Oriens christianus*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1896, t. xxiv, p. 251-261; Ducange, *Les familles d'outre-mer*, édit. Rey, Paris, 1869, p. 843-868 (liste des archevêques et évêques latins de Chypre); Rosi, *La difesa di un arcivescovo di Cipro proletto da Pietro Bembo*, dans *Rendiconti dei Lincei*, t. vi, p. 241-254; Seesselberg, *Das Prämonstratenser-Kloster Delapais auf der Insel Cypern*, Berlin, 1901; Trudon des Ormes, *Liste des maisons et de quelques dignitaires de l'ordre du Temple en Syrie, en Chypre et en France, d'après les pièces du procès*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1900, t. vii, p. 223-276, 504-589; Enlart, *L'art gothique champenois dans l'île de Chypre*, dans la *Revue de Champagne et de Brie*, 1898, p. 12-27; Id., *L'art gothique et la renaissance en Chypre*, 2 vol., Paris, 1899; Id., *L'abbaye de Lapais en Chypre*, dans *L'ami des monuments et des arts*, 1898, n. 68, p. 221-234; Id., *Les monuments français de l'île de Chypre, église métropolitaine de Sainte-Sophie à Nicosie*, *ibid.*, 1898, p. 259-278; Mas-Latrie, *Histoire des archevêques latins de l'île de Chypre*, dans les *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1884, t. ii, p. 207-328 (c'est le meilleur ouvrage et le plus riche en documents sur l'Église latine de Chypre); *Die Lage der katholischen Kirche auf Cypern*, dans *Das heilige Land*, 1878, p. 157-159, 184-188; *Die englischen Katholiken auf Cypern*, *ibid.*, 1879, p. 103-105; Galt, *Die Maronistiche Hierarchie*, *ibid.*, 1880, p. 122-124; Oberhummer, *Aus Cypern: Tagebuchblätter und Studien*, dans *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlin, 1890, t. iii, p. 183-240; 1892, p. 420-486 (églises et monastères); Id., *Der Berg des heiligen Kreuzes auf Cypern*, Ausland, 1892, p. 364-366, 380-383, 394-397, 407-410; Mas-Latrie, *Les patriarches latins de Jérusalem*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1893, t. i, p. 22, 28-31; Desimoni, *Actes passés à Famagouste devant le notaire génois Lamberto di Sambuceti*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1893, t. i, p. 58-139, 273-312, 321-353 (donations aux églises et aux monastères); *Album missionis Terræ Sanctæ*, Milan, 1893, t. ii; *Liber peregrinationis fratris Jacobi de Veronu*, édit. Röhricht, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1895, t. iii, p. 176-180; *Nicolai de Marthono notarii, Liber peregrinationis ad loca sancta*, *ibid.*, p. 627-638; Parraud, *Vie de saint Pierre Thomas, de l'ordre des carmes, patriarche titulaire de Constantinople, légat de la croisade de 1365*, Avignon, 1895; Enlart, *Notes sur le voyage de Nicolas de Martoni en Chypre*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1896, t. iv, p. 623-632; Diehl, *Les monuments de l'Orient latin*, dans la même *Revue*, 1897, t. iv, p. 293-310; *L'Église grecque en Chypre*, dans la *Terre-Sainte*, 1902, t. xix, p. 205-208; Pascal, *Histoire de la maison royale des Lusignans*, Paris, 1896; Bérard, *Cypris, Chronique de l'île de Chypre au moyen âge*, Paris, 1902; Chamberlayne, *Lacrymæ Nicosienses, Recueil d'inscriptions funéraires, la plupart françaises, suivi d'un armorial chypriote, et d'une description topographique et archéologique de la ville de Nicosie*, Paris, 1894; Giuseppe della Santa, *Alcuni documenti per la storia della Chiesa di Limisso in Cypro durante la seconda metà del secolo xv*, dans *Nuovo archivio veneto*, 1898, t. xvi, p. 150-187; Röhricht, *Regesta regni hierosolymitani, MXCVII-MCCXCI*. Inspruck, 1893; Id., *Additamenta*, 1904; Golubovitch, *Il trattato di Terra Santa e dell' Oriente di frate Francesco Suriano*, Milan, 1900, p. 241-243; Kohler, *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin et des croisades*, Paris, 1900 (listes des saints cypriotes); A. Palmieri, *De monasteriis ac sodalibus ord. erem. S. Augustini in insula Cypri*, dans *Analecta augustiniana*, 1905, t. i, p. 118-124; Id., *Una versione greca della Constitutio cypria di Alessandro IV*, dans *Bessarione*, 2e série, 1905, t. viii, p. 141-149.

A. Palmieri.

CIANTÈS Joseph-Marie, né à Rome, de famille patricienne, en 1602, prit l'habit dominicain, au couvent de la Minerve en même temps que son frère Ignace Ciantès. Théologien, il se fit surtout remarquer par son érudition et sa connaissance parfaite de l'hébreu. En 1626, le pape Urbain VIII confia à Ciantès l'office apostolique d' « ecclésiaste » ou catéchiste des Juifs à Rome. Il occupa cette charge pendant 14 ans et son zèle et sa science obtinrent de nombreuses conversions. Nommé évêque de Marsico, le 4 mars 1640, il demeura pendant 15 ans à la tête de son diocèse, veillant surtout à l'exécution des prescriptions du concile de Trente sur la discipline; il bâtit une église cathédrale et fonda un séminaire pour les clercs. En 1656, démissionnaire, il se retira à Rome pour s'adonner tout entier à l'étude et à l'apostolat parmi les Juifs. Il mourut en 1670. On a de lui : 1° *De sanctissima Trinitate contra Judæos*, in-4°, Rome, 1667; 2° *De sanctissima Christi incarnatione contra Judæos*, Rome, 1668; ces deux ouvrages ont été traduits en français sous ce titre : *Les deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, prouvez contre les Hébreux par la doctrine même de leurs théologiens*, par le sieur du Mothier, in-8°, Rome, 1668; 3° *Summa contra gentes D. Thomæ Aquinatis ordinis prædicatorum, quam hebraice eloquitur Josephus Ciantès Romanus, episcopus Marsicensis ex eodem ordine assumtus*, in-fol., Rome, 1657. Seuls, les trois premiers livres ont paru; le fol. divisé en 2 col. porte d'un côté le texte latin, de l'autre la trad. hébraïque sans points-voyelles.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 634; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. ii, col. 114.

R. Coulon.

CIASCA Augustin, cardinal, théologien et exégète célèbre de l'ordre de Saint-Augustin. Il naquit à Polignano a Mare, dans la province de Bari, le 7 mai 1835, et entra dans l'ordre de Saint-Augustin en 1856. Après avoir fréquenté les cours de l'université romaine, le 6 octobre 1866 il fut appelé à occuper la chaire d'hébreu au collège urbain de la Propagande. Il prit part au concile du Vatican aux titres de théologien et d'interprète des évêques orientaux. Il défendit avec ardeur et érudition les doctrines définies et promulguées par le concile. En 1872, il fut nommé consulteur de la Propagande pour les affaires du rite oriental, et écrivain de la bibliothèque Vaticane, où il continua les catalogues des manuscrits orientaux, déjà commencés par Assemani et le cardinal Mai. En 1879, le Saint-Siège l'envoya en Orient pour y régler des affaires importantes et rendre compte, à son retour, de l'état des missions latines en Syrie, en Égypte, en Palestine. Ciasca s'acquitta avec succès de sa mission, et il rapporta à Rome de précieux manuscrits. En récompense des services rendus, Léon XIII le nomma archevêque de Larisse, et préfet des Archives secrètes du Vatican (1891). La même année, la Propagande lui confiait la délicate mission de présider le synode ruthène convoqué à Léopoli. Son tact et son savoir furent si appréciés par les prélats ruthènes, que Mgr Sylvestre Sembratowicz, métropolite de Léopoli, à la clôture du synode, dans une lettre à Léon XIII, loua la science et la doctrine du président. En 1892, Ciasca fut nommé secrétaire de la Propagande, où il travailla avec zèle à l'organisation des missions catholiques du Congo, et à la conclusion du concordat entre le saint-siège et le Portugal concernant la hiérarchie des colonies portugaises de l'Afrique du Sud. En 1899, Léon XIII l'honorait de la pourpre romaine. Mais un long travail avait affaibli et miné la vigoureuse santé du nouveau cardinal qui, deux ans après, mourait saintement à Rome, le 6 février 1902.

Le cardinal Ciasca a été un des théologiens et des

orientalistes les plus savants de nos jours. Plusieurs de ses travaux inédits, entre autres un traité sur l'Église et le pape d'après les témoignages des Églises d'Orient, seront publiés prochainement. Ses ouvrages imprimés sont les suivants : 1° *Examen critico-apologeticum super constitutionem dogmaticam de fide catholica editam in sessione tertia SS. œcumenici concilii Vaticani*, Rome, 1872 ; 2° *I papiri copti del museo Borgiano*, Rome, 1881 ; 3° *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*, Rome, 1885, 1889, 4° *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice*, Rome, 1888.

E. Salvatori, *Il « Diatessaron » di Taziano*, Florence, 1889 ; Baumer, *Literarischer Handweiser*, 1889, p. 475-476 ; *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciæ habitæ Leopoli anno 1891*, Rome, 1896 ; P. A. Perini, *Studio bio-bibliografico sul cardinale Agostino Ciasca*, Rome, 1903 ; L. Conde, *Eteemmo. cardenal Ciasca*, dans *La Ciudad de Dios*, 1902, t. LVIII, p. 111-119, 313-321, 553-565 ; t. LIX, p. 119-125, 189-203, 488-500.

A. Palmieri.

CIBOT Pierre-Martial, né à Limoges, le 14 ou le 15 août 1727, entra dans la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1743 ; il partit pour la Chine en 1758 et arriva à Macao le 25 juillet 1759 ; destiné à la mission française de Pékin, il entra dans cette capitale le 6 juin 1760, et n'en sortit plus jusqu'à sa mort, qui eut lieu le 8 août 1780. Le P. Cibot, très zélé missionnaire dans les limites où il était enfermé par les circonstances, fut un des plus féconds collaborateurs des *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc., des Chinois*, composés par les missionnaires de Pékin, et publiés à Paris (1776-1789) par les soins de Batteux, puis de Bréquigny, sous le patronage et, en quelque sorte, sous la direction du ministre Bertin. Pour ne parler que de ceux de ses travaux qui touchent à la théologie, Cibot a exposé la doctrine des Chinois sur la *piété filiale*, base de toutes leurs institutions, *Mémoires*, t. IV ; il a donné un recueil de *Pensées, maximes et proverbes*, extraits et traduits de leurs livres, *Mémoires*, t. X ; il a fait le *Parallèle des mœurs et usages des Chinois avec les mœurs et usages décrits dans le livre d'Esther. Mémoires*, t. XIV, XV. Ce dernier travail repose en grande partie sur des procédés d'interprétation qui ne soutiennent pas l'épreuve d'une saine critique. On retrouve le même défaut, plus accentué encore, dans l'*Essai sur l'antiquité des Chinois, Mémoires*, t. I ; attribué au P. Amiot, mais désavoué et sévèrement jugé par celui-ci, cet essai signé *Ko*, est l'œuvre du P. Cibot. La *Lettre sur les caractères chinois, Mémoires*, t. I, qui est aussi du P. Cibot, contient également des idées trop aventureuses sur les hautes doctrines supposées cachées dans la vieille écriture chinoise. Pour le reste de ce que Cibot a donné aux *Mémoires*, on peut voir son article et l'article *Chine* dans De Backer-Sommervogel ; mais une grande partie des écrits qu'il a envoyés de Pékin à Paris est demeurée inédite dans les papiers de la *Collection Bréquigny* que possède la Bibliothèque nationale. Le P. Sommervogel a publié, dans les *Études religieuses*, 5e série, t. XII, p. 748-758, une lettre du P. Cibot sur *les Juifs en Chine*, datée du 28 octobre 1770 : quoique intéressante, cette lettre a encore besoin d'être rectifiée en quelques endroits par le *Mémoire sur les juifs établis en Chine*, inséré dans le XXXIe recueil des *Lettres édifiantes*, et surtout par *Les inscriptions juives de K'ai-fong-fou* du P. Jérôme Tobar, S. J., n. 17 des *Variétés sinologiques*, Chang-hai, imprimerie de la Mission catholique, 1900. M. Henri Cordier a publié trois autres lettres du P. Cibot dans la *Revue de l'Extrême-Orient*, t. III, p. 254-258, 260-265, 643-648.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1167-1169 ; H. Cordier, *Bibliotheca sinica*, t. I, col. 515 ; supplément, col. 1697 ; Id., *Grande encyclopédie*, Paris, art. *Cibot*. Outre la Bibliothèque nationale, celle de l'Institut, à Paris, possède aussi des lettres originales du P. Cibot (ms. de l'Institut, D M. 167).

J. Brucker.

CIEL. La théologie entend par ce mot le séjour spécialement réservé à la société des élus dans l'éternité bienheureuse, le lieu où les saints jouissent en commun de la vue de Dieu. Analytiquement, l'idée dogmatique du ciel se résout en ce triple élément : séparation définitive des réprouvés et des justes, communauté de vie des bienheureux, habitation ultra-terrestre. Sous cette forme nous apparaît, dès les débuts du christianisme, plus ou moins voilée, mais suffisamment distincte, la doctrine du royaume des cieux ; telle on la retrouve, avec une croissante précision et bien rarement obnubilée par la négation ou par le doute, à travers le développement continu de la pensée chrétienne. — I. Données scripturaires et croyances juives. II. Doctrine traditionnelle. III. Spéculations scolastiques. IV. Erreurs dogmatiques et définitions de l'Église.

I. Données scripturaires. — 1° *Sens du mot.* — Suivant le caractère de l'impression primitivement ressentie au spectacle des espaces infinis, l'idée primordiale qui se rattache au mot *ciel* se différencie assez notablement chez les différents peuples. En hébreu, c'est l'idée d'élévation, de hauteur, qui est mise surtout en relief et que la Bible a rendue, pour désigner les cieux, par le terme *šamayim*. Gen., I, 1. Il semble que ce mot provienne de la racine *šâmâh*, « être élevé. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 1443. Une idée analogue apparaît dans le bas-allemand *hêban, hevan*, et dans l'anglais *heaven*. Les Grecs voyaient plutôt dans le ciel une sorte d'enveloppe, comme le revêtement du monde terrestre, οὐρανός, en sanscrit *varuna*, la racine *var* signifiant *couvrir*. C'est aussi le sens primitif de l'allemand *Himmel* (*himan, himil, Hemd*). Le latin *cælum* exprime particulièrement l'idée de voûte, racine *ku*, « creuser, » ou peut-être l'idée de lumière, d'éclat, racine *kha*, « briller. » Laurent et Hartmann, *Vocabulaire étymologique de la langue grecque et de la langue latine*, Paris, 1900, p. 127, 325. Cf. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5e édit., Leipzig, 1879, p. 350 ; Meyer, *Handbuch der griechischen Etymologie*, Leipzig, 1901, t. II, p. 210. Sur le sens étymologique et fondamental attribué par les Septante au vocable οὐρανός, voir II Sam., XXII, 8, et Philon d'Alexandrie, *De mundi opificio, Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, p. 8.

1. *Sens physique.* — Dans le langage de la Bible, comme dans toutes les langues, le ciel signifie ordinairement les régions ultra-terrestres, soit le ciel atmosphérique, celui des nuages et des oiseaux, Gen., I, 9, 20, 26 ; VII, 11 ; Ps. VIII, 9 ; CXLVII, 8 ; CXLVIII, 4 ; Matth., VI, 26 ; XVI, 1-3 ; XXIV, 30, soit le ciel sidéral. Gen., I, 14 ; II, 4 ; XV, 5 ; Deut., I, 10 ; Jer., XXXIII, 22 ; Matth., XXIV, 29 ; Marc., XIII, 25 ; Act., VII, 42 ; Heb., XI, 12 ; Apoc., VI, 13. C'est dans le ciel étoilé, considéré comme un corps solide, *rāqîa'*, στερέωμα, *firmamentum*, que Jahveh manifeste plus spécialement ses attributs divins, sa puissance, sa sagesse, sa bonté. Ps. XIX, 2-7 ; Is., XL, 26. Les cieux sont parfois comparés à un voile, Ps. CIII, 2, à une tente qui abrite la terre, Is., XL, 22, à un parquet de saphir, Exod., XXIV, 10, à une mer de cristal, Apoc., IV, 6. Autant de poétiques images, de métaphores orientales, qui n'engagent en rien les théories cosmogoniques des Hébreux. Cf. Schenkel, *Bibellexicon*, Leipzig, 1871, t. III, p. 82.

2. *Sens métaphorique.* — Le même terme désigne parfois dans l'Écriture les êtres spirituels, habitants des cieux, spécialement le monde angélique, Ps. XCVI, 6 ; II Mach., II, 37 ; Luc., XV, 7 ; Apoc., XVIII, 20, ou Dieu lui-même, Dan., IV, 23, dans le texte chaldaïque ; Matth., XXI, 25 ; Luc., XV, 18 ; Joa., III, 27. En ce sens l'expression rabbinique : ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, est employée dans Matth., III, 2 ; IV, 17 ; V, 3, pour signifier le royaume de Dieu réalisé sur terre par la prédication et par la foi et qui aura son achèvement dans la jouissance intuitive de la divinité. Cf. Kaulen, art. *Himmel*, dans

Kirchenlexikon, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. v, col. 2112.

3. *Sens théologique.* — Chez les peuples de l'antiquité, même en dehors de la civilisation grecque, le ciel a été considéré parfois comme le séjour spécial de la divinité et des esprits supérieurs. Cf. Aristote, *De cælo,* II, 3; *De mundo,* 2, *Opera,* édit. Didot, t. II, p. 392, 628. Mais jamais cette pensée n'a rencontré un développement aussi étendu et profond que dans la nation juive : elle se déroule presque à chaque page des Livres saints. L'habitation de Jahveh est dans les cieux. Ps. II, 4; Job, XX, 12; Matth., V, 16; VI, 9, 14; Rom., I, 18; c'est là qu'il réside comme dans un sanctuaire, Ps. XI, 4; Mich., I, 2; Hab., II, 20; Apoc., XI, 19; XV, 5, ou dans un palais. Heb., VIII, 1. Le ciel est son trône. Ps. XI, 4; XX, 7; Is., LXVI, 1; Ezech., I, 1; Matth., V, 34; Act., VII, 49. C'est de là qu'il descend sur terre, Gen., XI, 5; Ps. XVIII, 10; Dan., VII, 9, 13, ou qu'il fait entendre sa voix. Matth., III, 17; Joa., XII, 28; II Pet., I, 18. Son esprit vient du ciel. Matth., III, 14; Act., II, 2; I Pet., I, 12. C'est au ciel qu'il exauce les prières et qu'il pardonne. I Reg., VIII, 30; Neh., IX, 27; XI, 6; XVI, 19; XVIII, 18; Luc., XI, 13. Dans cette demeure sont aussi réunis les anges, auprès de Dieu. Job, I, 6; II, 1; Matth., XVI, 27; XVIII, 10; Gal., I, 8. Cf. Cremer, art. *Himmel,* dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 80.

2° *Existence du ciel.* — 1. *Ancien Testament.* — Le Pentateuque nous offre la première idée, bien indécise encore et bien lointaine, du ciel promis aux élus. Des justes aimés de Dieu pendant leur vie, il est dit, dans une formule solennelle, que la mort les réunit à leurs pères, à leur peuple. Gen., XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29-33; Num., XX, 24; XXVII, 13; Deut., XXXII, 50. Jacob considère son existence terrestre comme un pèlerinage. Gen., XLVII, 9; cf. XVII, 8; Exode, VI, 4; Lev., V, 24. Aux âmes justes réunies dans le scheol, les promesses messianiques ne sont pas retirées, car Dieu reste pour elle, dans le trépas, le Dieu favorable et bénissant, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Gen., XXVI, 24; XXVIII, 13; XLVI, 1, 3; Exod., III, 6; IV, 5. Jacob avant sa mort s'attache fermement au salut du Seigneur. Gen., XLIX, 18. Et l'espérance d'une vie future est évoquée, pour ce peuple saint endormi dans la mort, par cette pensée de la puissance d'un Dieu qui est « le Dieu de la vie de toute chair ». Num., XVI, 22. Le Seigneur lui-même accentue cette pensée : « C'est moi qui fais mourir et c'est moi qui vivifie. » Deut., XXXII, 39. De là l'expression de « Dieu vivant » appliquée à Jahveh. Jos., III, 10. Il est le Dieu qui « donne la mort et la vie », qui « conduit au scheol et en ramène ». I Reg., II, 6; IV Reg., V, 7. Cf. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 30-36, 39 sq.

L'idée d'une délivrance par le Christ apparaît nettement avec David dans les psaumes messianiques. Ps. II, XXI, XLIV, LXXI, CIX. A cette rédemption les trépassés auront une part effective et personnelle. Ps. XV, 10, 11. Déjà brille l'espoir des délices éternelles. *Ibid.,* 12; cf. XVI, 16; XLVIII, 15 sq.; LXXII, 24. Job chante à son tour son espérance immortelle, XIX, 25-27, et la protection qui le suivra au tombeau, XIV, 13-25. Cf. Hontheim, *Bemerkungen zu Iob, XIX,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1898, t. XXII, p. 749-756; Lesêtre, *Commentaire sur Job,* Paris, 1892, p. 129. Une attente analogue se manifeste dans les Proverbes, X, 30; XI, 7, avec l'espoir des derniers jours, XXIII, 18; XXIV, 14, et l'Ecclésiaste s'en inspire également, III, 17; XI, 9; XII, 7; cf. III, 2, dans le texte hébraïque. Voir Motais, *L'Ecclésiaste,* Paris, 1883, p. 116-118; Gietmann, *Comment. in Ecclesiasten,* Paris, 1890, p. 324.

Avec les prophètes les idées eschatologiques se développent, mais sous les traits encore obscurs du symbole. L'annonce du salut qui est proche, Is., LVI, 1, 6, 8; LIX, 17; Hab., III, 8, laisse entrevoir, à la suite d'un jugement divin et du grand jour du Seigneur, Is., II, 12; XXIV, 21-23; XXXIV, 1-4; LXVI, 15-18; Ezech., XIII, 5; XXX, 3; Joël, III, 1 sq.; Abd., 15, 16, 21; Zach., IX, 16; XIV, 4, 6, 9, la réunion finale et éternelle du peuple de Dieu. Is., XXVII, 13; XLV, 5-7; Jer., XXIII, 3-8; Bar., IV, 18-37; V, 5-9. Le Seigneur sera lui-même à la tête de son peuple. Is., XI, 15 sq.; XIV, 2; XXXV, 1 sq.; XL, 1-11; Jer., XXXI, 9-21; Zach., X, 11; Mich., II, 13. Dans la Jérusalem nouvelle aux fondements de saphir et aux murailles de rubis, Is., LIV, 11 sq., habitera le Seigneur, Is., XII, 6; Ezech., XLIII, 2, 4, 7; et sur la montagne sainte il dressera pour toutes les nations un festin somptueux. Is., XXV, 6; cf. Ezech., XXXVII, 26, 28; XLIII, 2, 4, 7; XLVIII, 35; Jer., XXX, 18; XXXI, 40; Soph., III, 16 sq.; Zach., II, 3-10. Ce sera vraiment le peuple de Dieu, pur de tout contact avec les pécheurs, Ezech., XXXIV, 17, 20 sq.; Soph., I, 2-18; Zach., XIII, 2-9, le peuple des justes et des saints. Is., I, 26-28; XXIX, 20-23; Ezech., XI, 17-21; Daniel, VII, 22. Les cieux et la terre seront renouvelés. Is., LXV, 17; LXVI, 22; Zach., XIV, 6 sq. Et la joie des élus sera éternelle. Is., XXXV, 10; LI, 3; LV, 11; LXI, 7; Amos, IX, 15; Jer., XXXI, 38, 40; XXXII, 40; Ezech., XVI, 60; XXXVII, 25 sq.; Bar., II, 34; Dan., II, 44; VII, 14, 18, 27. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam prophetam,* Paris, 1887, t. I, p. 468-471; t. II, p. 490-497; *in Ezechielem prophetam,* Paris, 1890, p. 170-171; Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël,* Paris, 1894, p. 497-502.

Discrètement évoquée par l'Ecclésiastique avec la pensée de la vie éternelle, XXIV, 31, du livre de vie, *ibid.,* 32, des bénédictions réservées aux justes à l'heure de leur mort, I, 13; XI, 28 sq., XVIII, 24, au jour de la vision de Dieu, VI, 23, l'expectative d'une survie heureuse est nettement énoncée par la Sagesse. Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, hors des atteintes de la mort; elles sont en paix, riches des espérances de l'immortalité, III, 1-4; XV, 3. L'homme est fait pour l'immortalité, ἐπ'ἀφθαρσία, II, 23. Quand pour les justes viendra la récompense, au grand jour du jugement de Dieu, on les verra resplendissants comme la flamme; l'abondance et la paix sont aux élus, III, 5-9. Éternellement ils habiteront dans le royaume de gloire, dans le temple du Seigneur, auprès de Dieu, et couronnés de sa main, III, 14; V, 16 sq.; VI, 21. Le temple de Salomon n'est que l'emblème du tabernacle saint préparé par Dieu dès le commencement du monde, IX, 8. Cf. Tob., II, 18; XII, 9; II Mach., VII, 9. Les livres deutérocanoniques fournissent ainsi la transition entre les données primitives de l'Ancien Testament et la doctrine évangélique du ciel. Cf. Atzberger, *op. cit.,* p. 96-110; Lesêtre, *L'Ecclésiastique,* Paris, 1896, p. 23-24; *Le livre de la Sagesse,* Paris, 1896, p. 21-22; Knabenbauer, *Comment. in Ecclesiasticum,* Paris, 1902, p. 95-96, 150-152; André, *Les apocryphes de l'Ancien Testament,* Florence, 1903, p. 100-103, 316-317.

2. *Nouveau Testament.* — L'existence d'un séjour ultra-terrestre où les justes jouiront en commun de l'éternelle récompense est un des plus ordinaires enseignements de la prédication du Christ et des apôtres. C'est par l'annonce prochaine du royaume des cieux, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, que Jean-Baptiste inaugure sa mission de précurseur et Jésus son ministère public. Matth., III, 2; IV, 7; Marc., I, 15. Fondé sur la terre au premier avènement du Christ, Matth., XI, 11-12; XII, 28; XVI, 19; Luc., XVI, 16, ce royaume est d'un autre ordre que les royaumes de ce monde, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, Heb., IX, 11; il n'aura son achèvement que dans l'éternité, après la parousie et le jugement final. Matth., XIII, 27; XXV, 24. Seuls les justes en feront partie, I Cor., VI, 9-10; Rom., V, 17; Eph., V, 3-5; ils régneront avec Jésus-Christ, συμβασιλεύσομεν, II Tim., II, 12, et seront heu-

reux dans la paix et les joies de l'Esprit-Saint. Rom., IV, 17. La récompense qui nous est promise en même temps que ce royaume est dans les cieux. Matth., V, 3, 12; VI, 20, XIX, 21. C'est au ciel que se trouvent les biens impérissables, les biens du salut. Marc., X, 21; Luc., XII, 33; II Cor., V, 1; Phil., III, 20. Le ciel est le but de notre espérance, Col., I, 5; l'héritage des saints, Col., I, 12; I Pet., I, 4; le rendez-vous des vrais disciples de Jesus-Christ, car déjà leurs noms sont inscrits dans les cieux. Luc., X, 20. Après sa vie mortelle et sa résurrection, le Christ est monté au ciel, Act., I, 2, 9, 11, qui est maintenant sa demeure, Matth., XXIV, 30; Eph., I, 20; Col., III, 1; Heb., IX, 24; il habite au plus haut des cieux, ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν, Heb., VII, 26; διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς. Heb., IV, 14. Là aussi, et avec lui, sont les anges, serviteurs du Christ, Luc., II, 15; Eph., I, 21, et les âmes saintes parvenues au terme. Joa., XIV, 2-3; I Thess., IV, 17; Heb., XII, 23. Le ciel est la patrie des saints, Heb., XI, 16, la demeure de gloire qui nous réunira, II Cor., V, 1-2, où face à face nous contemplerons Dieu éternellement. I Joa., III, 2; Apoc., XXII, 4. Les élus deviendront comme des anges, Marc., XII, 25, en société et en communication intime avec Dieu, Apoc., XXI, 3-4; et Dieu lui-même sera l'éternelle lumière de cette nouvelle Jérusalem, de la cité sainte. Apoc., XXI, 2, 10; XX, 5.

3. *Croyances juives.* — Des enseignements tirés des livres canoniques, il n'est pas superflu de rapprocher les renseignements fournis par la littérature profane des Juifs sur l'état des croyances populaires aux derniers temps de la Synagogue. L'idée du ciel est très précise, aussi bien parmi les hellénisants que chez les palestiniens. Philon d'Alexandrie signale en toute clarté, comme récompense du juste, la vue de Dieu, γέρας ἐξαίρετον ὄρασις Θεοῦ, la vie bienheureuse en Dieu, ζῇ τὴν ἐν Θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα, la possession du ciel, οὐρανὸν μὲν ἀγαθῷ, avec la société du peuple de Dieu devenu l'égal des anges, προστίθεται τῷ Θεοῦ λαῷ ἴσος ἀγγέλοις γεγονώς. Philon, *De præmio et pœna*, 6, *Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, p. 414; *De eo quod deterius potiori insidiatur*, 14, *ibid.*, t. I, p. 200; *De profugis*, 12, *ibid.*, p. 555; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 2, *ibid.*, p. 164; cf. *Quod a Deo mittantur somnia*, *ibid.*, p. 642; *Quis rerum divinarum heres*, 57, *ibid.*, p. 514. Animé de cette même pensée du ciel, Josèphe exhortait ses soldats à ne point se donner la mort, mais à se rendre plutôt à l'ennemi, afin de ne pas devenir indignes par le suicide de la récompense des saints, χῶρον οὐρανοῦ λαχούσαι τὸν ἁγιώτατον. *De bello judaico*, I. III, c. VIII, n. 5, édit. Didot, Paris, 1865, p. 170; cf. I. VII, c. VIII, n. 7, *ibid.*, p. 328.

Les apocryphes n'hésitent pas à produire parfois des détails circonstanciés, romanesques ou symboliques, à peindre la félicité du ciel sous des couleurs de rêve qui ont longtemps charmé les imaginations et qui se retrouvent encore dans les descriptions des Pères de l'Église, bien après l'ère apostolique. Mais ils s'accordent généralement à placer hors de la terre la félicité des élus. Hénoch, sur sa nuée soulevée par le vent, arrive aux frontières du ciel. C'est là qu'il voit la demeure des saints et le séjour des anges. *Hénoch*, XXXIX, 4, dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1856, t. I, col. 449. « Les élus du ciel ont dans le ciel leur demeure, » XV, 8. Lods, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1892, p. 81. L'*Assomption de Moïse*, par son contenu comme par son titre même, reproduit cette conception. Cf. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. 1, p. 57. C'est au paradis, IV Esd., VII, 42; VIII, 52, que les saints goûteront les délices du siècle futur. Ceriani, *op. cit.*, t. I, fasc. 2, p. 111, 113. Mais ce paradis, planté par Dieu « avant que la terre fût créée », III, 6, est situé dans les régions du ciel, IV, 7. Ceriani, *ibid.*, p. 99-100. Cf. *Apocalypse de Baruch*, 51, *ibid.*, p. 86. Les caractères principaux de ce séjour céleste se retrouvent, dans ces divers écrits, sensiblement les mêmes. Les élus vivront en société intime avec Dieu *Hénoch*, I, 8; CIV, 2, Lods, *op. cit.*, p. 70, Migne, *op. cit.*, col. 509. Ils verront de leurs yeux l'auteur de leur salut, IV Esd., VI, 25. Ceriani, *op. cit.*, t. I, fasc. 2, p. 103. Ils seront semblables aux anges et converseront avec eux. *Hénoch*, XXXIX, 4, Migne, *ibid.*, p. 449; *Apocalypse de Baruch*, 51, Ceriani, *op. cit.*, p. 86. Ensemble seront réunis tous les saints, *apparebit multitudo animarum simul in uno cœtu unius animi*, *Apocalypse de Baruch*, 30, Ceriani, *ibid.*, p. 80, et tous, resplendissants de lumière et de gloire, jouissant des délices de la vie bienheureuse, loueront éternellement le Seigneur dans cette demeure de la paix. *Hénoch*, XVII, 8; I, 8; XX, 5, 6; LXI, 15; XXXIX, 4, 7, Lods, *op. cit.*, p. 87, 70; Migne, *op. cit.*, col. 455, 464, 449; cf. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1886, p. 136 sq.; Bouriant, *Fragments grecs du livre d'Hénoch*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1892, t. IX, fasc. 1, p. 93-110; IV Esd., VIII, 52-53; VII, 43, 55, Ceriani, *op. cit.*, p. 113-114, 111; *Apocalypse de Baruch*, 30, 51, 85, Ceriani, *ibid.*, p. 80, 86, 98; cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1898, t. III, p. 213-222.

Quant à la littérature rabbinique, elle se complaît dans les détails inconsistants, futiles, déconcertants. On y voit, par exemple, que le juste brillera dans les cieux 342 fois plus que le soleil. *Targum de Jonathan*, sur II Sam., XXIII, 4, cité par Stapfer, *op. cit.*, p. 145. Mais il est inutile de lui demander sur les croyances eschatologiques du peuple juif des documents dont l'histoire des idées religieuses puisse bénéficier. Aussi doit-on reconnaître que M. Israël Lévi n'a point poussé à l'outrance l'expression de la vérité en formulant sur elle ce sévère jugement : « C'est un véritable chaos que l'ensemble des doctrines talmudiques sur la vie d'outre-tombe, les conceptions les plus disparates se heurtent et se concilient, on ne sait par quel miracle ». *Revue des études juives*, Paris, 1892, t. XXV, p. 4.

II. Doctrine traditionnelle. — Certains évangélistes pour qui la notion de l'au-delà implique seulement pour les justes l'immortalité bienheureuse, indépendamment de toute condition commune de vie et de séjour, se refusent à reconnaître comme une tradition spécifiquement chrétienne la doctrine catholique du ciel. « Dans la conception des Hébreux comme dans celle de Jésus et de ses contemporains, le ciel n'est nullement envisagé comme le séjour des justes ou des croyants immédiatement après leur mort, aussi peu qu'après leur résurrection. Cette opinion aujourd'hui presque universelle est une grave erreur, n'ayant aucun fondement scripturaire et qui ne règne dans l'Église que depuis Origène et ses successeurs. » Wabnitz, art. *Ciel*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 182. Il suffit d'une étude sommaire des documents et monuments de l'antiquité chrétienne pour rendre sensible la légèreté de cette assertion.

1° *Pères de l'Église.* — 1. *Période anténicéenne.* — La *Doctrine des apôtres* se contente, en rappelant les liens qui nous unissent au Père céleste, VIII, 2, d'évoquer au delà de ce monde qui passe, la pensée du monde futur où Dieu sera éternellement glorifié, X, 6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Funk, *Die apostolischen Väter*, dans *Sammlung ausgewählter Kirchen-und Dogmengeschichtlichen Quellenschriften* de Krüger, Tubingue, 1901, p. 5-6. Mais l'*Épître de Barnabé* précise ces indications. Le monde futur est celui du salut, de la sainteté et de l'amour, IV, 1; X, II. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1883, t. I, p. 8, 34. Aux justes, héritiers des promesses, il sera donné de voir le Christ et d'être en société avec lui dans son royaume, VII, 11. *Ibid.*, p. 24. C'est par leurs œuvres qu'ils arriveront au séjour

qui leur est fixé, ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον, XIX, 1. *Ibid.*, p. 52. Saint Clément de Rome insiste sur le bonheur incommensurable que Dieu réserve aux élus par le Christ et dont lui seul connaît la grandeur et la beauté. I Cor., XXXIV, 7, 8; XXXV, 2, 3; L, 5-7, Funk, *op. cit.*, p. 102, 104, 124. Ceux qui meurent dans la charité posséderont la demeure des saints, χῶρον εὐσεβῶν, L, 3. *Ibid.*, p. 124. C'est dans ce séjour de la gloire que Pierre et Paul sont entrés par leur martyre, εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, V, 4, 7. *Ibid.*, p. 68. Heureux les prêtres qui ont mérité la plénitude du salut; ils n'ont pas à craindre d'être privés de la place qui leur est assignée, ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου, XLIV, 5. *Ibid.*, p. 116; cf. II Cor., I, 2; VI, 3-7; XI, 7; XIV, 5; XIX, 4; XX, 2, *ibid.*, p. 144, 150, 158, 162, 168.

Le Pasteur d'Hermas a vu le ciel s'ouvrir. Rhode, du haut des cieux, lui apparaît et le salue : c'est le séjour où elle a été reçue, ἀνελήφθην. *Vis.*, I, 1, 4-5; 2, 1, Funk, *op. cit.*, p. 336, 328. Les justes qui auront persévéré jusqu'à la mort au service du Christ passeront ainsi dans le séjour des anges, ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστιν, *Simil.*, IX, 27, 3; *Vis.*, II, 7, *ibid.*, p. 346, 548, et ils habiteront avec le Fils de Dieu, *Simil.*, IX, 24, 4, *ibid.*, p. 542, et ils seront bienheureux. *Vis.*, II, 2, 7; *Simil.*, IX, 29, 3, *ibid.*, p. 346, 456; cf. *Vis.*, I, 1, 8; III, 8, 4; *Mand.*, VIII, 9, *ibid.*, p. 336, 368, 414. Une grande pensée anime tous les écrits de saint Ignace d'Antioche, celle de la possession de Dieu, Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Ad Rom.*, IV, 1; *Ad Eph.*, X, 1; *Ad Smyr.*, IX, 2, Funk, *op. cit.*, p. 216, 180, 242. Cette jouissance de Dieu, nous l'aurons dans le Christ, qui commande au ciel et à la terre. *Ad Magn.*, I, 2; *Ad Eph.*, XIII, 2, *ibid.*, p. 192, 182. Aussi est-ce une belle chose de quitter la terre pour monter vers Dieu, καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου εἰς Θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω, et de participer à la pure lumière, καθαρὸν φῶς λαβεῖν, dans le lieu qui nous est assigné, εἰς τὸν ἴδιον τόπον. *Ad Rom.*, II, 2; VI, 2; *Ad Magn.*, V, 1, *ibid.*, p. 214, 220, 194.

Ces pensées sont également celles de saint Polycarpe. Lui aussi attend la récompense promise aux martyrs, la réunion avec le Christ dans le séjour qui leur est dû, εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον, παρὰ τῷ κυρίῳ. *Ad Phil.*, IX, 2, Funk, *ibid.*, p. 276. Il parle du bonheur et de la gloire de Paul, III, 2, *ibid.*, p. 270, et rappelle aux croyants que le Christ règne sur le ciel comme sur la terre, à la droite de Dieu, et que nous régnerons avec lui, συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, II, 1; V, 2. *Ibid.*, p. 268, 272. Plus explicite encore l'*Épître à Diognète*. Le ciel est nettement désigné comme le lieu de la récompense incorruptible, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν, VI, 8. Funk, *op. cit.*, p. 320. C'est au ciel, séjour de la divinité que règne le Christ sur tout l'univers, VII, 2, *ibid.*, p. 320, et ce royaume céleste, il l'a promis et il le donnera à ceux qui l'aiment, τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν, X, 2. *Ibid.*, p. 326. Aussi les chrétiens ne sont pas de ce monde : étrangers en quelque sorte dans leur propre patrie, ils sont les citoyens du ciel, ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται, VI, 3; V, 5, 9. *Ibid.*, p. 318, 316.

Tel est le caractéristique témoignage des Pères apostoliques transmettant dans ses éléments essentiels la doctrine de l'Église primitive sur le séjour des élus. Si l'erreur millénariste, accueillie déjà dans l'*Épître de Barnabé*, retrouve chez les premiers apologistes une faveur nouvelle, cette fantaisie eschatologique n'entame en rien le fond même de la question : quel que soit le délai apporté à l'entrée des justes dans le royaume des cieux, le ciel reste toujours, même pour les millénaristes, le séjour éternel, exclusif en commun, des bienheureux. Lorsque saint Justin recommande aux fidèles de ne pas croire ceux qui affirment que l'âme monte au ciel après la mort, il ne met point en cause l'existence du ciel : il la souligne, au contraire. Dans sa pensée, comme dans celle des adversaires qu'il combat, l'entrée des justes dans la gloire éternelle était conditionnée par la résurrection, et à ce point de vue purement subjectif l'affirmation de l'une impliquait la négation de l'autre, dès que la question se posait de l'état des âmes immédiatement après la mort. C'est en ce sens que saint Justin se prononce contre l'admission au ciel de l'âme séparée du corps, ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. *Dial. cum Tryph.*, 80, *P. G.*, t. VI, col. 666; Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1877, t. I, p. 290. Mais ce n'est là qu'un délai : le ciel, pour être différé, n'en est pas moins le ciel. Au reste, sur l'ensemble du sujet, la pensée habituelle de saint Justin n'offre rien de défaillant ni d'obscur. Un passage du Περὶ ἀναστάσεως, 7, nous montre le Christ habitant corporellement dans les cieux afin de nous enseigner que là aussi, près de lui, sera notre habitation. *P. G.*, t. VI, col. 1589; Otto, *ibid.*, t. II, p. 244. C'est au roi du ciel que le martyr Lucius espère se réunir, πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορευέσθαι. *Apol.*, II, 2, *ibid.*, col. 448; Otto, *ibid.*, t. I, p. 202. Partout les chrétiens vertueux sont persuadés qu'ils trouveront auprès de Dieu, en société avec lui, la fin de leurs maux, ἐν ἀπαθείᾳ συγγενέσθαι τῷ Θεῷ, et c'est le Dieu qui réside par delà les mondes, plus haut que le firmament, τῷ ὑπὲρ κόσμον Θεῷ, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις. *Apol.*, II, 1; *Dial. cum Tryph.*, 56, *ibid.*, col. 441, 612; Otto, *ibid.*, t. I *a*, p. 196; t. I *b*, p. 198. Tatien parle aussi d'un ciel situé au delà du ciel visible, où règne sans succession un jour qui n'a point de déclin, où resplendit une lumière inaccessible aux hommes d'ici-bas. Il s'appuie sur l'autorité des prophètes pour émettre cette doctrine et pour affirmer que l'esprit recevra un jour le revêtement céleste, qui fera disparaître toutes les apparences de notre mortalité, τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητόνητος. *Orat. adversus Græcos*, 20, *P. G.*, t. VI, col. 852.

Il est assez difficile de concilier entre elles les idées incidemment émises par saint Théophile d'Antioche sur le paradis terrestre, sur le paradis des élus et sur le ciel. *Ad Autol.*, II, 24, 26, 36, *P. G.*, t. VI, col. 1089, 1093, 1116; Otto, *Corpus apologetarum*, Iéna, 1861, t. VIII, p. 120-122, 124, 174. Le passage le plus clair est celui qui affirme l'existence d'un ciel invisible distinct du firmament et créé par Dieu au premier jour, ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀόρατου ἡμῖν ὄντος, II, 13. *P. G.*, *ibid.*, col. 1073; Otto, *ibid.*, p. 96. Mais il est impossible à la critique de décider si le paradis des élus est identifié avec le paradis terrestre ou avec le ciel. Cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 553, 598.

Dans saint Irénée se retrouvent toutes les données de la tradition catholique. Il est vrai que lui aussi distingue le ciel du paradis et de la cité sainte. *Cont. hær.*, l. V, c. XXXVI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1122; cf. l. V, c. V, n. 1, *ibid.*, col. 1135. Mais cette distinction représente surtout une inégalité de jouissance dans la possession d'une récompense, en raison de l'inégalité des mérites. Car tous les justes, du moins après leur résurrection, jouiront de la vue du Christ, πανταχοῦ γὰρ ὁ Σωτὴρ ὁραθήσεται, et le Christ est dans les cieux. *Cont. hær.*, l. V, c. XXXVI, n. 1; l. III, c. XII, n. 3, *ibid.*, col. 1122, 895; cf. l. V, c. XXXI, n. 2; l. IV, c. XXXIII, n. 13; l. III, c. XII, n. 9, *ibid.*, col. 1209, 1082, 902. Les élus jouiront également de la vue de Dieu, ἐλευσόνται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ, l. V, c. XXXI, n. 2; l. III, c. XII, n. 3, *ibid.*, col. 1209, 895; ils posséderont l'immortalité par Jésus-Christ qui est la paix des âmes et leur réconfort, et l'on verra briller la gloire du Père, après le renouvellement des mondes, dans la cité de Dieu, l. V, c. XXXV, n. 2; l. III, c. XVI, n. 4. *Ibid.*, col. 1220-1221, 924. Nous n'avons qu'à rapprocher de ces données les vues eschatologiques de saint Hippolyte; le disciple reproduit fidèlement le maître. Le Christ nous a ouvert les cieux, où il est monté le premier, αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀνα-

θας. Serm. in Elcanam et Annam, P. G., t. x, col. 864; édit. Bonwetsch et Achelis, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897, t. i, p. 122. Dans le royaume du Christ sont rassemblés les prophètes, les martyrs, les apôtres, et c'est au ciel que l'on reçoit la couronne de vie impérissable, ἀφθαρσίας ἀποκείμενον ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς στέφανον. *De Antichristo*, 31, 59, *P. G.*, t. x, col. 752, 780; édit. Bonwetsch et Achelis, p. 20, 39. Le Christ est l'arbre de vie; ceux qui désirent goûter cette vie, en jouiront éternellement devant la face de Dieu, avec Adam et tous les justes. *Fragmenta in Proverbia, P. G.*, t. x, col. 620; édit. Bonwetsch et Achelis, p. 163.

Quand les traditions éparses des premiers âges commencent à se synthétiser en un agrégat succinct de doctrines, l'école catéchétique d'Alexandrie n'a que peu de choses à surajouter à ces données substantielles qu'elle contribuera beaucoup à développer. Pour Clément d'Alexandrie, la récompense des justes réside dans le ciel, qui est notre royaume et notre héritage, μίσθον ἡμῖν βασιλείαν οὐρανῶν, κληρονομίαν οὐρανόν. *Coh. ad gent.*, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 60, 65; cf. *Pæd.*, iii, 7, *P. G.*, t. ix, col. 608-609; édit. Stählin, Leipzig, 1905, p. 258-260. Aux élus est réservée la vision de Dieu, Θεὸς ἐποπτεύεται, *Coh. ad gentes*, c. i; *Strom.*, v, 1, *P. G.*, t. viii, col. 65; t. ix, col. 17, et cette contemplation divine leur vient du Christ. *Coh. ad gent.*, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 68. Tous les saints sont réunis au ciel où habitent les anges, *Pæd.*, ii, 12; *Strom.*, vii, 2, *P. G.*, t. ix, col. 541; t. viii, col. 408; sur eux règne le Christ, *Strom.*, vii, 10, *P. G.*, t. ix, col. 480, et ils régnent avec lui, *Pæd.*, iii, 7; *Coh. ad gent.*, c. i, *P. G.*, t. ix, col. 608; t. viii, col. 60. Le ciel est décrit comme le séjour de l'éternel repos en Dieu, ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ Θεῷ, *Pæd.*, i, 13, *P. G.*, t. ix, col. 373, de la vie véritable, τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς, et de la gloire, *Strom.*, iv, 7, *P. G.*, t. viii, col. 1255, un lieu de délices et d'infinie béatitude, *Strom.*, v, 14; *Pæd.*, i, 9, *P. G.*, t. ix, col. 181; t. viii, col. 340; édit. Stählin, p. 139; la patrie d'en haut, τῆς ἄνω πατρίδος, *Coh. ad gent.*, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 193; *Quis dives salvetur*, 3, *P. G.*, t. ix, col. 608; édit. Barnard, *Texts and studies*, Cambridge, 1897, t. v, n. 2, p. 4. Origène commence à soumettre à l'analyse et à la réflexion philosophiques ces croyances. Il convient que la conception et la description de ce monde invisible ne sont point chose aisée, *De princ.*, l. ii, c. iii, n. 6, *P. G.*, t. xi, col. 193, et lui-même compliquera de graves erreurs ces difficultés. Toutefois son universalisme, en affirmant le salut de toute créature, ne fait point la part égale aux justes et aux pécheurs purifiés. Ceux-ci, dans le monde futur, posséderont la terre des vivants, tandis que les saints et les parfaits jouiront du royaume des cieux. *De princ.*, l. ii, c. iii, n. 7, *ibid.*, col. 198. Jésus-Christ est monté au ciel pour nous ouvrir la demeure éternelle, où nous vivrons avec lui dans la claire vue de Dieu. *De princ.*, l. ii, c. xi, n. 6; l. i, c. vi, n. 2; *De oratione*, n. 11, *P. G.*, t. xi, col. 246, 166, 449. Origène se demande où est le ciel, quelle en est la gloire et l'excellence. Il émet l'opinion que le ciel pourrait bien n'être pas séparé du κόσμος, tout en étant distinct du firmament, οὐρανὸν ἕτερον παρὰ τὸ στερέωμα. Mais qui aura le dernier mot de ces choses? *De princ.*, l. ii, c. iii, n. 6; *Cont. Celsum*, vii, 31, *P. G.*, t. xi, col. 195, 1465; Koetschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. i, p. 182. Quoi qu'il en soit, c'est un monde ultra-terrestre, et la constitution des corps glorieux leur permettra d'habiter ces régions supérieures et éthérées, ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις. *Cont. Celsum*, iii, 42, *P. G.*, t. xi, col. 973; édit. Koetschau, t. i, p. 240. Quant aux conditions générales de l'existence dans ce monde futur dont nous n'avons ici-bas que de fuyants emblèmes, l'idéalisme d'Origène se contente de signaler le caractère contemplatif de cette vie bienheureuse, où brillera la vraie lumière, ἀληθινὸν φῶς. *Cont. Celsum*, vii, 31, *P. G.*, t. xi, col. 1465; édit. Koetschau, t. ii, p. 182. *Comment. in Matthæum tom. xv, P. G.*, t. xiii, col. 1321; *In Ps. xxii*, 5; *In Ps. xxxviii*, 7, Pitra, *Analecta sacra*, t. ii, p. 480; t. iii, p. 30.

Préoccupé surtout de l'imminence des derniers temps et des conséquences immédiates rattachées par la fantaisie des millénaristes à la prochaine parousie, Tertullien semble n'accorder qu'une attention restreinte à la considération du ciel. Le réalisme de son génie se prêtait d'ailleurs assez mal à une étude approfondie des problèmes que soulève, en dehors du dogme, la pensée de l'au-delà. Mais l'ensemble de la doctrine catholique n'en est pas moins, à l'occasion, fermement exposée, et en magnifique langage. Dès les premières lignes de l'*Apologétique*, le ciel apparaît comme la patrie et l'espoir de la « secte » persécutée. *Scit se peregrinam in terris agere,... sedem, spem, gratiam, dignitatem in cælis habere. Apologet.*, c. i, *P. L.*, t. i, col. 260. C'est vers le ciel, séjour du Dieu vivant, que le chrétien tourne ses regards. *Ad cælum respicit. Novi enim sedem Dei vivi*, c. xvii, *ibid.*, col. 377. C'est au ciel que le Christ est monté après sa mort et nous y monterons un jour à sa suite. *De anima*, 55, *P. L.*, t. ii, col. 742-744; édit. Reifferscheid et Wissovva, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1890, t. xx *a*, p. 388-389; *De res. carnis*, c. xliii, *P. L.*, *ibid.*, col. 856; *De orat.*, 11, *P. L.*, *ibid.*, col. 1166; édit. de Vienne, *ibid.*, p. 187; cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 281, 446-448. Avec plus de force encore dans la pensée et une plénitude d'expression qui évoque à la fois tous les différents aspects du ciel, saint Cyprien ne cesse de rappeler, dans les sombres jours de la persécution, les rayonnantes espérances d'outre-tombe. Que la mort nous ravisse à la terre, à ce monde décevant, aussitôt nous serons transportés aux royaumes du ciel, dans le paradis. *Epist. ad Fortunat.*, c. xii, *P. L.*, t. iv, col. 674; édit. Hartel, dans le *Corpus scriptorum eccles. latin.*, Vienne, 1868, t. i, p. 347. Le Christ nous montre la voie, il nous ramène avec lui au ciel, et non seulement les martyrs, mais tous ceux qui suivront le Seigneur jusqu'au bout. *Epist. ad Fortunat., ibid.; Liber ad Demetrianum*, c. xx, *P. L.*, t. iv, col. 676; édit. Hartel, t. i, p. 365. Pour eux la récompense est immédiate : ni *millenium* ni délai. *Nulli patet cælum, terra adhuc salva, ne dixerim clausa*, avait dit Tertullien, *De anima*, 55, *P. L.*, t. ii, col. 744. *Clauduntur in persecutionibus terræ, sed pater cælum*, répond avec autorité Cyprien, et tous seront réunis en un même lieu, *in eodem loco*, dans le royaume même du Christ, avec lui et avec Dieu. *Epist. ad Fortunat.*, c. xii, xiii; *Liber ad Demetrianum*, c. xxv, *P. L.*, t. iv, col. 674, 676, 563; édit. Hartel, p. 345-346, 347, 370. Et quelles infinies jouissances, débordant nos propres désirs, et quelle gloire! Voir Dieu et converser avec le Christ, et cela toujours, dans la patrie commune, au milieu de nos amis et de nos proches, de tous les amis de Dieu! Dans ce séjour de l'éternelle lumière, resplendissant de la clarté divine, heureux d'un inconcevable bonheur que rehaussera la joie intime de n'avoir point à le perdre, nous régnerons et notre règne, comme celui du Christ, sera un perpétuel triomphe. *O dies ille qualis et quantus adveniet,... quæ erit gloria et quanta lætitia admitti est Deum videas, honorari est cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis æternæ gaudium capias,... cum justis et Dei amicis in regno cælorum datæ immortalitatis voluptate gaudere!... Cum claritas super nos Dei fulserit, tam beati erimus et læti dignatione Domini honorati. Epist.*, lvi, *ad Thibaritanos, P. L.*, t. iv, col. 357; *Epist.*, lviii, édit. Hartel, t. i, p. 665; cf. *De mortalitate*, c. xxvi, *P. L.*, t. iv, 601; édit. Hartel, t. i, p. 313.

A cet expressif et éclatant témoignage de l'Église d'Afrique, le plus saillant aussi de toute la période antenicéenne, les témoignages subséquents des autres Églises

n'ajouteront rien de particulièrement notable. Saint Grégoire le Thaumaturge accentue pourtant la pensée fondamentale de l'union avec Dieu et les conséquences intimes qui doivent en résulter pour la nature humaine. En parlant de Marie, qu'il nomme la reine du ciel, *regina cælestis,* et qu'il élève jusqu'au trône de la divinité, *super cherubim juxta divinitatem sedet,* il émet cette remarque, dont le développement donnera lieu plus tard à de magnifiques aperçus dans la théologie des Pères, que la nature de l'homme, par ce contact céleste avec Dieu, se trouve en quelque sorte déifiée. *Christus... terrenas naturas adeo elevavit ut illas pæne deificaret. Sermo panegyricus in sanctam Dei genitricem et semper virginem Mariam,* 4, dans Pitra, *Analecta sacra,* t. IV, p. 407. La solidarité qui unit au plus étroit tous les habitants du ciel, le Christ, les anges et les saints, est mise également en vive lumière, et le ciel apparaît avec ses caractères traditionnels comme le séjour du bonheur dans une splendeur de gloire. *Sermo panegyricus in honorem sancti Stephani,* 2, Pitra, *ibid.,* p. 409; cf. *In Origenem oratio panegyrica, P. G.,* t. X, col. 1100; Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 37. Victorin de Pettau se contente d'esquisser à grands traits la doctrine commune. *Scholia in Apoc.,* c. VI, 9; c. XXII, 16, *P. L.;* t. V, col. 329. Enfin saint Méthode d'Olympe met en relief la douce familiarité qui rapprochera de Dieu les élus comme des fils auprès de leur père, et qui fera des vierges un chœur à part, en société plus directe avec le Christ, τὸν χορὸν τὸν ἅγιον αὐτῷ τῶν παρθένων. *Convivium decem virginum,* l. VII, c. III, *P. G.,* t. XVIII, col. 128. Il semble aussi placer le ciel dans le voisinage immédiat des étoiles, τὴν ἕδραν ἔχειν τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ πλησιάζειν τοῖς ἄστροις, l. VIII, c. X, *ibid.,* col. 153. Cf. *De res.,* 5, *ibid.,* col. 312; Bonwetsch, *Methodius von Olympus, Schriften,* Erlangen, t. I, p. 77.

2. *Période postnicéenne.* — La doctrine catholique du ciel est immuablement fixée dans ses lignes principales par les Pères anténicéens : tous sont unanimes à affirmer l'existence d'une vie ultra-terrestre commune à tous les bienheureux, dans un séjour particulier qui est le ciel. Çà et là commencent à se dégager les caractères distinctifs de ce séjour : c'est un lieu de lumière au sein de la divinité, de gloire avec le Christ à jamais régnant, de paix avec les justes unis par la douce charité. Le développement normal de la doctrine portera surtout dans la suite sur ces points secondaires; et comme les problèmes de l'au-delà auront toujours le privilège de s'imposer à l'attention des penseurs et de tenir en éveil la curiosité des foules, il n'est pas étonnant de voir surgir dans l'esprit des plus grands docteurs de l'Église ou de l'École un certain nombre de questions insolubles qui ne pouvaient prêter qu'à des réponses inconsistantes, vaines, parfois naïves aussi, mais dont il serait superflu et tout aussi vain de s'émouvoir. La curiosité humaine pourra changer d'objet au cours des âges, elle ne changera point de nature. Surtout il convient de ne pas prêter à des hypothèses une valeur qu'elles ne revendiquent point, et suivant le mot d'un scolastique, habitué pourtant aux solutions ingénieuses ou faciles, il est certains dires des saints qu'il faut savoir interpréter sainement. *Sunt aliqua sanctorum dicta sane interpretanda.* Biel, *Commentarii in IV Sent. libros,* dist. XLV, q. I, Brescia, 1754, t. II, p. 523-524. D'autre part, il n'est pas non plus hors de propos de signaler, quand ils se présentent, ces documents d'ordre spécial qui intéressent à divers égards l'histoire de la pensée religieuse.

a) Église latine. — La théologie superficielle de Lactance pourrait servir, au besoin, de transition entre les tendances des deux époques, entre la période d'affirmation et la période de recherches. Tout en admettant encore le délai de la récompense finale jusqu'au jour de la résurrection, *Divin. institut.,* l. VII, c. XXI, *P. L.,* t. VI, col. 802-803, elle met suffisamment en relief la nature des biens célestes, les joies de la présence de Dieu, la transformation de nos facultés adaptées aux conditions nouvelles de ce séjour de délices, de lumière et d'immortalité, qui sera notre royaume. *In bonis cælestibus collocati... præsenti Deo gratias agent... quod eos ad regnum vitamque perpetuam suscitarit. De resur. animæ,* c. XXIII, *ibid.,* col. 806. *Et transformabit Deus homines in similitudinem angelorum,* c. XXVI, *ibid.,* col. 814. Cf. c. XXVII, col. 821. Déjà aussi des interrogations se posent sur l'état des élus dans ce monde tout autre, et Lactance note avec intérêt que le séjour du ciel ne fera rien oublier des choses de ce monde terrestre. *Prioris vitæ factorumque omnium memores erunt. De resur. animæ,* c. XXIII, *ibid.,* col. 806. Saint Hilaire de Poitiers insiste également sur les propriétés nouvelles acquises dans la gloire céleste par notre nature corporelle. *Tract. in Ps. CXXXVIII,* n. 22, *P. L.,* t. IX, col. 804; édit. Hartel dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum,* Vienne, 1891, t. XXII, p. 759. Le ciel est le royaume du bonheur, où luira un jour éternel; le Christ lui-même viendra nous introduire dans ce royaume fortuné. *Custodiet introitum Dominus, in æternum illud et beatum regnum introducens. Tract. in Ps. CXX,* n. 16, *ibid.,* col. 660; édit. Hartel, p. 569-570. Mais il convient de remarquer que, pour saint Hilaire, l'entrée dans la gloire éternelle devait être différée jusqu'à la fin des temps et que le royaume de Dieu, ouvert aux hommes seulement après la résurrection, est distinct dans sa pensée du royaume du Christ où sont accueillies les âmes après la mort. *Tract. in Ps. CXXXVIII,* n. 22; *in Ps. II,* n. 49, *ibid.,* col. 804, 290; édit. Hartel, p. 759, 74. A remarquer aussi le curieux passage, évidemment motivé par les préoccupations populaires, où le saint évêque condescend à expliquer assez au long ce que sera la température du ciel, *beata temperies,* et répond à ceux qui interprétaient dans un sens littéral le verset du Ps. CXX : *Per diem sol non uret te neque luna per noctem. Tract. in Ps. CXX,* n. 16, *ibid.,* col. 660; édit. Hartel, p. 569-570. Voir l'Introduction de dom Coustant aux œuvres de saint Hilaire, c. VI, *P. L.,* t. IX, p. 95.

La pensée saillante de saint Ambroise, dans sa doctrine sur le ciel, est assurément celle de l'union mystique des élus. A maintes reprises le ciel est décrit comme le lieu du repos, *ad requiem supernam, De obitu Theodosii oratio,* n. 30, *P. L.,* t. XVI, col. 1396; de la lumière éternelle, n. 32, *ibid.;* de la gloire impérissable. *Epist.,* XXII, *de bono mortis,* c. X, n. 47, *P. L.,* t. XIV, col. 561. Mais toutes ces considérations secondaires n'offrent jamais le relief d'expression et l'insistance émue que met le saint docteur à dépeindre les rapports des élus entre eux et avec Dieu, le charme de leur commerce, la douce et sympathique charité qui les unit. Ce n'est plus seulement l'union avec Dieu, c'est l'adhésion à la divinité. *In intelligibili secreto totus intentus atque adhærens Deo. De obitu Theodosii oratio,* n. 29, *P. L.,* t. XVI, col. 1394; cf. *Epist.,* XXII, *de bono mortis,* c. XI, n. 48, *P. L.,* t. XIV, col. 562. La joie de vivre avec le Christ pour n'en être jamais séparé n'est pas exprimée moins vivement. *De obitu Theodosii,* n. 31, *P. L.,* t. XVI, col. 1396; *Expositio Evangelii secundum Lucam,* c. X, n. 12, *P. L.,* t. XV, col. 1487. Une idée nouvelle se dégage dans le traité *De virginibus,* l. II, c. II, n. 16-17, *P. L.,* t. XVI, col. 211, c'est l'allégresse commune aux bienheureux et la grâce accueillante de Marie lorsqu'une âme monte de la terre au ciel. *O quantis illa (Maria) virginibus occurret!* Cette pensée se retrouve en plusieurs autres passages. Gratien vient lui-même à la rencontre de son frère Valentinien pour l'introduire dans le séjour de la félicité, *in propriam mansionem;* un cortège spécial d'âmes saintes les accompagne; les anges et tous les élus

prennent part à leur joie. *De obitu Valentiniani consolatio*, n. 71, 77, *P. L.*, t. XVI, col. 1379. 1381. Ce sera un bonheur tout particulier de converser ainsi avec les saints du ciel dans la paix profonde. *Bona requies... cælestibus consortiis requiescere sanctorum. De obitu Theodosii oratio*, n. 29, 32, *P. L.*, t. XVI, col. 1395-1396. Cf. *De institutione virginis*, c. XVII, n. 113, *ibid.*, col. 333.

Saint Jérôme insiste également sur cette pensée dominante. Blésilla s'adressant à sa mère lui confie sa joie de trouver dans le ciel une autre mère, Marie. *Habeo pro te Mariam matrem Domini.* La compagnie des saints, de ceux mêmes qu'elle n'avait jamais connus, lui est infiniment plus douce que toutes les amitiés de la terre. *O quanto melior est iste comitatus! Epist.*, XXXIX, *ad Paulam super obitu Blæsillæ filiæ*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 472. Avec les chœurs des anges, les liens ne sont ni moins intimes ni moins bienfaisants. *Epist.*, XXIII, *ad Marcellam de exitu Leæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 426. Une des jouissances les plus vives sera d'être avec le Christ, de suivre Jésus, *Jesum quem nunc Blæsilla sequitur. Epist.*, XXXIX, *ad Paulam*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 466; *Comment. in Ecclesiasten*, *P. L.*, t. XXIII, col. 1086. Le Sauveur sera notre chef dans les cieux, *Comment. in Epist. ad Ephesios*, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XXX, col. 832, et les élus éprouveront les ellets de l'intimité divine. *Comment. in Epist. II ad Corinthios*, c. V, n. 6, *P. L.*, t. XXX, col. 784. Le ciel est pour les bienheureux la vraie patrie; mais l'union affectueuse persiste après la mort entre les saints du ciel et leurs amis de la terre. *Comment. in Epist. II ad Cor.*, c. V, n. 6, *P. L.*, t. XXX, col. 784; *Epist.*, XXXIX, *ad Paulam*, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 473.

Toutes les questions agitées de son temps sur la nature de cette existence ultra-terrestre et sur la condition des élus dans le ciel, saint Augustin les a reprises et discutées, sans réussir toujours à les résoudre. Fréquemment sa pensée est flottante et il est juste de reconnaître qu'elle a varié au cours des ans Que le ciel soit le séjour commun et la récompense des saints, le lieu de la vision béatifique, du don personnel de Dieu et des jouissances infinies qui en découlent, aucun Père de l'Église ne l'a plus souvent redit, ni avec un relief plus saisissant. *Tu, Domine, quem potat ille.* Nebridius, *Confess.*, l. IX, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765; cf. *Serm.*, CCCXXIX, n. 1-2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1455; *Enarrat. in Ps. CXIX*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1602. Le Christ est vu également par les saints sous l'aspect béatifiant de sa divinité, *secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis. Epist.*, CLXIV, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 712. Mais si tous les saints jouissent ainsi de la vue de Dieu, et se trouvent auprès du Père et avec le Christ, *Serm.*, CCCXXXI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1459; *De civit. Dei*, l. XX, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 674, il est à remarquer que cette jouissance est donnée comme incomplète avant la résurrection et que le ciel, dans la pensée de saint Augustin, est pour ainsi dire partagé en régions distinctes, en habitacles divers. Les saints ne sont pas encore là où ils seront après la parousie : *Nondum eris ubi erunt sancti quibus dicitur : Venite, benedicti, Enarrat. in Ps. XXXVI*, n. 10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 361; ils monteront alors au sommet des cieux, *in illud summum cælum. De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 483. Ce séjour béatifique, distinct toutefois du ciel des anges, *Serm.*, XXVI, n. 5; *Enchiridion*, c. LXIII, *P. L.*, t. XL, col. 261, n'est autre que le paradis ou le sein d'Abraham. *In Joa.*, tr. XCI; *Epist.*, CLXXXVII, *ad Dardanum*, n. 7; *Serm.*, CCLXXX, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1860; t. XXXIII, col. 835; t. XXXVIII, col. 1283. Au reste, la pensée du grand docteur revêt toujours sur ce point une forme dubitative : c'est une question, qui pour lui reste pendante, de savoir si oui ou non les saints sont déjà en possession du royaume éternel. *Retract.*, l. I, c. XIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 606. Il avoue ne pouvoir déterminer en quoi consiste le sein d'Abraham. *Confes.*, l. IX, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765. D'autre part, si le paradis est distinct du ciel, où pourrait-on imaginer qu'il soit? *Enarrat. in Ps. XXX*, serm. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 252. Aussi émet-il parfois l'avis que ces diverses dénominations pourraient bien n'exprimer qu'une seule et même chose, le commun séjour de tous les bienheureux. *Si tamen non aliquid unum est diversis nominibus appellatum, ubi sunt animæ beatorum. De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXIV, n. 65, *P. L.*, t. XXXIV, col. 483. Dans le même traité, saint Augustin déclare que ce séjour multiple ou unique des élus ressemble à un lieu matériel, *loca similia corporalibus*, l. XII, c. XXXII, n. 60, *ibid.*, col. 480; mais quand il s'agit de satisfaire la curiosité pressante de ses auditeurs qui demandent où est le lieu de la vision béatifique, où est le ciel, il se contente de répondre avec ce tour d'esprit heureux qui est souvent chez lui l'expédient du génie : « Vous voudriez bien savoir où se trouve ce séjour tranquille où l'on voit Dieu face à face : Dieu lui-même après cette vie sera le lieu de nos âmes. » *Qui sinus est in facie Dei a me expectatis audire. Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster. Enarrat. in Ps. XXX*, serm. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 252. On remarque aussi sa préoccupation d'écarter de l'esprit des fidèles toute conception réaliste touchant l'au-delà. *Regnum cælorum, regnum sempiternum, societatem cum angelis, æternam vitam, ubi nullus oritur, nullus moritur, hoc percipite. Serm.*, XVIII, c. IV, n. 2, *P. L.*, t. XXVIII, col. 130. Cf. *Une prière inédite attribuée à saint Augustin*, dans la *Revue bénédictine*, 1904, t. XXI, p. 132.

Il serait superflu au point de vue théologique de poursuivre dans le détail les développements de la doctrine catholique du ciel ou des hypothèses plus ou moins acceptables qu'elle a suscitées. Nous nous bornerons à quelques indications sommaires. Honorat, évêque de Cirta, dans les consolations qu'il adresse à un chrétien exilé pour sa foi, met surtout en lumière l'honneur insigne que nous vaudra l'amitié des plus grands saints du ciel. *Epistola consolatoria ad Arcadium*, *P. L.*, t. I., col. 568. Sulpice Sévère, *Dial.*, II, 13, *P. L.*, t. XX, col. 210, avait exprimé déjà en termes d'une simplicité charmante cette pensée gracieuse. Cf. S. Paulin de Nole, *Poema XVIII, De sancto Felice natalitium carmen VI*, v. 139-155, *P. L.*, t. LXI, col. 494-495; édit. Hartel, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1894, t. XXX, p. 103-104; Isidore de Péluse, *Epist.*, l. II, epist. CLI; l. V, epist. CCCXCVI, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 604, 1564.

Cassien s'attache à démontrer que le royaume du ciel est le royaume de la vie et qu'il y a place encore dans cette surabondance d'activité vitale, pour les sentiments humains dont nous garderons là-haut le meilleur et le plus doux. *Collat.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XLIX, col. 500-503; édit. Petschenig, dans le *Corpus script. eccles. latin.*, Vienne, t. XIII, p. 22-24. Saint Pierre Chrysologue se représente les martyrs resplendissants des lumières de la gloire future, *Serm.*, CLXXIV, *in D. Felicitatem martyrem*, *P. L.*, t. LII, col. 565, et dans les harmonies des cieux faisant éclater surtout ce splendide privilège de la béatitude, la charité. *Serm.*, XXII, *de terrenorum cura despicienda, ibid.*, col. 262-263. Cf. *Serm.*, CXXIX, *in D. Cyprianum martyrem, ibid.*, col. 555; *Serm.*, CXIX, *de vero cursu pro corona gloriæ, ibid.*, col. 526. Le rhéteur Julien Pomère consacre un traité spécial à la vie du ciel, qu'il appelle la vie contemplative, d'un nom qui caractérise à ses yeux le bonheur essentiel des élus et qui se retrouvera dans la plupart des écrits mystiques du moyen âge. Cf. *De vita contemplativa*, l. I, c. I, n. 1-2; c. VI, n. 2, *P. L.*, t. LIX, col. 419, 424.

Chez les écrivains ecclésiastiques des siècles suivants,

il suffit de citer saint Avit de Vienne, qui célèbre souvent la gloire et la paix du royaume céleste, la communauté de vie avec les anges. *Homil.*, l. VII, *sermo in ordinatione episcopi*, édit. Peiper, dans les *Monumenta Germaniæ historica auctorum antiquorum*, Berlin, 1883, t. VI, p. 117; *Homil.*, l. XXV, *dicta in basilica sanctorum Acaunensium*, *ibid.*, p. 146; *Epist. ad Gundobadum*, *ibid.*, p. 33; *Homil.*, l. VII, *sermo die 1 Rogationum*, *ibid.*, p. 115. Saint Pierre apparaît comme le portier du ciel, *ille cælorum janitor Petrus. Homil.*, l. VII, *sermo in ordin. episc.*, *ibid.*, p. 124. Le Christ, par son union sublime à la substance céleste, *quia celsitudini substantiæ cælestis immixtus cæli dominus factus est. Contra arianos*, c. XVII, *ibid.*, p. 7. Cf. S. Fulgence, *De fide ad Petrum*, c. XLIII, *P. L.*, t. XL, col. 777; Primasius d'Adrumète, *Comment. in Epist. ad Heb.*, IX, 8; XI, 39, *P. L.*, t. LXVIII, col. 740, 744. Grégoire de Tours indique la prééminence de Marie dans le ciel et son rôle maternel à l'égard des élus qu'elle accueille dans les cieux. *Miracula sancti Martini*, l. I, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 919.

Pour Cassiodore, les élus sont réunis dans le sein d'Abraham, où ils attendent l'entrée dans le royaume; mais ils jouiront un jour de toutes les récompenses promises dans les cieux. *De anima*, c. VII; *In Ps. CI*, c. XVII; *In Ps. XXIV*, c. XII, *P. L.*, t. LXX, col. 1301, 713, 180. Fortunat chante la joie spéciale qu'éprouvent les vierges d'être réunies dans le ciel à Marie, leur reine. *Miscellanea*, l. IV, c. XXVI; l. VIII, c. VI, VII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 175, 267, 282. Saint Grégoire le Grand insiste sur les jouissances intellectuelles de la vue de Dieu, *Dial.*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 376, sans négliger le détail ordinaire des biens qui découlent de la vision béatifique. *Moral.*, l. XII, c. IX, XXI, XLIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 666, 992, 999, 1038; *Dial.*, l. IV, c. XXV, XXVIII, XXIX, t. LXXVII, col. 357, 365, 666. Cf. Isidore de Séville, *Sent.*, l. III, c. LXII, n. 7-10, *P. L.*, t. LXXXII, col. 737-738; *De fide catholica contra Judæos*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 495-496; S. Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. III, XII, XXX, *P. L.*, t. XCVI, col. 476, 480, 495.

Du VIIe au XIIe siècle, reparaissent sans changement appréciable les enseignements de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand. Saint Bède reprend à son compte les idées de saint Basile sur la constitution du ciel; mais il en fait l'objet d'une création proprement dite, qui a coïncidé avec la création des anges. *Hexaemeron*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XCI, col. 14. Il s'étend longuement ailleurs sur les sublimes jouissances de la vision béatifique et sur les merveilleuses harmonies des cieux. *Homilia*, XI, *in vigilia Pentecostes*, *P. L.*, t. XCIV, col. 192-194; *Exposit. in I^am Epist. Joa.*, c. III, n. 5, *P. L.*, t. XCIII, col. 109. Voir aussi Alcuin, *Epist.*, CXIII, *ad Paulinum patriarcham*, *P. L.*, t. C, col. 342-343; Haymon d'Halberstadt, *Expositio in Apoc.*, VI, 10, *P. L.*, t. CXVII, col. 1030; Candide de Fulda, *Epist.*, *Num Christus corporeis oculis Deum videre potuerit*, n. 7, *P. L.*, t. CVI, col. 106; Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. XL, *P. L.*, t. CVII, col. 353-354. D'après lui, Élie aurait été enlevé dans le ciel atmosphérique; le ciel des anges, où Dieu révèle les abîmes de sa divinité, est au-dessus du firmament, dont il n'est point distinct. Il est vraisemblable que ce sont deux parties d'un même tout. L'assemblée des élus constitue le royaume des cieux. *De universo*, l. IX, c. III, *P. L.*, t. CXI, col. 263-265. Voir S. Pierre Damien, *Opusc.*, L, *Institutio monialis*, c. XV, *P. L.*, t. CXLV, col. 748. L'autorité de saint Augustin a fait hésiter saint Bernard sur la question du délai de la béatitude. *In festo omnium sanctorum*, serm. IV, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 472. Mais la pensée du ciel est dominante dans ses écrits, complaisamment exprimée parfois en descriptions qui ne négligent aucun détail. *De diversis*, serm. XLII, n. 5, 7, *ibid.*, col. 663-665. Il aime à mettre en vive lumière non seulement les splendeurs de la divine gloire, *Serm.*, XXI, *de excellentia divinæ visionis*, *ibid.*, col. 940-944; mais surtout l'union douce et forte qui des saints ne fait qu'une âme, *In vigilia SS. Petri et Pauli apostolorum*, *ibid.*, col. 406, et la vie angélique qui sera l'apanage des élus du ciel. *Serm.*, XXVII, *de ornatu sponsæ et qualiter anima sancta in cælum dicatur*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 912.

b) Église grecque. — Les problèmes spéculatifs et les recherches curieuses sur l'au-delà semblent préoccuper moins vivement les Grecs que les Latins, et nous n'avons guère à enregistrer chez eux que l'enseignement correct de la doctrine reçue, à le prendre toutefois dans ses grandes lignes, en dehors de la question du délai de la récompense et de celle aussi de l'universalité du salut, questions secondaires au point de vue qui nous occupe. Eusèbe de Césarée montre l'âme de Constantin réunie à Dieu, αὐτῷ Θεῷ συνοῦσαν, revêtue des splendeurs de la lumière et fixant son regard vers les voûtes du ciel, πρὸς αὐταῖς οὐρανίαις ἀψίσιν. *De vita Constantini*, *P. G.*, t. XX, col. 912-913. Ces derniers mots, s'ils ont un sens précis, impliqueraient une distinction, et dès lors une succession de séjours dans le ciel. Telle est aussi, à n'en pas douter, l'opinion de saint Athanase, lorsqu'il enseigne que le Christ, par sa mort, nous a introduits de nouveau dans le paradis et tracé le chemin du ciel, εἴσοδον ἐν τῷ παραδείσῳ, ἄνοδόν τε εἰς οὐρανοὺς ὅπου πρόδρομος εἰσῆλθεν ὑπὲρ ἡμῶν. *Expositio fidei*, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 201. Mais la voie est libre et nous rejoindrons le Sauveur. *De incarnatione Dei Verbi contra arianos*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 989; *Epist. heortast.*, c. V, n. 3, *ibid.*, col. 1380. Athanase fait surtout ressortir l'union des âmes saintes dans le Christ avec qui nous ne formons qu'un seul corps mystique. *De incarn. Dei Verbi*, c. V, *ibid.*, col. 992. Un autre passage cité par saint Jean Damascène, *De his qui in fide dormierunt*, 31, *P. G.*, t. XCV, col. 277, nous dépeint l'assemblée des justes dans l'attente de la gloire finale qui suivra la résurrection : en étroite communion de pensée et de sentiments, tous se réjouissent de leur bonheur et du bonheur de tous, ἀλλήλοις ψυχικῶς συνεῖναι καὶ συνευφραίνεσθαι.

La distinction du ciel et du paradis ne se retrouve pas dans saint Basile, qui emploie indifféremment les deux dénominations. *Homil.*, XIX, *in quadraginta martyres*, *P. G.*, t. XXXI, col. 524. Les élus sont avec les anges et leur âme est portée au ciel par les anges. *Homil.*, XVIII, *in Gordium martyrem*, 8, *ibid.*, col. 505; cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, *de baptismo*, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 433; *Cat.*, XIV, *de Christi resurrectione*, 26, *ibid.*, col. 860; mais les anges voient la divinité, tandis que les bienheureux ne contempleront Dieu face à face qu'après la résurrection, ἐπειδὰν γενώμεθα υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως, τότε καθαξιωθησόμεθα τῆς πρόσωπον πρὸς πρόσωπον γνώσεως. *Homil. in Ps. XXXIII*, n. 10, *ibid.*, col. 377. Dans cette brillante demeure qu'est le ciel, τὴν ὑπερουράνιον χώραν, τὴν περιφανῆ καὶ λαμπράν, *Homil.*, I, *in Ps. XIV*, n. 1, *ibid.*, col. 253, les élus s'épanouiront comme des fleurs. *Homil. in Ps. XXVIII*, col. 288; cf. *Homil. in Ps. XLIV*, n. 9, col. 408. Les saints seront entre eux et avec Dieu comme des amis, et cette intime affection constitue l'une des caractéristiques de la sainteté, μόνοι φίλοι Θεοῦ καὶ ἀλλήλοις ἅγιοι. *Homil. in Ps. XLIV*, n. 2, col. 391. Saint Basile est le premier qui se soit occupé, au point de vue physique, de l'origine et de la constitution du ciel empyrée : à ce titre il a exercé une influence prépondérante sur la théologie spéculative du moyen âge. Pour lui, le ciel est beaucoup plus ancien que le monde visible; il est même éternel, sans relation avec le temps. Mais il échappe à toute définition : impossible d'en donner une idée même approximative. On peut dire que c'était un lieu ou quelque

chose d'analogue, propre à recevoir les natures angéliques. Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ, αἰωνία ἡ ἀίδιος. *Homil.*, I, *in Hexaemeron*, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 13. Dieu avait créé dans ce lieu une lumière spirituelle, faite pour la félicité de ceux qui s'attachent au Seigneur, φως νοητὸν πρέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλούντων τὸν Κύριον, et il l'avait peuplé de natures intelligentes et invisibles, d'une légion d'anges et d'archanges qui en étaient l'ornement. D'autre part, il faut reconnaître que ce ciel supérieur est distinct du firmament, puisqu'il a été créé avant toutes choses.

La différence provient de leur nature et de leur destination, le firmament étant d'essence moins subtile que le ciel, στερεωτέρας φύσεως, et son rôle physique se reliant beaucoup plus étroitement au mouvement général de l'univers. Χρειάν ἐξαίρετον τῷ παντὶ παρεχόμενος. D'ailleurs, l'Écriture nous enseigne la pluralité des cieux et il n'y a rien là qui puisse heurter la raison des philosophes. L'agencement, qu'ils ont imaginé, des sept orbes où se meuvent les planètes, est-il plus simple à concevoir? *Ibid.*, n. 4, col. 59-60.

Sans se soucier d'atteindre à ces considérations plutôt métaphysiques, saint Cyrille de Jérusalem se contente de signaler la grandeur de la récompense, *Cat.*, XVIII, *de carnis resurrectione*, n. 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1021, et la parfaite sécurité dont les élus jouiront dans le ciel, *Cat.*, XXIII, *mystagogica*, V, col. 1121. Toutefois les premiers versets de la Genèse l'induisent à penser que le ciel, demeure des anges, est constitué par la matière aqueuse, ἀγγέλων ἐνδιαίτημα ὁ οὐρανὸς, ἀλλ' ἐξ ὑδάτων οὐρανοί. C'est que l'eau surpasse en beauté tous les éléments : par elle nous est conférée la grâce du baptême; de même elle contribue à la gloire du ciel. *Cat.*, III, *de baptismo*, n. 5, col. 433. Il faut admettre aussi la pluralité des cieux; le troisième ciel, où saint Paul a été enlevé, s'identifie avec le paradis. *Cat.*, XIV, *de resurrectione*, n. 26, col. 860.

Les aspects poétiques du ciel trouvent en Cappadoce d'éloquents interprètes. Saint Grégoire de Nazianze exalte en traits brillants les splendeurs de la gloire et de la béatitude célestes. *Orat.*, VII, *in laudem Cæsarii fratris*, 17, 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 776, 785. Mourir, c'est aller à son Seigneur et s'unir aux chœurs des anges. *Orat.*, VII, *in laudem sororis suæ Gorgoniæ*, 23, col. 816-817. Là, dans les délices du royaume éternel, nous jouirons parfaitement de la trinité des personnes divines. *Orat.*, XXIV, *in laudem sancti Cypriani*, 19, col. 1192. Le ciel est le séjour de la beauté : nous la contemplerons, nous la posséderons. *Orat.*, VII, *in laudem Cæsarii fratris*, 21, col. 782. L'intelligence ne peut saisir la grandeur des biens qui nous attendent, jusqu'à devenir les fils de la divinité, divinité nous-mêmes, υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ, θεόν αὐτόν. *Ibid.*, 23, col. 785. Le ciel sera une fête perpétuelle, *Orat.*, XXIV, *in laudem sancti Cypriani*, n. 19, col. 1192, et notre grand bonheur sera de contempler la trinité des personnes divines. *Orat.*, XLIII, *in laudem Basilii magni*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 605; cf. *Orat.*, XXXIX, *theologica*, III, n. 20, col. 102. La beauté du ciel devient aussi le thème préféré de saint Grégoire de Nysse. *Tract. in Psalmos*, c. VII, *P. G.*, t. XLIV, col. 453-456. Quels délices surtout de contempler Dieu, la lumière éternelle, et de s'asseoir à la table des anges! *Orat. in funere Pulcheriæ*, *P. G.*, t. XLVI, col. 870; cf. *Vita atque encomium S. Ephræm*, col. 848-849. Saint Jean Chrysostome ajoute à ces accents la note affectueuse et ardente de son âme : il trouve bien douce la mort qui réunit les âmes saintes au Christ, πρὸς τὸν Χριστὸν παραπέμπει. *Homil. de sanctis martyribus Bernice et Prosdoce*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 633. Le bonheur le plus intense sera de voir Dieu, *Homil.*, XXXII, *in Epist. ad Rom.*, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 679, c'est-à-dire de le connaître jusqu'à l'évidence et dans la perfection, ὅρασιν τὴν γνῶσιν λέγων τὴν σαφεστάτην καὶ ἀπηρτισμένην. *Homil.*, XXXIV, *in Epist. I ad Cor.*, II 2, *P. G.*, t. LXI, col. 288; cf. *Homil.*, X, *in Epist. II ad Cor.*, n. 2, *P. G.*, t. LXI, col. 469. Et non seulement Dieu sera le révélateur de sa propre essence et de sa beauté, mais ce rayonnement des divines splendeurs deviendra pour les élus une parure de gloire incomparable. Tout sera joie, bonté, paix, amour. L'harmonie qui régnera dans les cœurs et qui réglera toutes les activités sera plus parfaite et plus douce que celle de la cithare. Suivant les affinités particulières s'établiront les groupements divers des élus, δῆμοι διάφοροι. Mais tout l'éclat du ciel lui viendra de la présence du divin roi. *In beatum Philogonium homil.*, VI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 749; cf. *Ad Theodorum lapsum*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 292. Mêmes conceptions et mêmes certitudes chez saint Cyrille d'Alexandrie. La récompense est assurée, *Adversus anthropomorphistas*, c. XVI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1105 : nous irons dans la cité d'en haut, nous mêler aux chœurs des anges, τοῖς τῶν ἁγίων ἀγγέλων συναυλίζεσθαι χόροις. *Expositio in Joannis Evangelium*, XI, col. 532. Au milieu de ces ineffables délices, la jouissance la plus haute est d'être avec le Christ et de contempler sa gloire, n. 12, *ibid.*, col. 568. Cf. Théodoret, *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. XI, n. 39-40, *P. G.*, t. LXXXII, col. 769; *Hæret. fabul. compendium*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 567.

Sans modifier dans leur fond ces doctrines, les écrivains postérieurs, du VIe au XIe siècle, s'ingénient à dégager çà et là certains détails qui répondent mieux aux aspirations populaires ou à l'orientation propre de leur esprit. C'est ainsi que l'idée néoplatonicienne d'achèvement, de perfection idéale exerce une influence marquée sur l'enseignement eschatologique du pseudo-Denys. Notre bonheur, comme notre gloire, sera de mener au ciel une existence tout angélique, qui fera sortir de leurs limites naturelles nos facultés, ἀγγελοειδής, παντελὴς ζωὴ, πρᾶγμα τῇ παλαιότητι παρὰ φύσιν, mais pour nous ὑπὲρ φύσιν. *De divinis nominibus*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. III, col. 852. Notre vie deviendra semblable à celle du Christ, χριστοειδής, elle sera divinisée, θεοειδής, et prendra quelque chose de l'immutabilité même de Dieu, ἄτρεπτος κατὰ τὴν θείαν ζωὴν, ἀγήρως τελείωσις, *De cælesti hierarchia*, c. VII, col. 553-554, 560; elle brillera de toutes les splendeurs célestes, φωτιστική, φανοτική, col. 560-561. Cf. Stiglmayr, *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Insprnck, 1898, t. XXIII, p. 2-4. Pour André de Césarée, les justes attendent dans le sein d'Abraham l'heure de la récompense; mais rien ne peut faire soupçonner le radieux éclat du bonheur des élus dans la céleste Jérusalem. *Comment. in Apoc.*, c. XVII, *P. G.*, t. CVI, col. 272, 596. Dans l'éloge funèbre de l'archimandrite Eutychius, le prêtre Eustrate développe surtout la pensée de la vue de Dieu au ciel, dans la trinité des personnes. *Encomium S. Eutychii*, c. X, n. 91, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2378. Le panégyrique des martyrs composé par le diacre Constantin et lu partiellement au IIe concile œcuménique de Nicée, en 787, s'attache surtout à faire ressortir la bienheureuse familiarité qui unit tous les élus dans la communauté d'un même bonheur et d'une même gloire, dont la source est Dieu, ἐκ τοῦ τῆς νοητῆς πηγῆς ἀπαυγάσματος. *Laudatio omnium martyrum*, n. 36, 40, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 520, 525. André de Jérusalem souligne une joie spéciale des élus, celle de se trouver plus intimement présent, autant qu'il est possible de l'être, au regard même de Dieu. Θεὸν ὅσον ἐφικτὸν ὁρῶν καὶ ὁρώμενος. *Orat.*, XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1206; *Orat.*, XVI, col. 1170; cf. S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. XXIX; l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1102, 1219; Naucratius, *Encyclica de obitu S. Theodori Studitæ*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1833. Nicétas de Byzance se représente sainte Thécle comme

déifiée, près de la reine du ciel et à la droite du roi, jouissant par la claire vision et sans limites de l'unique beauté désirable. *Orat.*, XVI, *in laudem S. Theclæ, P. G.*, t. CV, col. 332.

c) *Église syrienne.* — Par l'abondance et la variété de ses descriptions, par le tour de sentiment profondément religieux qui pénètre partout l'exposé de la doctrine, la littérature syriaque mérite, dans l'étude des questions eschatologiques, une attention particulière. Conséquemment à sa théorie du sommeil des âmes, Aphraate diffère l'entrée dans la gloire pour les élus jusqu'au jour de la résurrection et du jugement universel, où les bons seront définitivement séparés des méchants. *Dem.*, VIII, *de resurrectione mortuorum*, 22, dans Graffin, *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, p. 402. Mais alors le ciel nous accueillera dans toute la magnificence de ses gloires. C'est le séjour de la lumière, de la vie et de la grâce. Pour vêtement, nous aurons l'éclat de cette splendeur; pour nourriture, la divinité. L'air de ces régions sublimes sera infiniment doux et léger, comme il convient à des corps glorieusement ressuscités; de lui-même il émettra des rayons éclatants, splendides et charmants à voir. Sur les arbres merveilleux plantés par le Seigneur, un éternel printemps sèmera les fleurs, épanouira les fruits, sous un feuillage à jamais verdoyant. Cette demeure glorieuse est immense, sans démarcations d'aucune sorte, et ses habitants distingueront tout aussi bien les lointains objets que les plus proches. *Dem.*, XXII, *De morte et novissimis temporibus*, 12, p. 1014-1015. Mais tout ce qu'on peut dire du ciel n'en suggérera jamais l'idée : il est mieux de l'appeler simplement l'habitation de Dieu, le siège de la vie, le lieu de toutes les perfections, la patrie des saints, la demeure de notre inconfusible espoir, n. 13, col. 1019.

Saint Éphrem recule aussi jusqu'à la résurrection l'admission des saints dans le royaume du Père. En attendant, les âmes sont au ciel, non point dans la partie suprême de la gloire, mais dans l'Éden, dans le paradis. *In secundum adventum Domini nostri Jesu Christi*, dans les *Opera*, Rome, 1732, t. I, p. 167; *Carmina Nisibæna*, carm. LXXIII, édit. Bickell, Leipzig, 1866, p. 222-223. Il est difficile toutefois de déterminer exactement ce qui différencie ce séjour paradisiaque du ciel de l'éternelle gloire, s'il est vrai, comme l'a soutenu Bickell, *Carm. Nisib.*, prolegomena, p. 24, que la jouissance immédiate de la vue de Dieu soit impliquée par saint Éphrem dans sa conception du paradis. Il n'y a pas lieu de discuter ici les textes invoqués par Bickell à l'appui de son opinion et reproduits généralement par les théologiens pour disculper le saint docteur de toute déviation doctrinale dans la question concernant le délai de la vision béatifique. Voir INTUITIVE (VISION). Il suffit, au point de vue qui est le nôtre, que le ciel comprenne un jour le privilège souverain de la vision divine, *ut aliquando obtingat tuo potiri aspectu. Necrosima*, can. 65, dans *Opera*, Rome, 1746, t. VI, p. 333. A la fin des temps, les justes seront introduits par le Christ auprès du Père. *In secundum adventum Domini nostri Jesu Christi, ibid.*, t. I, p. 171. Mais déjà ils sont avec le Christ dont la vue les réjouit, *Necrosima*, can. 25, col. 273, mêlés aux chœurs des anges qui ont porté leur âme « dans le royaume d'Éden », au séjour de la lumière, can. 35, 83, p. 239, 291, 357. Une ineffable charité unit entre eux les saints. Ceux qui règnent déjà dans le ciel, viennent avec le Christ accueillir les nouveaux élus à leur entrée au paradis et les attendre, can. 10, p. 239; le père des croyants ouvre lui-même les portes du paradis. Can. 35, p. 291, trad. Bickell, *Carm. Nisib.*, proleg., p. 25. Les âmes font l'ornement du ciel : comme autant de perles radieuses, elles sont enchâssées toutes dans la couronne de Jésus-Christ. Can. 7, p. 234. Déjà les élus jouissent de la félicité suprême; ils recevront encore les illuminations de la céleste clarté. Can. 35, p. 225, 292; *Parænesis*, XXXV, LXIII, p. 487, 532; *In secundum adventum Domini*, t. I, p. 167-169.

2° *Hagiographie.* — L'Église primitive nous offre dans ses martyrs des témoins spécialement accrédités de sa croyance au ciel. La vénération avec laquelle étaient recueillies leurs dernières paroles et conservés leurs *Actes* ou *Passions*, trouve, en effet, sa parfaite et naturelle justification dans l'autorité que conféraient à leur témoignage la confession solennelle de leur foi et l'expression devant la mort de leur invincible espérance.

Les Actes du martyre de saint Polycarpe, écrits au lendemain de sa mort (23 février 155), nous montrent le saint vieillard, les yeux levés vers le ciel, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν, et priant le Dieu des anges de le recevoir au nombre de ses martyrs. *Martyrium Polycarpi*, c. XIV, n. 1, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, t. I, p. 298. Du ciel descend une voix qui l'encourage, φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ, c. IX, n. 1, *ibid.*, p. 290. Nous voyons aussi que les martyrs de Smyrne s'animaient dans leurs tourments à cette même pensée des biens ineffables que leur réservait Dieu dans l'au-delà, c. II, n. 3, *ibid.*, p. 284. La relation du martyre de saint Ignace est plus explicite encore. Par sa mort le saint voulait prendre en quelque sorte possession du ciel, ὡς οὐρανοῦ μὲν ἐπιλαμβάνεσθαι. *Acta martyrii*, c. IV, n. 1, *ibid.*, p. 158. Cf. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885, t. I, p. 116, 179. Il prie saint Polycarpe de l'aider à vaincre les fauves, afin qu'il lui soit donné de quitter plus tôt ce monde et de paraître devant le visage du Christ, ἵνα ...ἐμφανισθῇ τῷ προσώπῳ τοῦ Χριστοῦ, c. III, n. 2, *ibid.*, p. 258. Sa hâte est grande d'aller vers son Seigneur, σπουδὴ πρὸς Κύριον, c. IV, n. 2, *ibid.*, p. 260; ἵνα φθάσῃ πρὸς ὃν ἠγάπησεν Κύριον, c. V, n. 4, *ibid.*, p. 260. Après sa mort un chrétien le voit en songe aux côtés du Seigneur, παρεστῶτα τῷ Κυρίῳ, c. VII, n. 2, *ibid.*, p. 264. En termes d'une haute fermeté, saint Justin manifeste son espérance d'aller recevoir au ciel la récompense de son martyre. On lui demande s'il s'imagine aller au ciel. « Ce n'est pas une imagination, répond-il; je le sais et j'en suis convaincu. » Οὐχ ὑπονοῶ, ἀλλ' ἐπίσταμαι καὶ πεπληροφόρημαι. *Acta martyrii Justini et sociorum*, n. 5, dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1879, t. II *a*, p. 276.

Les martyrs de Lyon expriment bien haut leur désir d'aller au plus tôt vers le Christ, ἔσπευδον πρὸς Χριστόν; ils méritent de recevoir la couronne de l'immortalité, τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον. *Epist. Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis de martyrio S. Pothini episcopi*, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 409, 424. Blandine laisse éclater sa joie de pouvoir bientôt prendre part au repas nuptial, ὡς εἰς νυμφικὸν δεῖπνον κεκλημένη. *Ibid.*, col. 429. Même assurance et mêmes espérances chez les martyrs de Scilli. Cittinus, devant ses juges, invoque fièrement le Dieu qui est au ciel. Secunda reprend : « Et moi aussi je crois en mon Dieu et je veux être en lui, » *et volo in ipso esse. Acta proconsularia martyrum Scillitanorum*, c. II, III, dans Ruinart, *Acta primorum martyrum selecta et sincera*, Paris, 1689, p. 77-78. Speratus et ses autres compagnons rendent grâces à Dieu qui doit ce même jour les recevoir dans son ciel, *qui dignatur nos hodie martyres accipere in cælis*, c. III, *ibid.*, p. 78. Sainte Félicité montre à ses fils le ciel où les attend le Christ avec les saints. *Videte, filii, cælum et sursum adspicite, ibi vos expectat Christus cum sanctis suis. Passio sanctæ Felicitatis et septem filiorum ejus*, c. II, *ibid.*, p. 21. Le rapporteur ajoute que les saints martyrs se sont envolés dans les cieux où ils sont devenus les amis du Christ. *Ad præmia in cælis percipienda convolarunt... Christi amici facti sunt in regno cælorum*, c. IV, *ibid.*, p. 23. L'idée en quelque sorte populaire du ciel est nettement exposée dans la célèbre vision de Satur, qui rappelle par

bien des traits les descriptions imagées des apocryphes. Dans les hauteurs du ciel, du côté de l'Orient, le saint aperçoit un immense espace semblable à un jardin fleuri et embaumé. Les anges viennent le recevoir et le conduisent dans un temple dont les murailles paraissent construites de pure lumière. Au centre, sur un trône irradié de splendeurs, était assis le roi du monde, vieillard doux et bénissant, qui accueillit avec une bonté toute gracieuse ses élus et leur donna place parmi les chœurs des saints, au royaume de la béatitude et de la charité. Franchi de Cavalieri, *La Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, n. 11, dans *Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, Rome, 1896, p. 126-132; cf. Pillet, *Les martyrs d'Afrique*, Lille, 1885, p. 274-284. Sur le texte ἐξέλιποντες τὸν πρῶτον κόσμον du manuscrit de Jérusalem publié à Londres par Harris et Gifford, cf. Duchesne, *En quelle langue ont été écrits les Actes des saintes Perpétue et Félicité*, Paris, 1891, p. 12-13. Voir aussi la note d'Holstenius, sur la vision de sainte Perpétue, dans *Acta primor. martyr.*, de Ruinart, édit. d'Amsterdam, 1713, p. 94, 107.

Il est évident, d'après tous ces témoignages, que les premiers martyrs considéraient le ciel comme un séjour ultra-terrestre et le lieu de la récompense. Cette pensée est d'ailleurs exprimée directement dans la *Passion* des saints Montan et Lucius. Un de leurs frères, Victor, favorisé d'une vision divine, interroge le Seigneur sur la vie future et demande où est le paradis. « Il est hors du monde, répond le Seigneur. *Cui ille ait : Extra mundum est.* — Je voudrais le voir. — Mais où sera ta foi? » *Passio SS. Montani, Lucii et aliorum martyrum africanorum*, c. VII, dans Ruinart, *ibid.*, p. 237. Le caractère dogmatique du sujet, dans ces quelques mots, est nettement mis en lumière. De plus, tous les traits distinctifs généralement attribués par la tradition catholique au séjour des bienheureux se trouvent reproduits, sous des formes qui trahissent leur commune origine, dans ces antiques documents. Le ciel est avant tout le lieu où les élus seront réunis à Dieu et au Christ. « Qu'importe le genre de mort, répond Épipode à ses juges, pourvu que l'âme monte au ciel auprès de celui qui l'a créée! » *Dum modo anima cælis invecta ad suum revertatur auctorem.* Alexandre fait une réponse analogue. *Passio SS. Epipodii et Alexandri*, c. VI, IX, *ibid.*, p. 65-66. Les saints Montan et Lucius n'ont qu'un désir, celui d'aller au Christ dans le royaume. *Quæ ad Christum et ad regnum ducant faciamus. Passio SS. Montani et Lucii*, c. XI, *ibid.*, p. 237. Des saints Fructuose, Augure et Euloge, il est dit dans leurs Actes qu'ils ont mérité une belle habitation dans les cieux et qu'ils se tiennent à la droite du Christ. *Meruerunt dignam habitationem in cælis, ad dexteram Christi stantes. Acta SS. martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum*, c. VII, *ibid.*, p. 223. C'est la conviction de sainte Symphorose que son mari Getulius et son frère Amatius, martyrs de leur foi, vivent au milieu des anges avec le Sauveur, *inter angelos, cum æterno rege. Passio sanctæ Symphorosæ et septem filiorum ejus*, c. I, *ibid.*, p. 19. Le ciel est la patrie commune, édifiée avec les mérites des saints, *patria sempiterna, quæ meritis est constructa sanctorum. Passio SS. Epipodii et Alexandri*, c. I, *ibid.*, p. 62; Eusèbe, *De martyribus Palestinæ*, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 1504. Il est représenté comme le séjour de la gloire. *Passio sanctæ Symphorosæ*, c. I, dans Ruinart, *ibid.*, p. 19. C'est un royaume où les martyrs portent la couronne. *Passio SS. Pionii et sociorum ejus*, c. XXII, *ibid.*, p. 137; *Acta SS. martyr. Fructuosi episc., Augurii et Eulogii*, c. V, *ibid.*, p. 223; Eusèbe, *Acta passionis S. Pamphili et sociorum*, *P. G.*, t. XX, col. 1456. L'expression : *martyrio coronatus* est la formule consacrée dans le *Liber pontificalis*, pour désigner le martyre. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, p. 118, 122, 126. En même temps, le ciel apparaît comme le lieu du repos et de la paix. *Suscepit autem Dominus martyres suos in pace. Acta SS. mart. Fructuosi episc.*, etc., c. VII, Ruinart, *ibid.*, p. 123. Il est aussi le lieu de la lumière. *Festinavit ad lucem*, est-il dit du martyr Pionius. *Passio SS. Pionii et soc. ejus mart.*, c. XXII, *ibid.*, p. 137. Au ciel, plus encore que sur la terre, se trouve la vie, la vraie vie, et c'est à cette pensée que recourt la mère de Symphorien pour exhorter, du haut des remparts d'Autun, son vaillant fils au martyr. *Hodie, nate, ad supernam vitam felici commutatione migrabis. Acta sancti Symphoriani martyris*, c. VII, *ibid.*, p. 72. Enfin à l'idée du ciel s'attache étroitement l'idée de béatitude, *Acta SS. mart. Fructuosi*, etc., c. III, *ibid.*, p. 266, et ce qui fait la valeur de tous ces biens, c'est qu'ils sont éternels. Symphorose met une particulière insistance à relever, devant Hadrien, ce caractère d'infinie durée. *Gloriam sempiternam (possident); cum æterno rege vita æterna fruuntur in cælis. Passio sanctæ Symphorosæ*, etc., c. I, *ibid.*, p. 19; cf. *Passio S. Heliconidis*, n. 20, *Acta sanctorum*, t. VI maii, p. 743.

Les mêmes données se remarquent plus tard dans les martyrologes qui ont remplacé les Actes des martyrs, dont ils sont en quelque sorte le résumé et dont, parfois, ils reproduisent textuellement les paroles. Dans le martyrologe dit du Vénérable Bède, comme dans les recueils similaires d'Usuard, *P. L.*, t. CXXIII, col. 599 sq., ou de saint Adon, *P. L.*, t. CXXIII, col. 201 sq., il serait intéressant de relever le choix varié de clausules ou d'expressions qui servent à caractériser, à des titres divers, l'entrée des saints au ciel. Saint Dizier est allé vers le Seigneur, *migravit ad Dominum*. S. Bède, *Martyrologium*, *P. L.*, t. XCIV, col. 923. Sainte Pélagie est parvenue heureusement à la vie éternelle, *ad vitam æternam feliciter migravit. Ibid.*, col. 1074. D'autres, comme les martyrs Martien et Satyrien, exhalent en présence des anges leur sainte âme qui arrive au royaume des cieux. *Ibid.*, col. 1075. L'âme de saint Paul, premier ermite, a été portée par les anges dans le ciel, parmi les chœurs des apôtres et des prophètes. *Ibid.*, col. 807. Les saints Fructuose, Augure et Euloge montent au ciel, portant des couronnes. *Ibid.*, col. 819. Le Ménologe grec, publié au Xe siècle par ordre de l'empereur Basile Porphyrogénète, reproduit avec la même fidélité les traditionnels enseignements et jusqu'aux expressions des premiers âges. Saint Isoïs le Grand monte vers le Dieu qu'il désirait posséder, πρὸς Θεόν, ὃν ἐπεθύμησε, χαίρων ἐξεδήμησεν. *Menolog.*, part. III, julius, *P. G.*, t. CXVII, col. 525. Saint Cyrille d'Alexandrie se rend vers le Christ pour recevoir la vie éternelle, πρὸς Κύριον ἐξεδήμησεν, ἀπολαβὼν τὴν αἰώνιον ζωήν. *Ibid.*, col. 265. L'âme du saint martyr Aristion, évêque d'Alexandrie, va se réjouir dans le ciel avec les saints, ἀνελθοῦσα ἐν οὐρανοῖς μετὰ τῶν ἁγίων εὐφραίνεται. *Ibid.*, col. 28. Saint Porphyre reçoit la félicité éternelle, τὴν αἰώνιον ἀπόλαυσιν. *Ibid.*, col. 52; cf. *De sancto Cyriaco abbate vita*, c. I, n. 1, 2, *Acta sanctorum*, t. VIII septembris, p. 147; Jean, diacre de Constantinople, *Vita sancti Josephi hymnographi*, c. XL, *P. G.*, t. XCVI, col. 1238.

Quelle que soit la diversité des Églises, l'hagiographie primitive ne laisse pas de reproduire partout, avec une surprenante unanimité, cette conception fondamentale du ciel. Même pour les détails, si l'expression parfois se modifie et se nuance conformément au génie des langues ou des races, l'idée reste bien universellement la même, et l'on ne peut méconnaître l'origine commune, le fond identique de ces divers enseignements. Les Actes des martyrs de l'Église copte sont remplis de la pensée du ciel. Jésus-Christ, « le bon Sauveur, » vient consoler lui-même ses fidèles témoins et leur donner l'assurance que « leur maison est bâtie » dans la Jérusalem céleste, dans la cité de tous les justes. *Martyre de saint Eusèbe,*

publié par Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, Rome, 1886-1887, p. 10. Raphaël emporte l'âme du saint dans les cieux, au séjour de la gloire. *Ibid.*, p. 38. Le ciel est la région de la lumière, *Martyre de saint Apater et d'Irai sa sœur, ibid.*, p. 103, la demeure de Jésus et des saints anges. *Martyre de saint Macaire d'Antioche, ibid.*, p. 54. Dans les fragments qui nous sont parvenus des *Vies de Pakhôme et Théodore*, nous voyons saint Pakhôme demander à Dieu qu'il déchire, à l'heure de sa mort, le manuscrit de ses péchés, qu'il lui donne, en échange des biens de la terre, les biens célestes, le centuple promis dans la Jérusalem céleste, et qu'il inscrive son nom au livre de vie, afin qu'il se réjouisse avec tous les saints. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux* IVe *et* Ve *siècles*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris, 1888, t. IV, p. 607-608. De saint Abraham, il est dit : « Certes, ses services sont dans les cieux près de ses pères et de celui qu'il a aimé, le Christ. » *Fragments de la Vie d'Abraham, ibid.*, p. 753. Saint Schnoudi voit venir à sa rencontre le Christ avec les anges et s'entr'ouvrir les portes des cieux. *Vie arabe de Schnoudi, ibid.*, p. 474. La *Vie copte de Schnoudi* ajoute ces paroles : « La paix soit avec toi, ô Schnoudi, le compagnon de Dieu et le bien-aimé du Christ, ô toi qui as reçu la couronne de lumière. » *Ibid.*, p. 90-91. Le ciel est aussi représenté comme le lieu du repos « dans le sein de nos anciens pères Abraham, Isaac et Jacob » et comme le paradis de la joie. *Panégyrique de saint Macaire de Tkôon, ibid.*, p. 162.

L'ensemble de ces données se retrouve sous des termes analogues dans la littérature syriaque. Aux martyrs, le ciel réserve la vie et les gloires du triomphe. *Certamen plurimorum martyrum et Azadis regis eunuchi*, dans Assémani, *Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium*, Rome, 1748, t. I, p. 49-50. Devant le préfet qui l'interroge, la vierge Tharba répond que son frère jouit déjà de la vie éternelle dans le royaume des cieux et qu'elle partagera bientôt avec lui le souverain repos. *Martyrium SS. Tharbæ virginis ejusque sororis, ibid.*, p. 56; cf. *Martyrium SS. Narsetis episcopi et Josephi, ibid.*, p. 99. Ailleurs une bonne chrétienne encourage les confesseurs de la foi et leur représente qu'ils ne tarderont pas à être réunis à Dieu et aux saints du ciel. *Acta SS. martyrum viginti, ibid.*, p. 108; *Martyrium SS. Theclæ, Mariæ, Marthæ, Mariæ et Annæ virginum, ibid.*, p. 127. Le saint évêque Barbarascemini fait entendre au roi Sapor que les chrétiens égorgés par son ordre possèdent le souverain bonheur : ils sont au paradis, dans un lieu de délices, en compagnie des saints. Ce sont eux les vrais rois. *Martyrium SS. Barbascemini, Seleuciæ et Ctesiphontis episcopi et* XVI *sociorum, ibid.*, p. 117.

3° *Épigraphie.* — Sur toutes les pierres sépulcrales des catacombes et des premiers cimetières chrétiens est inscrit le dogme de la vie future et des récompenses célestes. Il est naturel qu'après avoir été la grande inspiratrice de leur vie, cette pensée ait encore suivi les fidèles jusque dans la tombe, comme le résumé heureux de toutes leurs aspirations et la suprême consolation de leurs proches. Et non seulement ce bref et expressif langage des inscriptions funéraires reproduit partout l'affirmation dogmatique du ciel; mais il est remarquable que dès les premiers jours il l'interprète dans tous les détails avec cette richesse d'aperçus qui caractérise, à l'encontre du nihilisme ou de la survie fantômatique des païens, la croyance chrétienne à l'au-delà.

Les inscriptions chrétiennes de l'époque la plus reculée sont très simples et se bornent aux données essentielles, attestant que le défunt est réuni à Dieu, au Christ, et qu'il vit dans la paix, ou formulant un vœu analogue. *In Deo. In X°. In pace.* EN IPHNE. Au IIIe siècle, les formules succédèrent aux acclamations. Une inscription de la voie Lavicane, la plus ancienne dont on ait pu fixer la date, et qui remonte à l'année 217, représente le ciel comme le séjour des âmes saintes auprès de Dieu, *Receptus ad Deum*. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1861, t. I, n. 5, p. 9. Sur un sarcophage des cryptes vaticanes, se lit la même pensée : *Iit ad Deum. Ibid.*, n. 141, p. 180. De même, sur une inscription du musée de Latran : *Accepta apud Deum. Ibid.*, n. 677, p. 293. La réunion avec le Christ est mentionnée fréquemment, d'abord dans une formule du cimetière de Calixte, de l'année 268 ou 269 : *Benemerenti in X°, ibid.*, n. 10, p. 16; puis dans une inscription grecque du cimetière de Domitille : ZHCAIC EN Xω, et dans plusieurs inscriptions du cimetière de Sainte-Agnès : *X° gaudet in aula*, ou du musée du Latran : *Scimus te in X°. Ibid.*, n. 317, p. 141; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1889, t. I, p. 188. Le défunt est accueilli par les anges, *accersitus ab angelis*, sur une inscription de la voie Appienne de l'année 310. De Rossi, *op. cit.*, n. 31, p. 31. Il vit au milieu des saints, dans la société des saints, dans la demeure des saints. *Vibas inter sanctis:* inscription du cimetière de Calixte, année 268 ou 279; *Spiritus sociatus sanctis :* marbre du musée de Latran; *Intra limina sanctorum :* au musée Borghèse; Σήσαις μετὰ τῶν ἁγίων : inscription du cimetière de Calépode. *Ibid.*, n. 10, p. 16; n. 159, p. 88; n. 319, p. 142; n. 402, p. 176.

Maintes fois, dans le langage épigraphique, le ciel apparaît comme le lieu du rafraîchissement, *refrigerium*. Cette expression, qui a donné lieu à des interprétations fort diverses, est rendue saisissable par l'allusion au purgatoire qu'elle implique et dont les Actes de sainte Perpétue fournissent vraisemblablement l'explication. La sainte aperçoit en songe son jeune frère Dinocrate, mort depuis quelques jours, essayant vainement de s'approcher d'une fontaine pour étancher sa soif. Devinant qu'il se trouve en un lieu de souffrance, elle intercède pour lui et le voit bientôt, éblouissant de lumière, atteindre la source et se désaltérer. *Vidi... Dinocratem refrigerantem. Passio SS. martyrum Perpetuæ et Felicitatis*, c. II, n. 3-4, *P. L.*, t. III, col. 35-37. Le mot *refrigerium* n'exclut pas pour autant l'idée de réconfort. Les agapes servaient ainsi à réconforter les miséreux. *Inopes quosque refrigerio isto juvamus.* Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 475. Elles étaient aussi un soutien physique pour les martyrs dans leur cachot. C'est en ce sens complexe qu'il faut entendre les inscriptions qui souhaitent au défunt le « lieu du rafraîchissement ». *In refrigerium :* cimetière de Saint-Hermès. Marucchi, *op. cit.*, p. 193. *Privata dulcis in refrigerio. Refrigera cum spiritu sancta.* Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1899, p. 690-691; cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, Rome, 1863, p. 2-3. *In refrigerio anima tua, Victorine. Secunda, esto in refrigerio.* Kraus, *Real Encyclopädie der christl. Alterthümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, col. 684. *Bono ispirito Mariani Deus refrigeret :* inscription de Philippeville (Afrique). *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, p. 819; cf. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au* VIIIe *siècle*, Paris, 1865, t. II, p. 305; Wölter, *Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für kathol. Lehre von der Kirche*, Francfort, 1866, p. 27.

Comme dans les Actes des martyrs ou les écrits des Pères, le ciel est encore dans les formules épigraphiques un lieu de lumière et de splendeurs. *Splendore cum lumine claro :* inscription de l'année 363, au musée de Latran. De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 159, p. 88. *In Christum credens præmia lucis habet :* même époque. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 65. *Hic*

dormit Severianus cujus spiritus in luce Domini susceptus est : inscription de l'année 397. Kaufmann, *ibid.*, p. 66. Dans la célèbre inscription de Pectorius, le Christ est la lumière des trépassés, φως τὸ θανοντῶν. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 8; cf. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 524; Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heilig. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 17. Une inscription funéraire égyptienne qui date de 344 et qui provient sans doute d'Antinoé, exprime cette supplication : « Vous, Dieu des esprits et de toute chair, vous qui avez aboli la mort, foulé l'enfer et donné la vie au monde, faites reposer mon âme dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le lieu de la lumière, dans le lieu du rafraîchissement, ἐν τοπῷ φωτεινῷ, ἐν τοπῷ ἀναψύχεως, où il n'y a ni douleur, ni chagrin, ni soupir. » *Bulletin de l'Institut égyptien d'Alexandrie*, 1875, n. 13, p. 101-105; cf. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, Paris, 1892, p. 582-584.

Séjour de paix aussi : *Felix sanctæ fidei, vocatus iit in pace:* inscription de l'année 369, trouvée dans le *sacrarium* de la basilique du Vatican. De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 211, p. 108. *Æterna in requie felicitatis pausam habebis :* inscription de la villa Albani, datée de 380. *Ibid.*, n. 288, p. 133. *In aurea cælistis quieta :* musée du Vatican. *Ibid.*, n. 425, p. 185. *In pace et in refrigerium :* inscription du cimetière de Saint-Hermès. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 193. ΙΦΗΝΙ COI EN OUPANΩ. Kraus, *op. cit.*, t. II, col. 302; cf. De Rossi, *Bullettino*, 1886, p. 129.

Plusieurs des inscriptions précédemment citées expriment l'idée de béatitude. D'autres relèvent le caractère d'éternel séjour inclus dans la conception religieuse du ciel. *Hæc domus æterna in qua requiescent.* De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 354, p. 155. *Æterna tibi lux, Timothea, in X°.* Kraus, *op. cit.*, t. II, p. 302. *Æterna domus in qua nunc ipsa secura quiescis :* inscription de l'an 363. Kaufmann, *op. cit.*, p. 65. Une inscription du IVe siècle, De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 317, p. 141, développe poétiquement une pensée analogue :

> Per eximios paradisi regnat odores
> Tempore continuo vernant ubi gramina rivis.

Enfin l'idée de l'étroite charité qui unit les élus et qui les accueille à leur entrée dans les cieux se trouve signalée dans plusieurs inscriptions. *Quæ recepta cælo meruit occurrere X° :* inscription trouvée dans un hypogée de la basilique de Sainte-Praxède. De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 745, p. 325. Certains marbres épigraphiques font allusion au chœur des vierges recevant une jeune fille au ciel. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle*, Paris, 1865, t. II, p. 539.

Que le ciel ainsi caractérisé sous ses multiples aspects soit représenté dans l'épigraphie chrétienne, comme un séjour ultra-terrestre, à peine est-il besoin de le faire remarquer. L'âme des justes est au ciel, dans les hauteurs du ciel, au delà des astres. *Qui gaudet in astris :* inscription de l'an 381, du cimetière de Sainte-Agnès sur la voie Nomentane. De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 303, p. 137. *Membra dedit terris ut redderet astris vitam cælo natus :* inscription datée de 386. De Rossi, *ibid.*, n. 361, p. 159. Une autre inscription versifiée découverte au couvent de Saint-Paul sur la voie d'Ostie, et qui remonte à l'année 385 ou 392, exprime, en la renforçant encore, la même pensée :

> Non tamen hæc tristes habitat post timina sedes
> Proxima sed Christo sidera celsa tenet.

De Rossi, *ibid.*, n. 566, p. 240; Kraus, *op. cit.*, t. I, col. 652; cf. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 48-49; Leclercq, *Mélanges d'épigraphie chrétienne*, dans la *Revue bénédictine*, 1905, p. 437-457.

4° *Iconographie.* — Au sobre langage des inscriptions on opposerait vainement la richesse des moyens d'expression propres aux arts plastiques pour attribuer à l'iconographie un avantage marqué, au point de vue strictement dogmatique de la question du ciel, sur l'épigraphie chrétienne. Dans les sculptures des sarcophages et dans les fresques des catacombes, dans les verres à fond d'or et dans les mosaïques, la foi au séjour des élus se retrouve, symbolisée de mille façons ingénieuses ou naïves, simples ou grandioses ; mais on ne peut relever un seul trait nouveau, un seul caractère inédit qui vienne se surajouter aux données théologiques déjà recueillies et contribuer pour une part originale au développement de l'idée traditionnelle. Il faut en conclure que la doctrine de l'Église sur le ciel était fixée dès le IIe siècle immuablement et qu'elle était partout transmise sous des formes en quelque sorte hiératiques, destinées à contenir la fantaisie de l'artiste et à rendre saisissable à tous l'expression de la même et absolue vérité. Les monuments iconographiques n'en constituent pas moins une source d'informations précieuses, qui offre à l'histoire du dogme une confirmation authentique, en même temps qu'une interprétation particulièrement attachante de la croyance primitive.

Le vol de la colombe est l'emblème le plus fréquemment usité pour figurer l'entrée de l'âme innocente au ciel. Parfois ce symbole est accompagné des mots : *Spiritus tuus*, ou encore : *In pace.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 163, 276. L'orante entourée de colombes est une image de l'âme en possession du séjour divin. Kaufmann, *op. cit.*, p. 108-123. Il est évident que le ciel était conçu comme un séjour ultra-terrestre. On retrouve souvent la représentation du ciel étoilé, comme dans le célèbre hypogée des Acilii, qui en offre un bel exemple, et cette manière de figurer le ciel s'est conservée jusqu'au IVe siècle. D'autres monuments comme le sarcophage de Junius Bassus ou le tombeau du Vatican reproduit par Bottari, *Sculture e pitture sacre estratte da cimiteri di Roma*, Rome, 1737, t. I, pl. XV, XXXIII. représentent le ciel sous la forme d'une draperie flottante tenue par un vieillard ou par une main de femme. Au-dessus apparaît Jésus au milieu des docteurs, emblème de la sagesse incréée. C'est la traduction directe de la parole des prophètes ou du psalmiste : Il a étendu les cieux comme un voile, comme un pavillon. Ps. CIII, 3. L'image du paradis, du jardin de délices, avec ses arbres ornés d'un feuillage toujours vert et de fleurs toujours fraîches, exprime la pensée de l'infini bonheur toujours renouvelé. Le fond des coupes offre souvent cet emblème, que l'on voit également sur plusieurs mosaïques des basiliques romaines. Sur les peintures murales des catacombes, comme dans un cubiculum des cryptes de Lucine ou au cimetière de Saint-Calixte, les fidèles sont représentés à l'ombre de ces beaux arbres, au milieu de ces fleurs, soit au naturel, soit sous la figure emblématique de la colombe ou d'un autre oiseau. Partout l'aspect de la joie, l'épanouissement de la félicité. De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1864, t. I, p. 323, tav. XII; Rome, 1877, t. III, tav. I-III. Ces oiseaux symbolisent en même temps l'éternité. Tantôt c'est le phénix, avec l'idée qu'il évoquait du perpétuel rajeunissement, tantôt et plus anciennement, le paon, dont la chair était regardée par les anciens comme incorruptible. On en trouve un exemple remarquable sur une fresque du cimetière *de' Cinque Santi*. Le paon tient parfois la couronne. Kraus, *op. cit.*, t. II, col. 622-624, 615-616; De Rossi, *Rom. sotterr.*, t. II, tav. XXVIII; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli*, Rome, 1873-1881, t. II, p. 35, tav. XXX; p. 98, tav. LXXXVIII, CIV; Bottari, *op. cit.*, t. I, p. 52, tav. XV.

L'image du Bon Pasteur avec ses brebis rend à souhait le caractère intime des liens qui unissent les élus

à Jésus-Christ. Kaufmann, *op. cit.*, p. 124-140; Garrucci, *op. cit.*, t. II, tav. XXI. Le Christ apparaît aussi environné de ses anges, et il en est de même de Marie, la reine des cieux. Cf. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, dans *Archæologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter* de J. Ficker, fasc. 3, p. 203 sq.

Sous le symbole de la vigne se dégage l'idée de la terre promise, de la patrie céleste, comme sous la figure d'une maison dont l'entrée est en vedette se traduit la pensée de la commune demeure des saints. Sur une fresque du cimetière de Cyriaque se dessine la silhouette d'un martyr qui soulève doucement le rideau de la porte. Un fragment d'inscription au musée de Latran laisse entrevoir dans l'intérieur un profil de colonnes. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 307-308. Ce séjour apparaît nettement comme le lieu du rafraîchissement, suivant le sens consacré de ce mot et sous l'image du festin qui exprime ordinairement cette idée. Aux saints martyrs de Numidie, Jacques, Marien et leurs compagnons, apparaît Agapius assis à un joyeux festin. « Réjouissez-vous grandement, leur dit un jeune martyr de la veille, couronné de roses et tenant la palme : demain vous serez avec nous les convives du festin. » *Passio SS. Jacobi, Mariani et aliorum plurimorum martyrum in Numidia*, c. XI, dans Ruinart, *op. cit.*, p. 230. Sur les parois des cryptes et des chambres sépulcrales des catacombes romaines, ce sujet est maintes fois reproduit par les fresques. Aringhi, *Roma subterranea novissima*, Rome, 1651, t. I, p. 77, 83. On trouve aussi le vase comme symbole simplifié du rafraîchissement de l'âme au paradis. Il rappelle ainsi les acclamations si souvent répétées par les inscriptions : *In refrigerio. Deus refrigeret.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 163, 276. Il était plus difficile à la peinture de représenter le ciel comme le séjour de la lumière. Des lampes ardentes traduisent parfois cette idée. Sur une mosaïque découverte à Tabarca et décrite par le P. Delattre, une chrétienne nommée Cresconia est conduite par des colombes vers un jardin céleste où des torches allumées brillent parmi les arbustes et les fleurs. Cette représentation s'inspire évidemment de la vision de Satur. *Bulletin des antiquités africaines*, 1885, t. III, p. 7-10. Le ciel, demeure de la paix, est figuré par la colombe au repos sur une branche fleurie et tenant dans son bec le rameau d'olivier. Le monogramme du Christ l'accompagne fréquemment. Parfois c'est une figure extatique qui apparaît à côté de la légende : *In pace.* Martigny, *op. cit.*, p. 188; Kraus, *op. cit.*, t. II, col. 820. La gloire est manifestée à son tour dans les riches vêtements et les parures précieuses, colliers, bracelets, anneaux, dont sont ornés les saints, surtout les vierges admises aux noces de l'agneau. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de SS. martyri ed antichi christiani di Roma*, Rome, 1720, p. 194, tav. III. Enfin la charité qui unit les bienheureux et la commune joie qui accueille au ciel les élus se trouvent gracieusement exprimées dans un arcosolium découvert au cimetière de Cyriaque, dans une fresque du cimetière de Domitille et sur d'autres monuments iconographiques. Une orante apparaît debout entre deux personnages qui l'accueillent avec une bonté souriante et qui écartent devant elle une élégante tenture pour l'introduire au séjour de l'éternelle gloire. Martigny, *op. cit.*, p. 575; De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1863, p. 76; Garrucci, *op. cit.*, t. II, p. 147, tav. CLXXX.

5° *Liturgie.* — Dans le langage religieux de l'Église, fixé dans ses livres de prières, reparaissent avec plus de précision encore les mêmes données traditionnelles, cette fois comme l'expression authentique et officielle de la croyance catholique.

1. *Liturgie romaine.* — Les expressions consacrées par le Missel ou le Rituel romains, dans leur rédaction actuelle, pour désigner le ciel et les différents biens qui s'y rattachent, sont très voisines, quand elles ne les reproduisent pas exactement, de celles qui figurent dans les plus anciens documents de la liturgie latine, dans le *Missel gothique* comme dans les sacramentaires grégorien, gélasien ou léonien, attestant par là que non seulement les doctrines étaient fixées dès la première heure, mais les formules mêmes qui les expriment. L'Église demande qu'il soit donné aux fidèles de parvenir au royaume des cieux, dans la demeure céleste, *in cælesti regno, in cælesti sede. Missale romanum, Orationes pro defuncto episcopo, pro defuncto sacerdote*, à la messe des morts. *Cælestia regna conscendere. Missale gothicum*, collecte de la *Missa prima die sanctum Paschæ.* Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. II, col. 595. *In cælesti sede. Sacramentarium leonianum, Oratio super defunctos*, dans Muratori, *ibid.*, col. 454. *In cælo vivere. Sacramentarium Gelasianum*, LXIII, *Orat. et preces in Ascensa Domini*, Muratori, *ibid.*, col. 588. Il faut remarquer toutefois que, sous cette désignation directe, la mention du ciel est relativement rare dans les textes liturgiques primitifs. Mais on ne peut se méprendre sur la pensée. Le ciel est décrit comme le séjour de l'éternelle béatitude, *in æterna beatitudine, ad perpetuæ beatitudinis consortium*, des joies futures qui font tressaillir, *in sede gloriosa semper exsultet. Missale rom., Orat. pro defuncto sacerdote* à la messe des défunts; *Breviarium rom., Officium defunctorum*, oraison de vêpres. *Futura gaudia comprehendant; ad summa bona pervenire; in sede gloriosa semper exsultet. Sacram. leon., ibid.*, col. 293, 298, 454. *Ad societatem cælestium gaudiorum. Sacram. gelas.*, XVIII, *ibid.*, col. 582. Dans une prière liturgique composée à l'époque des persécutions et publiée par Bone en 1850, il est fait mention des joies de la béatitude. *Defunctorum fidelium animæ quæ beatitudinem gaudent.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 196.

Au canon de la messe, le *Memento* des morts désigne le ciel comme le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix, *in loco refrigerii, lucis et pacis*, et l'oraison de la messe des défunts, *in anniversario die*, accentue et précise cette pensée en implorant pour les trépassés le lieu du rafraîchissement, la félicité du repos et la clarté de la lumière. Le *Memento* des défunts fait défaut dans quelques anciens exemplaires du canon, par exemple dans le sacramentaire gélasien. Cette lacune s'explique assez naturellement par ce fait que les diptyques des morts, auxquels cette formule servait de cadre, se lisaient sur un texte à part, rouleau spécial ou tablettes. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 174. Le *Missale gothicum*, à la messe dominicale, *Post nomina*, Muratori, *ibid.*, t. II, col. 646, reproduit les mêmes expressions, que l'on retrouve fréquemment dans d'autres prières. *Locum lucidum, locum refrigerii et quietis. Sacram. gelas.*, XLI, *Oratio post obitum hominis*, Muratori, *ibid.*, t. I, col. 742. *Quietis ac lucis æternæ beatitudinem. Sacramentarium Gregorianum, ibid.*, t. II, col. 214.

L'Église semble insister avec prédilection sur la vie affective qui est celle des élus et qui constitue l'une des grandes joies du ciel. *Da nobis in æterna beatitudine de eorum societate gaudere. Missale rom.*, oraison du commun des martyrs. *Cum omnibus sanctis tuis ad perpetuæ beatitudinis consortium pervenire concedas. Ibid.*, oraison de la messe des morts. *Perpetua sanctorum tuorum societate lætetur. Sacram. leon., Commemoratio sancti Silvestri*, Muratori, *op. cit.*, t. I, col. 454; cf. *Sacram. gregor., Orat. in agenda mortuorum, ibid.*, t. II, col. 214. Les prières liturgiques n'omettent pas d'attirer l'attention sur le bonheur spécial qu'auront les saints à retrouver leurs parents et leurs proches. *Meque eos in æternæ claritatis gaudio fac videre. Meque cum illis felicitati sanctorum conjunge. Missale rom.*, à la messe des défunts, oraison et secrète *pro patre et*

matre sacerdotis. Les anges contribuent aussi, par leur société, à la joie des bienheureux et l'Église demande qu'ils viennent chercher eux-mêmes l'âme du défunt et qu'ils la conduisent à la porte du paradis. *Jubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perduci. Missale rom., Oratio in die obitus seu depositionis defuncti.* L'offertoire de la messe des morts exprime une pensée analogue. Cf. *Sacram. gelas.*, XCI, *Oratio post obitum hominis*, Muratori, *op. cit.*, t. I, col. 748. Le bonheur d'être réuni à Jésus-Christ et de jouir de la claire vue de Dieu est mentionné fréquemment, comme la substance même de la béatitude céleste. Il est naturel que cette pensée se manifeste plus spécialement dans les prières avant la communion. *Et a te nunquam separari permittas. Missale rom.* Le *Missale gothicum* représente le Christ entouré de toutes les phalanges des élus, *Christus stipatus agminibus. Missa prima die sanctum Paschæ*, Muratori, *op. cit.*, t. II, col. 598. Cette union mystique entre le chef et les membres dans la gloire du ciel est bien mise en relief par le sacramentaire léonien. *Da...illuc subsequi tuorum membra fidelium quo caput nostrum principiumque præcessit. Preces in Ascensa Domini*, n. 5, *ibid.*, t. I, col. 315. La nature de cette commune jouissance et des liens qui rattachent entre eux les élus et les élus au Christ et à Dieu apparaît avec une remarquable netteté dans le sacramentaire gélasien. *Inter gaudentes gaudeat, inter apostolos Christum sequi studeat et inter angelos et archangelos claritatem Dei perrideat.* XCI, *Oratio post obitum hominis, ibid.*, col. 748.

2. *Liturgie gallicane.* — Les prières liturgiques du sacramentaire gallican se rapprochent beaucoup des formules romaines, dans leurs fréquentes évocations du ciel. Elles implorent pour les fidèles les récompenses de la gloire, *præmia in gloria*, l'admission dans l'assemblée des élus, *in electorum tuorum grege jubeas numerari. Sacramentarium gallicanum, Missa Romensis cottidiana*, au canon, Mabillon, *Musæum italicum*, Paris, 1687, t. I, p. 280; *Missa in sanct. martyr., ibid.*, p. 345. Les saints tressailleront de joie dans les cieux et leur société sera un bonheur sans fin. *Cælesti sede gloriosa semper exsultet, et perpetua sanctorum societate lætetur. Missa sacerdotis defuncti, ibid.*, p. 384. Le *Memento* des morts reproduit le texte romain : *locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Ibid.*, p. 281. Dans la messe pour le jour de l'Ascension de Notre-Seigneur, il est demandé que nous suivions Jésus-Christ là où nous savons qu'il règne, à la droite de son Père. *Ut etiam nos te sequentes illuc tendamus fide, ubi scimus ad Dei Patris dexteram te regnare. Missa in Ascensione Domini, ibid.*, p. 336; cf. *Missa in natale Petri et Pauli, ibid.*, p. 343.

Une belle prière en usage dans l'ancienne liturgie mozarabique pour la recommandation de l'âme résume en un tableau concis presque tous les caractères qui, dans la pensée de l'Église, conviennent au séjour des bienheureux. « Recevez-le, Seigneur, dans le repos de l'éternité et donnez-lui la grâce de vous voir et le royaume éternel, c'est-à-dire la Jérusalem céleste... Qu'il vienne avec les bénis à la droite de Dieu le Père et qu'il possède la vie éternelle au milieu de ceux qui la possèdent et qu'il reçoive sa place parmi les phalanges des bienheureux. » Dom Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle, Monumenta Ecclesiæ liturgica* de dom Cabrol et dom Leclercq, t. V, *Liturgia mozarabica vetus*, Paris, 1904, col. 111. Une réminiscence des liturgies orientales se retrouve à l'office des morts dans l'oraison qui implore pour l'âme du défunt les verdoyantes prairies du paradis. *Rura paradisi vernantia mereatur ingredi lætus. Ibid.*, XLVII, *Ordo super sepulcrum quando clamore proclamatur*, p. 149. Au *Memento* des trépassés, le prêtre supplie le Seigneur d'admettre les âmes des défunts dans le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix, *in locum refrigerii, lucis et pacis. Ibid.*, col. 241.

Sur la liturgie ambrosienne et les prières où il est fait mention du ciel, on peut consulter le canon du missel actuel dans Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis in epitomen redactus*, Leipzig, 1847, t. I, p. 123. La plupart des textes anciens sont encore inédits. Le canon de la *Missa canonica*, dans le premier en date des sacramentaires ambrosiens, a été publié par Magistretti, *La liturgia ambrosiana*, Milan, 1899, t. I, p. 194. Voir AMBROSIEN (RITE), t. I, col. 954-957.

3. *Liturgie syrienne.* — Malgré la divergence des rits, il est facile de recueillir les mêmes aperçus dans la liturgie syriaque de saint Jacques et dans les diverses transformations qu'elle a subies. A la messe, le prêtre formule la prière que l'Église soit placée au ciel, à la droite de celui qui a envoyé le Christ sur terre. *Liturgia S. Jacobi, Oratio ante osculum pacis*, Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715, t. II, p. 29. Le ciel est le vrai séjour de la béatitude et de la joie. *Liturgia S. Chrysostomi, ibid.*, p. 250. Il est décrit comme le lieu du repos, de la lumière et de la paix. *Lit. S. Jac., Oratio pro mortuis*, p. 43. Dans la liturgie de saint Chrysostome, au *Memento* des morts, le prêtre prononce cette prière : « Seigneur, donne-leur le repos dans tes demeures célestes, dans le paradis des délices, dans les tabernacles de la lumière, dans le lieu du repos. » Le peuple répond : « Donne-leur le repos. » La réunion avec les saints et la jouissance en commun de tous les biens du ciel est mentionnée en termes particulièrement significatifs : « Que nous vivions ensemble avec ces bienheureux élus : avec eux et au milieu d'eux que nous rendions gloire et louange à ton nom. » *Lit. S. Chrysos.*, p. 250. La liturgie syriaque de saint Marc formule la même prière. En même temps, elle évoque la suprême jouissance de se trouver au ciel avec le Christ, en présence de la divinité. *Lit. S. Marci*, au *Memento* des défunts, *ibid.*, p. 181. Le ciel est vraiment le lieu qui réunit tous les anges et les saints au Christ et à Dieu. « Nous supplions le Seigneur notre Dieu qui a rappelé auprès de lui les âmes... de nous faire parvenir au ciel, dans son royaume. Dieu, rends-nous dignes de la joie répandue dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, où resplendit la lumière de ta face. » *Lit. S. Jac., Commemoratio fidelium defunctorum, ibid.*, p. 37-38. Dans la liturgie de saint Chrysostome, le ciel est également désigné comme le lieu de la vision béatifique pour l'assemblée des anges et des élus, dans l'éclat de la gloire qui rayonne du Christ-Roi. *Lit. S. Chrys., ibid.*, p. 250-251.

En raison de sa provenance orientale, il est naturel que la liturgie byzantine reproduise à son tour ces données d'ailleurs communes à toutes les liturgies. L'office des morts, tel qu'il nous est transmis par l'euchologe, énumère avec toute la précision désirable, dans les hymnes et les oraisons, les différents caractères du séjour des bienheureux. L'Église demande que le défunt soit admis par Dieu dans le lieu où sont réunis les justes, εἰς χῶραν εὐσεβῶν. *Officium exequiarum*, n. 13. Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 543. Elle prie le Seigneur de lui accorder le royaume des cieux, τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, n. 6, p. 527, de lui ouvrir la porte du paradis, θύραν παραδείσου, n. 9, p. 528, de l'admettre dans le séjour des vivants, ἐν χωρᾷ ζωντων, n. 15, p. 533, où brille la lumière de la vie, ὅπου τὸ φως τῆς ζωῆς, n. 19, p. 537. Le ciel est en outre le lieu du repos dans la société des saints, μετὰ τῶν ἁγίων ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου. Les élus seront réunis au Christ et verront briller sa gloire, λαμπρᾶς καὶ θείας τυχεῖν ἐλλάμψεως τῆς σῆς, Χριστέ, n. 14, p. 532. C'est aussi par la Vierge que l'on parvient au paradis,

aux fêtes nuptiales du ciel, ἐν οὐρανίοις θαλάμοις, n. 6, p. 527.

Sur les prières liturgiques pour les défunts dans la messe d'Antioche et la pensée de l'union des âmes saintes dans l'éternité bienheureuse, voir Probst, *Die antiochenische Messe nach den Schriften des heilig. Joannes Chrysostomus,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1883, t. VII, p. 294-296.

4. *Liturgie alexandrine.* — Les prières du canon de la messe sont toutes pénétrées de la pensée du ciel et des espérances de l'au-delà. Dans la liturgie de saint Basile au *Memento* des vivants comme à l'oraison de la fraction du pain, le prêtre demande que les fidèles aient leur place inscrite au royaume des cieux, dans le chœur de tous les saints, μετά πάντων χόρου τῶν ἁγίων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. *Lit. S. Basilii, Oratio ad fractionem,* Renaudot, *Lit. orient. coll.,* t. I, p. 72. Voir aussi les prières *post diptycha, ibid.,* p. 73. Le *Memento* des morts ajoute à la mention ordinaire du repos dans le sein d'Abraham, la réunion dans la gloire de l'assemblée des saints, dans le lieu de la verdure, parmi les eaux du rafraîchissement, au paradis des délices. Σύναψον εἰς τόπον χλόης ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐν παραδείσῳ τρυφῆς... ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου. *Ibid.,* p. 72-73. Le caractère populaire et symbolique de ces expressions trouverait ailleurs son correctif, s'il en était besoin : en maints passages est émise la pensée que les biens célestes sont au-dessus de toute conception et échappent dès lors aux lois ordinaires du langage humain. *Lit. S. Basilii, ibid.,* p. 84. La liturgie grecque de saint Marc élève également les esprits au delà de toute idée terrestre. *Lit. divi Marci, ibid.,* p. 150; cf. Swainson, *The greek Liturgies,* Cambridge, 1884, p. 42. Ces biens sont d'un autre ordre que les biens de ce monde, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, *Liturgy of Alexandria,* dans Swainson, *op. cit.,* p. 42 : ils sont divins, célestes, éternels. Voir *Oratio ad fractionem,* ὅπως ἂν καὶ ἡμεῖς μετὰ πάντων ἁγίων μέτοχοι τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν. *Lit. S. Basilii,* Renaudot, *ibid.,* p. 75.

La liturgie copte est d'accord avec toutes les autres dans sa manière expressive de figurer à l'esprit des fidèles la gloire et le bonheur du séjour céleste. Sur ce point la liturgie copte de saint Basile au canon de la messe, comme en général dans toutes les oraisons, reproduit exactement la teneur de la liturgie grecque alexandrine. *Lit. S. Basilii, ibid.,* p. 18 sq.; cf. *Lit. S. Cyrilli, Post diptycha, ibid.,* p. 42.

L'eucologe copte à l'usage des orthodoxes, publié par G. Labib, d'après les versions de quinze anciens manuscrits, contient les mêmes prières. Il suffit de mentionner le *Memento* des défunts, en raison de son caractère antique : « Qu'ils soient avec tout le chœur des saints. Daigne, Seigneur, accorder le repos à leurs âmes dans le sein de nos vénérables pères, Abraham, Isaac et Jacob. Nourris-les dans le lieu de la verdure, dans le paradis de la joie, dans la céleste Jérusalem. » La préface complète et précise le sens de cette prière en élevant le cœur et la pensée vers le ciel où les anges adorent la majesté du Très-Haut, « avec les séraphins aux six ailes et les chérubins couverts d'yeux. » Labib, *Kitâb el-hûlâgi el-mokaddas,* Le Caire, 1903, p. 317, 362-363, 380. Voir aussi la *Messe de saint Cyrille, ibid.,* p. 607-608.

III. Spéculations scolastiques. — La question du ciel se ramène surtout pour les théologiens du moyen âge à l'étude de la vision intuitive et de la condition des corps ressuscités. L'existence d'un séjour destiné à réunir les élus dans la jouissance commune de la divinité ne faisait doute pour personne : aussi ne faut-il point demander aux scolastiques la démonstration d'un fait accepté de tous et qui ressortait d'ailleurs avec évidence de l'ensemble même de leur doctrine. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* I. I, part. V, c. I; l. II, part. XVIII, c. XVI, XX, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 613, 617; Pierre Lombard, *Sent.,* I. IV, dist. XLIX, n. 1, *P. L.,* t. CXCII, col. 957; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLV, a. 1, q. II, *Opera,* Quaracchi, 1889, t. IV, col. 940-943; Albert le Grand, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIV, a. 45, *Opera,* Paris, 1890, t. XXX, col. 603-604; *Compendium theologiæ veritatis,* l. VII, c. XXIII, *ibid.,* t. XXXIV, col. 253; S. Thomas, *Sum. theol., Suppl.,* q. LXIX, a. 3; Biel, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLV, q. I, m. IV, Brescia, 1754, t. II, p. 518 519.

Mais au fait lui-même, ainsi posé et hors de conteste, divers problèmes se rattachaient dans l'ordre purement spéculatif de la pensée, problèmes qui paraissent à première vue échapper à toute solution, mais qui n'en sollicitaient pas moins vivement la curiosité partout en éveil d'une époque où l'effort intellectuel ne coûtait point et où l'on se plaisait, par désir sincère de tout connaître et de tout mesurer plus que par jeu d'esprit, à aborder intrépidement l'étude des plus abstraites et des plus audacieuses questions : Où est le ciel? Quels peuvent être sa nature, ses propriétés, ses rapports avec l'ensemble de l'univers? Les réponses positives fournies par les scolastiques à ces interrogations d'une métaphysique trop éthérée n'offrent rien qui puisse intéresser gravement la théologie proprement dite. Au reste, les grands théologiens du moyen âge ne se sont nullement mépris sur la valeur de leurs conclusions : eux-mêmes ont toujours pris soin, on ne doit pas l'oublier, d'en signaler et d'en faire ressortir le caractère hypothétique et conjectural. Toutefois, pour l'historien des dogmes ou de la pensée théologique, cet effort même mérite attention et considération : autour de chaque question apparaît la mise en œuvre de toute la métaphysique de l'École et de toutes les données scientifiques d'une époque et il n'est pas sans intérêt de suivre dans ses lignes sommaires la marche continue de cette évolution.

1° *Où est le ciel?* — C'est dans la pensée de saint Basile que se pose pour la première fois cette question. *Homil.,* I, *in Hexaemeron,* n. 5, *P. G.,* t. XXIX, col. 13. La réponse ne pouvait être fort précise : elle se borne à déclarer que le ciel est distinct du firmament et qu'il se trouve en dehors du monde, mais non pas sans relation avec lui. Voir col. 2488. Saint Bède, *Hexaemeron,* l. I, c. I, *P. L.,* t. XCI, col. 14, reproduisit, non sans la développer, cette théorie qui ne tarda point à prendre consistance dans les esprits. *Cælum et terram creavit tanquam duplicem domum, interjecto firmamento. Comment. in Pentateuch.,* II, *P. L.,* t. XCI, col. 192. S'appuyant directement sur ces autorités et sur celle de la Glose, Pierre Lombard, dans son traité des anges, exposa ses vues sur le ciel empyrée, qu'il place, lui aussi, au delà du firmament, *supra firmamentum.* Il explique ainsi le texte de saint Luc, X, 18 : *Videbam Satanam sicut fulgur de cælo cadentem. Sent.,* l. II, dist. II. n. 6, *P. L.,* t. CXCII, col. 656. Voir Bandini, *Sent.,* l. II, dist. II, *P. L.,* t. CXCII, col. 1031, et avant même le Maître des Sentences, Bandinelli, qui avait affirmé déjà au sujet de la création et du séjour des anges, l'existence du ciel empyrée, situé par delà le ciel atmosphérique. Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 88, 104.

Alexandre de Halès prend soin également de citer ses sources et, à propos du texte de Bède, surgit dans son esprit une difficulté nouvelle, qui exercera plus tard la sagacité de ses disciples ou de leurs adversaires : *An recte dicitur a Beda cælum empyreum repletum esse sanctis angelis?* Il répond que les anges ne remplissaient pas matériellement le ciel empyrée dont ils étaient l'ornement et que tout devait concourir dans ce suprême séjour à l'harmonie des desseins de Dieu. *Universæ theologiæ Summa,* part. II, q. XIX, m. III, a. 2, Cologne, 1622, p. 63. Saint Bonaventure s'excuse en quelque sorte de traiter ces sortes de questions, alors que les

saints docteurs ont eu si peu à nous dire, et les philosophes moins encore, sur ce sujet qui échappe à l'observation sensible. *Quamvis sancti parum loquantur de hoc cælo, quia latet sensus nostros, et philosophi adhuc minus. In IV Sent.*, l. II, dist. II, part. II, a. 1, q. I, *Opera*, Quaracchi, 1889, t. II, p. 71. Comme les autres docteurs, il admet que le ciel empyrée est situé au delà du ciel sidéral et qu'il enveloppe et contient tout l'univers. *Ibid.*, q. II, p. 74. Même doctrine dans Albert le Grand, qui ne manque pas d'alléguer le témoignage, tel quel, de saint Augustin, de saint Bède et de Walafrid Strabon. *Ut dicunt sancti Augustinus et Beda et Strabus. Summa theologiæ*, part. I, tr. XVIII, q. LXXIII, m. II, a. 1, ad 3um, Paris, 1894, p. 727; *Compendium theol. verit.*, l. II, c. IV, *ibid.*, t. XXXIV, p. 43.

Saint Thomas, tout en disposant cette théorie dans une sorte de perspective fuyante et vaporeuse qui met bien en saillie son caractère, l'admit sans difficulté dans son enseignement, mais à titre d'hypothèse et non sans laisser sur elle l'empreinte de son génie. Il reconnaît d'abord que l'existence du ciel empyrée repose exclusivement sur l'autorité de Bède et de Strabon, à laquelle il apporte un nouvel appoint, le témoignage de saint Basile. *Cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii. Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 4. Encore remarque-t-il bien que ces témoignages sont discordants. Tous trois s'accordent à admettre que le ciel empyrée est le séjour des élus; mais les raisons qu'ils invoquent à l'appui de cette opinion sont loin d'être identiques. Cette raison, qui est toute de convenance, saint Thomas croit pouvoir la trouver dans sa vaste et belle conception de la finalité du monde et de l'unité des êtres. Du moment que Dieu avait destiné les saints à une double gloire, spirituelle et corporelle, il était dans l'ordre des choses qu'un séjour spécial et particulièrement glorieux leur fût réservé. D'ailleurs, l'ensemble des créatures matérielles et spirituelles constitue un seul et même univers. Les anges ont pour mission de présider, en vertu de leur nature immatérielle, au mouvement de toute la nature corporelle : il convenait dès lors qu'ils fussent placés dans le lieu suprême qui domine tous les mondes et qui réunira ainsi tous les élus. *Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 4; q. LXVI, a. 3.

De ces pensées s'inspireront tous les docteurs des âges suivants. Cf. Richard de Middletown, *Super IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 3, q. I, Brescia, 1591, t. II, p. 43; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, q. I, Anvers, 1620, t. II, p. 191; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. I, n. 3, Lyon, 1569, p. 112; Biel, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, Brescia, 1574, p. 91; Suarez, *De opere sex dierum*, l. I, c. IV, Paris, 1856, p. 21-27. Tous admettent l'existence du ciel empyrée, mais en faisant observer presque tous qu'il s'agit seulement d'une hypothèse acceptable. Durand déclare catégoriquement que sur cette question notre science n'a pour garantie que le témoignage extrinsèque, et non celui des choses et de la raison. *Ibid.*, q. II, n. 3, p. 114 sq. Cajetan rejetait même, au nom de l'Écriture et de la tradition, l'existence du ciel empyrée. *Empyreum siquidem cælum, a posterioribus traditum, nullibi invenitur in Scripturis. Comment. in II ad Cor.*, c. XIII, Paris, 1532, p. 113. De très rares esprits se livrèrent, sans la réserve commandée, à des spéculations dont ils ne mesuraient pas scientifiquement la valeur. Le nom de Pierre d'Ailly est mêlé à ces aventures. Sur l'accord de l'astronomie et de la théologie, il écrivit un opuscule où figure la représentation graphique du ciel au commencement du monde. *Concordia astronomiæ cum theologia*, verbum XX : *Figura cæli tempore principii mundi*, Augsbourg, 1490, p. c, 4. Aux professeurs de théologie, il recommande vivement, pour l'honneur et le profit de la république chrétienne, l'étude de semblables questions. *Nec decens existimamus esse vel utile policie christiane theologicæ scientiæ professores ea quæ in dictis tractatibus scripta sunt penitus ignorare.* Capitulum XL, *ibid., ad calcem*. Mais, sous cette forme affirmative, ces excès spéculatifs constituent l'exception et il convient de reconnaître que les professeurs de théologie, même décadents, suivirent avec beaucoup de modération les conseils plutôt tumultueux et déconcertants de Pierre d'Ailly.

2° *Nature du ciel empyrée.* — L'hypothèse étant admise d'un lieu spécial réunissant tous les élus, il fallait bien admettre que ce lieu est matériel ou corporel. Malgré la fine remarque, et profonde aussi, de saint Augustin que Dieu est le lieu des esprits, il serait contradictoire d'affirmer, du moins en vertu des données scolastiques, que le ciel est un lieu spirituel, et, par ailleurs, il serait étrange de considérer le non-être, ce que les anciens appelaient le vide, comme habitable. C'est en ce sens que les théologiens du moyen âge enseignaient que le ciel empyrée ne peut être qu'un corps. *Cælum empyreum est corpus*, dit Alexandre de Halès, *Univ. theol. Summa*, part. II, q. XLVII, m. II, Cologne, 1622, t. II, p. 162. Pour saint Bonaventure, le ciel est le corps le plus vaste qui soit, *maximum mole*, parce que tous les autres corps sont pour ainsi dire renfermés en lui, *omnia corpora locat per ambitum. In IV Sent.*, l. II, dist. II, part. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. II, p. 74; cf. Albert le Grand, *Summa theol.*, part. I, tr. XVIII, q. LXXIII, m. II, a. 1, ad 3um, Paris, 1894, t. XXXII, p. 757. Saint Thomas parle du ciel, comme du corps suprême, *Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 4. Jean Bacon suppose, et c'est pour lui une vérité acquise, que le ciel des bienheureux ne peut être conçu que comme un lieu réel. *Cælum beatorum est locus realis. Super l. IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. I sq., Paris, 1485, fol. 219. Parfois, la question du ciel n'était pas posée différemment dans les commentaires : *Utrum ultra aquas quæ sunt supra firmamentum sit corporale cælum?* Richard de Middletown, *Super IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 3, q. I, Brescia, 1591, t. II, p. 43.

Mais déjà s'était agitée une question nouvelle, suscitée naturellement par ces premières investigations : si le ciel est un lieu matériel, de quelle matière doit-il être constitué? Alcuin, sans formuler directement le problème, avait fourni une solution première, que d'autres reprirent après lui. Le ciel créé par Dieu avec la terre, dans le principe de toute chose, n'était autre que la matière sans forme et sans figure, destinée à devenir ensuite, en vertu de l'organisation divine, le ciel sidéral. *Informis illa materia quam de nihilo fecit Deus, appellata est primo cælum et terra, non quia jam hoc erat, sed quia jam hoc esse proterat. Interrog. et resp. in Genes.*, n. 28, *P. L.*, t. C, col. 519. Dans la pensée d'Alcuin, le ciel où se trouvent les élus n'est pas d'une autre nature que le reste de l'univers. Bandinelli précise cette pensée en indiquant le plus subtil des éléments, le feu, comme servant à former, sous un mode inconnu, le séjour des anges et des saints. *Creata fuit angelica natura in empireo celo, id est in igneo. Pir enim græce, latine dicitur ignis. Inde dicitur empireum, id est igneum,... præ nimio splendore.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 88. Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, le ciel, c'est-à-dire les deux éléments supérieurs, le feu et l'air, au dire des saints docteurs. *Nomine cæli duo superiora intelligunt elementa, ignem videlicet et aerem. Ibid.*, p. 104. Pierre Lombard touche légèrement et prudemment la difficulté. Cet élément n'aurait du feu que l'éclat. *Empyreum, id est igneum, a splendore, non a calore. Sent.*, l. II, dist. II, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 656. Avec Albert le Grand reparaît cette hypothèse. Le ciel serait le plus noble des corps simples. *Et propter hoc dicunt sancti quod sit igneum. Summa de creaturis*, tr. III,

q. XI, a. 1, Paris, 1895, t. XXXIV, p. 421. A plusieurs reprises, ce grand esprit revient sur cette question qui paraît avoir sollicité vivement l'effort de son génie investigateur. Sa pensée est d'ailleurs contenue tout entière en ces mots : *Cælum est corpus purum, natura simplicissimum, essentia subtilissimum, incorruptibilitate solidissimum, quantitate maximum, materia purissimum. Compend. theol. verit.*, l. II, c. IV, *ibid.*, p. 43-44. C'était en quelque sorte, pour l'harmoniser parfaitement avec sa destination, affiner la matière, spiritualiser encore, si l'on peut dire, le plus immatériel des éléments.

Saint Thomas, dans cette voie, fait un pas de plus. Pour lui, le ciel n'est pas de la même nature que les quatre éléments, comme l'avaient enseigné saint Augustin, saint Basile et d'autres docteurs épris de la philosophie platonicienne. La philosophie péripatéticienne, qui fait consister le ciel en une quintessence, lui paraît plus sensée et plus belle : résolument il adopte cette doctrine, qui a pour elle, en outre, l'autorité de saint Denys. *Et ideo hanc positionem sequens dico quod cælum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus. In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, q. I, a. 2; cf. *Quodlib.*, VI, q. XI, a. 19. Aussi le ciel empyrée est-il de tous les corps le plus lumineux et le plus noble, celui qui est le plus actué par la forme. *Cælum empyreum in natura sua lucem habet eo quod maxime formale est. In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. II, a. 2.

Cette dernière expression devait être reprise par les tenants de l'école scotiste, mais dans un sens tout autre, qui convenait mieux à leur théorie de la pluralité des formes. Pierre Auriol enseigna que la matière du ciel est le résumé de toutes les formes, le principe d'actuation de la matière terrestre. *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. III, a. 3, Rome, 1596, t. II, col. 56-58; cf. Werner, *Die nachscotistiche Scholastik*, Vienne, 1881, p. 178-181. C'était une autre façon de relever la noblesse de la matière appelée à constituer la demeure des élus.

Sur les théories de l'école augustinienne et l'opinion particulière de Gilles de Rome, voir Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1887, p. 100-103.

3° *Propriétés physiques du ciel empyrée.* — Bède le Vénérable avait déjà remarqué que les lois qui régissent le mouvement des autres cieux ne s'appliquent point au ciel empyrée, dont le privilège est dès lors un état d'absolue immobilité. *Comment. in Pentateuch.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 192. Bandinelli observait à son tour que le nom même de ciel empyrée signifiait l'extrême splendeur de ce lieu, Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 88, et Pierre Lombard s'appropriait cette réflexion. *Sent.*, l. II, dist. II, n. 6, *P. L.*, t. CXII, col. 656. Saint Bonaventure ajoute que le ciel doit être aussi partout semblable à lui-même, uniforme dans son aspect lumineux. *In IV Sent.*, l. II, dist. II, part. II, a. 1, q. I, t. II, p. 72. Ces trois propriétés caractéristiques sont mentionnées par Albert le Grand, *Summa theol.*, part. I, tr. XVIII, q. LXXIII, m. II, a. 1, édit. Vivès, p. 757. Comme les autres cieux, l'empyrée passait pour incorruptible.

La raison en vertu de laquelle on peut admettre l'existence de cette triple propriété physique du ciel est fournie par saint Thomas d'Aquin, qui l'emprunte d'ailleurs à ses devanciers : c'est l'harmonie qui doit exister dans l'au-delà entre l'état glorieux des élus et le caractère de leur séjour. A des êtres qui seront incorruptibles, à l'abri de tout changement, et éclatants de splendeurs, il fallait une demeure en rapport avec ces dons et avec cette gloire, en dehors de la mobilité et de toute transformation, apte à répondre magnifiquement à la destinée des saints qui est de contempler Dieu dans son essence, à la source incréée de toute lumière. *Sum. theol.*, I^a, q. LXVI, a. 3. Suarez, qui est d'ailleurs très affirmatif sur ces questions, s'engagera plus tard dans des considérations plus quintessenciées. *De opere sex dierum*, l. I, c. IV, n. 4, 5, édit. Vivès, t. III, p. 22, 23. Mais les théologiens du moyen âge s'en tiennent à ces raisons de convenance ou à des raisons analogues de perfection et de beauté de l'univers, sans s'exagérer en rien la valeur de ces problématiques arguments. Cf. Bonaventure, *loc. cit.*; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. II. dist. I, q. I, Lyon, 1569, p. 112.

Un problème qui agitait beaucoup l'École au déclin du moyen âge est celui de l'influence que l'on peut attribuer au ciel empyrée sur le reste de la création matérielle et spécialement sur certains phénomènes de la vie terrestre. Les uns niaient ces influences célestes ou les réduisaient à des effets très lointains de conservation vitale. Cf. S. Bonaventure, *ibid.*, p. 73, 75. Saint Thomas, qui apporte à ce détail la sincérité et la gravité dont il ne cesse de faire preuve dans l'étude des plus hautes questions, a soutenu successivement l'une et l'autre opinion. Après avoir nié cette influence occulte, on le voit se rétracter et l'admettre avec une grande fermeté, et sans doute il n'est pas oiseux de relever ce fait qui peut servir à faire mieux connaître sur un point la physionomie de ce grand esprit. *Respondeo dicendum quod quidam ponunt cælum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora.* Et ceci en vertu de la grande loi d'unité qui régit la nature des êtres, *quia totum universum est unum unitate ordinis. Quodlib.*, VI, q. XI, a. 19. Mais cette thèse ou hypothèse, reprise par Richard de Middletown, *Super IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 3, q. III, Brescia, 1591, t. II, p. 45, ne put rallier tous les suffrages, et c'est avec une pointe légère d'ironie que Durand de Saint-Pourçain résuma dans son enseignement l'état de la question : *Hic est duplex modus dicendi non solum diversorum doctorum, sed unius et ejusdem in diversis locis (nec mirum), quia cum nihil sciamus de illo cælo an sit, nisi per auctoritatem, parum possumus scire si agat vel non agat. In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, n. 3, Lyon, 1569, t. II, p. 113. Au fond, si l'on excepte peut-être quelques spéculatifs à outrance de l'école augustinienne ou de l'école scotiste, cf. Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883, p. 103-105; *Die naschscotistiche Scholastik*, Vienne, 1883, p. 152-154, c'était bien la pensée qui dirigeait l'enseignement général de l'École. Gabriel Biel en reproduisait assez fidèlement l'esprit, quand il se refusait à prendre parti sur ces questions qui échappent aux prises de notre intellect. *Recitabuntur opiniones cum suis motivis sine determinatione ut eligat quisque quæ sibi probabilior videbitur. In IV Sent.*, l. II, dist. IX, q. II, Brescia, 1574, t. II, p. 85.

Ces remarques suffiront peut-être à dissiper, au moins sur ce point, les préjugés couramment répandus sur le dogmatisme de l'École.

IV. Erreurs dogmatiques et décisions de l'Église. — En dehors de l'organisme et du millénarisme, qui ne rentrent pas directement dans le cadre de cette étude, les erreurs concernant l'existence d'un séjour commun à tous les élus n'ont jamais été ni bien nombreuses ni bien importantes, et l'on ne rencontre guère dans l'histoire des doctrines adverses que des fantaisies sans originalité ou des négations sans crédit.

Pour les débuts de l'âge chrétien, il suffit de mentionner sommairement et pour mémoire les rêveries des gnostiques, dont saint Irénée et saint Épiphane nous ont transmis scrupuleusement les détails. Les valentiniens admettaient l'existence de sept cieux, doués de vie et d'intelligence et qu'ils tenaient pour des anges, des dieux ou des seigneurs, des éons. Dans cette théo-

rie, au-dessus du troisième ciel se trouvait le paradis, un ange révélateur qui avait institué Adam. Le démiurge habitait au-dessus des sept cieux. Seuls les pneumatiques étaient admis à monter vers ces régions et leur ambition constante était de s'élever au-dessus du démiurge. Mêmes extravagances chez les disciples de Basilide. Entre le séjour du démiurge et le monde sublunaire s'étendait, d'après eux, l'espace éthéré, le monde intermédiaire composé de 365 cieux, dont le premier, Ogdoade, était habité par le grand Archon, nommé Abraxas ou Abrasax, terme qui représente, si l'on établit l'addition des nombres figurés par les lettres du mot, le chiffre de 365 unités. Seuls les pneumatiques seront sauvés; seuls les hommes de la filiation ou υἱότης quitteront la terre pour ce séjour, et après une série d'illuminations toujours grandissantes, leur destinée sera de goûter une sorte de bonheur négatif, loin de tout commerce avec le monde supérieur. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. v, n. 2; c. XXIV, n. 7, *P. G.*, t. VII, col. 679-680; S. Épiphane, *Hær.*, c. XXIV, n. 7, *P. G.*, t. XLI, col. 316; cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 243; voir BASILIDE, col. 467-469.

Logiquement, en vertu de ses théories individualistes outrées, le protestantisme devait exclure de sa conception du bonheur éternel tout caractère impliquant pour les élus un lien de vie commune dans un séjour commun. Luther, avec ce tour d'esprit irrespectueux et railleur qui le servait si bien pour jeter le discrédit sur les doctrines les plus saintes de l'Église catholique, déclare légèrement, dans son *Commentaire sur la IIe Épître de saint Pierre*, III, 13, que le ciel sera partout. « Cherche qui voudra si les bienheureux iront voleter dans les cieux ou sur la terre. Ce texte prouve à l'évidence qu'ils habiteront la terre, et que terre et ciel ne formeront qu'un seul paradis où Dieu résidera, car il n'a point coutume d'habiter seulement les cieux, mais il est partout. Donc là où sera Dieu, seront aussi les élus. » *Opera*, édit. de Wittemberg, t. V, p. 333.

Des critiques modernes ont prétendu, sur un système de preuves purement négatives, que telle était la croyance de la primitive Église. Cf. Wabnitz, art. *Ciel*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 182.

De leur côté, les ubiquistes sont arrivés par une voie toute différente aux mêmes conclusions. Dans leur théorie, le ciel était identifié en quelque sorte avec l'humanité glorieuse du Christ, qui se trouve en tous lieux. L'ubiquité du Christ entraînait naturellement l'ubiquité du ciel, qui comprenait ainsi dans sa sphère universelle l'enfer et les démons. Brentz se fit le champion ardent de ces assertions blasphématoires : il n'y a pas de ciel, si l'enfer n'est pas au ciel. *Imo cœlum est ea conditione ut in eo non tantum sancti homines, sed etiam Satan et angeli ejus inveniantur. Et Satan et infernus sunt in regno cœlesti. De majestate Christi hominis*, cité par Gretser, *Opera*, Ratisbonne, 1734, t. V, p. 245. Mêmes excès d'impiété dans sa *Recognitio. Si generaliter loquamur de domo Dei Patris, tunc in domo Patris et regno cœlesti non continentur tantum sancti, verum etiam homines impii et diaboli, infernus ipse, Numa Pompilius, atque adeo omnes ethnici, Turcæ, Judæi.* Dans Gretser, *ibid.*, p. 247; cf. Werner, *Geschichte der Apologetik*, Vienne, 1865, t. IV, p. 624, 656.

A ces erreurs dénuées d'un caractère particulièrement dangereux ou discréditées par leur extravagance même, l'Église n'a jamais jugé opportun d'opposer une définition spéciale et explicite. Mais sa croyance ressort manifestement des formules employées par elle dans les documents dogmatiques. Du symbole alexandrin, on pourrait déjà la déduire dans ses grandes lignes. Πιστεύω... εἰς τὸν κύριον... ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν... καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον... κρῖναι ζῶντας ... καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος ..., εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν ... καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μελλοντος αἰῶνος. *Symbolum apostolorum, forma alexandrina*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 10. Assurément le ciel où est monté le Christ, où il régnera éternellement, et d'où il reviendra sur terre au dernier jour pour juger les humains, est identique à ce royaume des cieux qui sera inauguré après la résurrection de la chair par ceux que le souverain juge aura choisis pour la vie éternelle. Il en résulte que ce séjour est commun à tous les élus et aux seuls élus, séjour ultra-terrestre où les saints vivront en société avec leur roi Jésus-Christ.

Dans la confession de foi proposée à Michel Paléologue par Clément IV, en 1267, et reçue par Grégoire X au IIe concile œcuménique de Lyon, en 1274, la distinction est formulée explicitement entre le séjour des élus, celui des damnés et celui des âmes qui ont à satisfaire après la mort. De ces âmes, il est dit qu'elles sont reçues dans le ciel, au terme de leur épreuve, *mox in cœlum recipi*. Denzinger, n. 387. Le décret d'union des Grecs, dans la bulle d'Eugène IV *Lætentur cœli*, reproduit ces paroles en ajoutant que des leur entrée au ciel les saints jouissent de la vision intuitive. Denzinger, n. 588, cf. *Professio fidei Græcis præscripta a Gregorio XIII per constitutionem LI Sanctissimus Dominus noster*, Denzinger, n. 870; *Professio fidei Orientalibus præscripta ab Urbano VIII et Benedicto XIV per constitutionem LXXIX Nuper ad nos*, Denzinger, n. 875.

Ce dernier point avait été défini déjà par Benoît XII en 1336, dans la constitution *Benedictus Deus*, en réponse aux erreurs de Jean XXII concernant le délai de la vision béatifique. Jean XXII distinguait l'admission au ciel et la jouissance parfaite du ciel, le séjour et les biens que comporte ce séjour. Selon lui, les âmes libres de tout péché et de toute peine attachée au péché étaient reçues au ciel après la mort, mais vraisemblablement elles ne devaient être admises à la vision béatifique qu'après la résurrection du corps et le jugement général. Benoît XII fixa sur ce point la doctrine de l'Église en définissant que le séjour du ciel implique dès maintenant la vision intuitive pour les bienheureux. En même temps les termes de cette définition reproduisent, en les résumant, les traits principaux qui, dans la doctrine traditionnelle, sont consacrés généralement à exprimer les divers aspects ou les différents biens du séjour de la gloire. Les âmes des justes se trouvent au ciel, au royaume des cieux, dans le paradis céleste avec le Christ, réunies aux saints anges et en communauté de vie avec eux, jouissant de la vision intuitive et faciale, sans intermédiaire entre elles et l'essence divine dans l'ordre de la connaissance. *Sunt in cœlo, cœlorum regno et paradiso cœlesti cum Christo, sanctorum angelorum consortio aggregatæ... et vident divinam essentiam visione intuitiva et faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente.* Ces âmes sont vraiment heureuses, elles possèdent la vie et le repos éternel. *Sunt vere beatæ et habent vitam et requiem æternam.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 456. Pour les détails de la controverse et l'historique de la définition, voir BENOÎT XII, col. 657-696.

Outre les nombreux ouvrages cités au cours de cet article, on pourra consulter utilement, pour le développement de certains détails, Bellarmin, *De æterna felicitate sanctorum*, Lyon, 1616; Gretser, *Disputatio de vacuis cœlis lutheranis, zwinglianis, ubiquitaeis, calvinianis, et sanctorum vel veris vel fictitiis receptaculis et habitaculis*, Ingolstadt, 1621; cet opuscule, rarissime, a été réédité dans les *Opera*, Ratisbonne, 1734-1741, t. V, p. 206-260; Muratori, *De paradiso regnique cœlestis gloria, non exspectata recuperatione, justis a Deo collatæ adversus Thomæ Burnetii librum de statu mortuorum et resurgentium*, Venise, 1738, spécialement p. 32-33, 101-117, 124-138; Sturi, *De novissimis*, Valence, 1756; Plazza, *Discer-*

tatio anagogica, theologica, parænetica de paradiso, Palerme, 1762; Barcellona, *La felicità de' santi*, Palerme, 1801; Katschthaler, *De regni divini consummatione seu eschatologia*, Ratisbonne, 1888; Th.-Henri Martin, *La vie future suivant la foi et la raison*, 3e édit., Paris, 1870, p. 57-188, 523-526; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., Paris, 1884, t. III, p. 101-180; Chambers, *Our life after death, or the teaching of the Bible concerning the unseen world*, Londres, 1894; Moody, *Heaven; its hope; its inhabitants; its riches; its happiness*, 2e édit., Londres, 1894; Abraham (*Sein d'*), dans le *Dictionnaire*, t. I, col. 111-116; dom Cabrol, *La prière antique*, Paris, 1900, p. 175-187, 464-470; Turmel, *Histoire de la théologie catholique depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 185 sq.

P. Bernard.

CIENFUEGOS ALVARO, théologien dogmatique, né le 27 février 1657, à Oveto, dans le territoire de Aguerra (Asturies), entra dans la Compagnie de Jésus à Salamanque en 1676, enseigna la philosophie à Compostelle et la théologie à Salamanque avec un grand succès. Lors de la guerre de la succession d'Espagne, il accepta du prétendant Charles, archiduc d'Autriche, une mission à la cour de Lisbonne et, au triomphe du duc d'Anjou, Philippe V, il ne put rentrer en Espagne. L'archiduc Charles, devenu l'empereur Charles VI, l'appela à Vienne et lui confia encore des missions d'État en Angleterre et en Hollande; puis, il demanda pour lui au pape Clément XI le chapeau de cardinal. Sa création eut lieu en 1720, après avoir été retardée quelque temps par un ouvrage qu'il avait publié à Vienne, en 1717, et où certains docteurs romains avaient relevé des propositions téméraires concernant la trinité et la liberté divine. Cienfuegos avait en effet prétendu traiter les difficultés inhérentes à ces grands mystères *nova quadam via et singulari cogitatione*, comme il le dit lui-même. Voici, d'ailleurs, presque en entier le titre de cet ouvrage, qui révèle à lui seul le dessein de l'auteur, sa méthode trop exclusivement rationnelle en pareil sujet et, par suite, trop peu respectueuse du mystère, comme aussi le caractère de déchéance organique où, tout en raffinant, se desséchait de plus en plus la scolastique d'alors. C'est tout un document : *Ænigma theologicum, seu potius ænigmatum, et obscurissimarum quæstionum compendium, nunquam hactenus prorsus solutum, nec solis viribus ingenii plane solvendum, expeditissime enodatur modo, nova quadam via et singulari cogitatione. Qua solide et profunde stabilita, veluti ex radice feracissima lucis, oritur clarissima et universalis explicatio plurium implexissimarum difficultatum, tum intra fines arcani Trinitatis et libertatis divinæ, quam extra, scholasticorum mentes torpentium, et in factiones oppositas vehementer torquentium, et in factiones oppositas vehementer concitantium : ita ut ea doctrina semel firmata admissaque, vel omnino disparent et exulent a theologia nostra, vel apertissime dissolvantur, in unumque deinceps in præfatis tractatibus conspirent omnes : perinde ac si alma pax magna ex parte illuxisset orbi litterario*... L'idée fondamentale était pourtant fort simple et rien moins qu'une nouveauté; elle tendait à prouver que la pluralité hypostatique dans l'unité essentielle n'est point en contradiction avec ce principe premier : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Mais parfois les hardiesses de l'expression pouvaient donner le change sur la juste valeur de la pensée.

Ministre plénipotentiaire de l'empereur à Rome, depuis 1712, le cardinal Cienfuegos fut encore pourvu de l'évêché de Catane, en Sicile, puis en 1724, de l'archevêché de Monreale (aussi en Sicile), auquel il dut renoncer, lorsque Charles de Bourbon se fut emparé du royaume des Deux-Siciles, enfin de l'évêché de Fünf. Humble, modeste, affable pour tous, malgré ses hautes dignités, il menait à Rome la vie d'un religieux. Il y mourut le 19 août 1739.

Cienfuegos doit surtout sa célébrité à un traité dogmatique sur la vie eucharistique du Christ, paru à Rome en 1738 et dont le long titre résume également le contenu : *Vita abscondita, seu speciebus eucharisticis velata, per potissimas sensuum operationes de facto a Christo Domino ibidem indesinenter exercita circa objecta altari, et amori vicina : ejus mira utilitas, decor et claritas; et ad tuendam veram rationem tum sacrificii incruenti, tum sacerdotii necessitas : fructuumque ex ea fœcunda radice prodeuntium ubertas, raritas et vetusta novitas : Accedit conjunctio intima (eucharistiæ peculiaris gloria) sancte communicantis cum Servatoris nostri anima, tanquam cum motore assumente, postquam desinit sacramentalis præsentia, nondum theologis satis nota; quæque incipit, et proficit in via, et exundat in patria.* Les deux questions agitées dans cet ouvrage, aussi bien le mode de présence sacramentelle sous les espèces que le mode de présence unitive dans le communiant, n'étaient point nouvelles dans l'École, et les solutions proposées par l'auteur ne l'étaient pas non plus à tout égard. Que le Christ, à l'état sacramentel, puisse exercer miraculeusement certains actes de la vie sensitive, aucun théologien n'a jamais fait difficulté de le reconnaître; qu'il les exerce réellement, ces actes, qu'il nous entende et qu'il nous voie par l'usage de ses sens, c'est une opinion que Cornelius à Lapide, Lessius, Gonet avaient acceptée. Mais Cienfuegos va plus loin que la possibilité et que le fait lui-même : cette action des sens devient pour lui une nécessité, à ce point que, sans elle, le sacrifice mystique de l'autel ne se concevrait plus. Car le sacrifice, suivant ce système, consiste précisément dans la suppression momentanée des actes de la vie sensible, que Notre-Seigneur commence par exercer au moment de la consécration pour y renoncer aussitôt, et qu'il reprend au moment de la commixtion des espèces, symbole de la résurrection. *Op. cit.*, disp. II, lect. I, n. 1 sq. Quant à l'union qui s'opère, en vertu du sacrement, entre le Christ et le communiant, ce serait, d'après Cienfuegos, du moins pour les âmes parfaitement disposées, une union d'ordre physique, survivant à la corruption des espèces, et consistant en ce que l'âme de Notre-Seigneur demeurerait associée effectivement au corps du communiant, à peu près comme s'associaient les esprits angéliques aux corps de forme humaine sous lesquels ils apparaissaient (*modo assumptionis proprio*). L'âme du Christ deviendrait ainsi un principe de mouvement organique, parlant par notre bouche, pensant par notre cerveau, agissant par tous nos membres. Elle n'est d'ailleurs qu'un intermédiaire entre le Verbe et nous; car c'est à proprement parler le Verbe, à l'exclusion des autres personnes, *præcisive ab aliis personis*, qui s'unit à nous. *Op. cit.*, disp. VIII. Ces théories, que nous nous bornons à exposer historiquement, sans les apprécier, furent accueillies en Espagne avec la plus grande faveur. Cf. J.-B. Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, Rome, 1767, t. I, prodr., n. 61. Seul le dominicain espagnol Thomas Madalena, dans *Ludus æstivalis circa fervorem igneum*, 1730, aiguisa contre elles quelques épigrammes; mais elles furent défendues par divers théologiens de la Compagnie de Jésus, entre autres par François Rabago, sous le pseudonyme de Granvosca, dans *Christus hospes, stabile beneficio eucharistiæ apud selectissimas animas ponens domicilium*, Naples, 1732, et Paschase Agramunt, sous le pseudonyme de Perea et Hontemár, dans *Allegatio physico-polemica pro unione eucharistica*, Valence, 1732. Le capucin Ludovic de Murcie s'en fit également le défenseur. Cf. Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento*, thes. XI, coroll. 2, p. 166; Dalgairns, *La sainte communion*, Paris, 1868, t. I, p. 182; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1886, t. V, p. 221 sq. L'ouvrage du cardinal a été réduit en abrégé par le P. François-Xavier Alegre.

Il reste à mentionner de Cienfuegos, outre une *Epistola pastoralis*, Rome, 1737, un opuscule hagiographique de jeunesse : *Breve relacion de la vida, y heroicas virtudes de el P. Juan Nieto de la Compañia de Jesus*, Salamanque, 1693, et une *Vie de saint François de Borgia*, Madrid, 1702, etc.

Mémoires de Trévoux, 1732, p. 5-57, 191-221; 1743, p. 1014-1020. Outre, dans le *Dictionnaire historique* de Moreri; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1182-1185; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 980-985; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 362-364.

H. Dutouquet.

CIERA Paul, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, né à Venise en 1576. Urbain VIII le nomma évêque de Città-Nova (Istrie), en 1641, et l'année suivante le transféra au siège de Viesti dans le royaume de Naples. Il mourut à Velletri en 1648. En théologie on a de lui : 1° *Tractatus de jure principum*, Bologne, 1607; 2° *Tractatus apologeticus pro statu romanæ urbis et curiæ*, Sienne, 1608; 3° *Commentaria in primum Sententiarum librum*, Rome, 1633.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 549; Ughelli, *Italia sacra*, t. VII, col. 870; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 232; Alberico, *Catalogus illustrium scriptorum venetorum*; Altatius, *Apes urbanæ*, Hambourg, 1711, p. 101; Borgia, *Historia ecclesiæ Veliternensis*, Nocera, 1723, p. 497, 502; Moroni, *Dizionario di erudizione*; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 359; Id., *Eremi sacræ augustinianæ pars prima*, p. 186; Lopez, *Monastici augustiniani additamenta*, Valladolid, 1903, p. 100-101, 304-305; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 381.

A. Palmieri.

CIPPULLUS Grégoire, d'une noble famille de Capoue, prit l'habit des frères-prêcheurs au couvent de Saint-Dominique de Naples. Il fut envoyé à Salamanque pour y étudier la théologie. De retour à Naples, il enseigna d'abord la philosophie au couvent de Saint-Dominique, puis fut nommé régent du collège Saint-Thomas. Promu au grade de bachelier en théologie, au chapitre général de Rome, en 1629, il fut ensuite régent au *Studium generale* de la Minerve. Le chapitre général de Valence, en 1647, lui conféra le titre de maître en théologie. Cippullus occupa dans son ordre la charge de provincial de la province d'Apulie. On ignore le lieu et la date de sa mort. On a de lui : *Commentariorum scholasticorum in IIIam partem Summæ theologicæ doctoris Angelici S. Thomæ Aquinatis, Tomus primus compl. XIX priores quæst.*, in-fol., Rome, 1646. Ce t. I est le seul paru.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 552.

R. Coulon.

1. CIRCONCELLIONS. C'est le nom donné en Afrique, à cause de leurs habitudes de vagabondage à travers les campagnes, *circum cellas rusticorum vagantes*, S. Augustin, *In Ps. CXXXII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1738; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725, à un ramassis de paysans appartenant à la vieille race punique, dont ils parlaient uniquement la langue; le peuple les appelait *Circelliones*. Sans feu ni lieu, ces perturbateurs avaient abandonné la culture des champs pour vivre d'expédients et de pillages. Aux débuts, sous la conduite de deux chefs, Axidus et Fasir, qu'ils appelaient les capitaines des saints, S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1007, ils avaient fait entendre certaines revendications sociales, réclamant contre les maîtres la liberté des esclaves et contre les créanciers l'abolition des dettes; ils créèrent ainsi une agitation d'ordre économique, que favorisait et rendait plus aiguë l'antagonisme des races punique et romaine. C'est ce qu'a démontré Thummel, *Zur Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893; dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 345-346; Martroye, *Une tentative de révolution sociale*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1904, janvier 1905.

Mais contrairement à cette thèse trop exclusive, l'agitation créée par les circoncellions ne fut pas uniquement inspirée par les revendications sociales et l'antagonisme des races. Car bientôt d'autres motifs, des motifs d'ordre religieux, vinrent se mêler à ce mouvement révolutionnaire et lui donnèrent le caractère d'une guerre religieuse. Voir von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4 und 5 Jahrhunderts in Afrika*, Greifswald, 1900.

Quand on vit ces fanatiques à l'œuvre, pillant les maisons isolées, détroussant les voyageurs, bravant impunément les lois divines et humaines, ce ne fut qu'un cri de révolte. Il se trouva quelques évêques donatistes qui demandèrent au comte Taurinus la répression de pareils excès. S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1008. Mais bientôt, lorsqu'ils comprirent le parti qu'ils pouvaient tirer de tels hommes, les donatistes favorisèrent sous main leur mouvement révolutionnaire, en prirent la direction et trouvèrent ainsi de dociles auxiliaires. Affiliés dès lors au donatisme, les circoncellions, toujours prêts à prendre les armes pour courir sus aux catholiques, furent pendant plus d'un siècle, de 330 environ à 430, une cause incessante de troubles et de dangers dans les provinces d'Afrique, de Numidie et de Mauritanie, qu'ils ensanglantèrent à plusieurs reprises. C'est ainsi que, lorsque Constance envoya Paul et Macaire, en 347, distribuer des secours en Afrique, Donat de Bagaï, en Numidie, refusa de les recevoir et fit appel aux circoncellions. S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1003. Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, Paris, 1901, t. II, p. 240-246. La répression fut sanglante; Donat et Marculus y laissèrent la vie. Mais les circoncellions, un moment dispersés, n'en restèrent pas moins des champions dangereux, faisant peser partout une menace de terreur et n'attendant pour recommencer leurs méfaits qu'un signal ou qu'une occasion favorable. Sous Julien, qui avait permis aux exilés de retourner dans leur patrie, les bandes organisées des circoncellions prêtèrent main forte aux donatistes pour s'emparer des biens et des églises des catholiques. C'est en vain que Valentinien, en 373, Gratien, en 377, firent des lois répressives contre le donatisme. *Codex theod.*, XVI, VI, 1, 2; c'est en vain qu'en 392 Théodose en promulgua une contre les hérétiques, et Honorius une autre, en 398, contre ceux qui envahissent les églises, *Codex theod.*, XVI, II, 31, donatistes et circoncellions éludèrent tout et ne désarmèrent pas.

Une première fois, en effet, sous Valentinien, ils profitèrent des troubles qui agitaient la Mauritanie pour faire cause commune avec les partisans de Firmus, qui, grâce à la faiblesse, peut-être à la connivence du comte Romanus, cherchaient à secouer le joug de Rome. Mais le comte Théodose, père du futur empereur du même nom, réduisit la révolte des Maures et des circoncellions.

Une seconde fois, un parti puissant de donatistes, toujours secondé par les circoncellions, reprit les armes et tint la campagne de 387 à 398 sous la conduite de Gildon. Il fut réprimé d'une manière sanglante. L'empire ne pouvait pas tolérer ce foyer de révolution permanente et seconda par intérêt politique autant que religieux l'effort des catholiques.

Cependant les conciles de Carthage de 397 et de 401 se montraient coulants à l'égard des donatistes, puisqu'ils consentaient à admettre leur clergé avec toutes ses prérogatives et dignités. Celui qui se tint en 403 organisa même des conférences pour faire cesser tout malentendu et travailler efficacement à l'unité sociale et religieuse. C'était trop présumer. Les donatistes firent intervenir les circoncellions, et les violences recommencèrent. Plus de sécurité sur les routes pour les catholiques, chargés d'aller soutenir la cause de la paix

et de l'union ; partout des embûches, des luttes à main armée de la part des circoncellions. Possidius, évêque de Calame, et Maximien de Bagaï furent odieusement frappés. Il importait de se défendre ou de se faire protéger efficacement; un seul moyen semblait possible, celui de recourir à l'autorité publique. Et c'est pourquoi le concile de Carthage de 404 fit appel au bras séculier. Sur sa demande, Honorius publia une série de lois formant l'édit d'unité. *Codex theod.*, XVI, II, 2; V, 38; VI, 4, 5. Ces lois procurèrent un moment de répit et d'accalmie dans l'Afrique proconsulaire, si bien que le concile de 405 envoya des remerciments à l'empereur.

Mais il fut loin d'en être de même dans les provinces voisines de la Numidie et de la Mauritanie. Le centre de résistance et le principal foyer de l'agitation donatiste était en Numidie. Saint Augustin était entré en scène dès 398 pour réduire ces obstinés par la persuasion et la douceur. Mais ses avances, ses propositions, ses lettres, ses traités, ses conférences, ne produisaient pas tout ce qu'il en espérait. A part quelques succès, il ne parvint pas à réduire le schisme et à pacifier sa patrie. Les sectaires veillaient et poursuivaient quiconque, dans leur parti, se convertissait ou manifestait l'intention de retourner au catholicisme : *Cogitis manere in errore aut ire in errorem. Epist.*, CV, c. II, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 398. Saint Augustin, qui jusque-là avait réprouvé l'emploi de la force, *ad fidem nullus est cogendus invitus, Cont. litt. Petil.*, II, LXXXIII, 184, *P. L.*, t. XLIII, col. 315, changea d'avis. En présence d'adversaires aussi violents et aussi peu scrupuleux que les donatistes, toujours aidés par les circoncellions, il se vit obligé de constater que seul le bras séculier pouvait réduire ces fanatiques pour mettre un terme à leurs déprédations et à leurs brigandages, ainsi que pour protéger efficacement la vie et les biens des catholiques. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., t. II, p. 276 sq. Et il chercha à justifier l'emploi de la force par le *compelle intrare, modo id fiat animo corrigendi, non studio vindicandi, Epist.*, XCIII, c. II, 5; CLXXXV, c. VI, 24, *P. L.*, t. XXXIII, col. 321, 323, 804, et il protesta contre l'effusion du sang. Voir t. I, col. 2278-2279.

« On avait acculé le donatisme à l'illogisme au moyen de la théologie, à la déloyauté au moyen de l'histoire, à la révolte au moyen de la répression. Aucune de ces positions n'était tenable. On avait pu craindre que l'édit de tolérance de 409 rendît quelque vigueur à ce corps dont on redoutait, pour les avoir tant de fois éprouvés, les convulsifs emportements, mais sur les remontrances du concile de Carthage, 14 août 410, Honorius rendit le 25 août un nouvel édit qui consacrait l'ancienne législation répressive. » Dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 107. Par ordre impérial, le tribun Marcellinus dut convoquer catholiques et donatistes à une conférence contradictoire et prendre les mesures jugées nécessaires, d'après le résultat. Cette célèbre conférence se tint à Carthage du 1er au 26 juin 411. La sentence fut qu'on ne tolérerait plus nulle part des réunions donatistes, que les évêques devaient abandonner les églises qu'ils détenaient, à moins de rentrer dans l'Église catholique, où ils seraient reçus avec leur dignité épiscopale, et que ceux qui refuseraient ces conditions seraient passibles des châtiments prévus par les lois. Une loi d'Honorius, de 412, *Codex theod.*, *De hæreticis*, I, 52, prescrivait une amende pour tout donatiste, l'exil pour tout membre du clergé donatiste insoumis, et le transfert des églises et domaines aux catholiques.

Cette fois, la crise semblait devoir être définitivement conjurée. En tout cas, le dernier coup était frappé. En général les donatistes se soumirent; mais il resta ici et là quelques foyers d'obstinés; on en trouvait encore dix ans après. Les circoncellions furent les derniers à déposer les armes. Et ce ne furent pas les lois nouvelles portées, en 428, par Valentinien III et Théodose II qui réduisirent ces révoltés, mais bien l'invasion des Vandales, qui, en ruinant l'Afrique, mit fin à toutes les discordes civiles et religieuses.

Malgré tant de lois et de représailles sanglantes, les circoncellions n'avaient jamais cessé de se recruter. Cela tenait surtout à la facilité de leurs mœurs, à l'exaltation de leur fanatisme religieux, à leur soif maladive du martyre et aux encouragements du clergé donatiste. Ils s'entouraient, en effet, de femmes et de jeunes filles, passaient les nuits dans l'ivresse et la débauche et mêlaient la cruauté à la luxure. S. Augustin, *Epist.*, XXXV, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 135; *Cont. epist. Parmen.*, II, III, 6; IX, 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 53, 62. A la matraque primitive, aux *israeles, In Ps. X*, 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 134, ils ajoutèrent bientôt la fronde, la lance, l'épée, *Cont. epist. Parmen.*, I, XI, 17; II, III, 6; IX, 19; III, III, 18; *Cont. litter. Petil.*, I, XXIV, 26; II, LXXXVIII, 195; XCVI, 222, *P. L.*, t. XLIII, col. 46, 53, 62, 96, 257, 320, 333; *Epist.*, LXXXVIII, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 307, et s'élançaient au combat en poussant pour cri de guerre: *Deo laudes! Epist.*, CVIII, c. V, 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 414; *Cont. litter. Petil.*, II, LXV, 146, *P. L.*, t. XLIII, col. 306, cri beaucoup plus redouté que le rugissement des fauves, *In Ps. CXXXII*, 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1730, et mot d'ordre qu'ils opposaient au *Deo gratias* des catholiques. Ils aveuglaient les uns avec de la chaux vive et du vinaigre, *Epist.*, LXXXVIII, 4; CXI, 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 302, 422; *Brevic. collat. cum donat.*, XI, 22, *P. L.*, t. XLIII, col. 630, tuaient impitoyablement les autres et multipliaient leurs forfaits. *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725. Ils s'imaginaient faire œuvre utile et sainte; car ils étaient appelés par les donatistes adversaires du diable, bons soldats du Christ, *agonistici*. S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1007; S. Augustin, *In Ps. CXXXII*, 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1732. De plus, ambitionnant la gloire du martyre, ils cherchaient à l'obtenir en obligeant sous menace de mort ceux qu'ils rencontraient à leur arracher la vie, S. Optat, *loc. cit.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1010; Philastrius, *Hær.*, 85, *P. L.*, t. XII, col. 1198; S. Augustin, *Hær.*, 69, *P. L.*, t. XLII, col. 43; Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 424; en provoquant les païens, en attaquant leurs temples, en brisant leurs idoles ou en troublant leur culte, S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, c. III, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 798; *Serm.*, LXII, c. XI, 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 422; *Cont. epist. Parmen.*, I, X, 16; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 45, 725; ou encore en recourant au suicide, se précipitant eux-mêmes au fond des précipices, se jetant dans l'eau ou le feu, parfois par troupes entières, S. Optat, *loc. cit.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1010; S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, c. III, 12; IV, 15; CCIV, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 798, 799, 940; *In Crescon.*, III, XLIX, 54; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32; *Cont. epist. Parmen.*, III, VI, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 526, 725; parfois aussi avec des femmes et des jeunes filles, dont la mort révélait l'adultère. *Cont. Gaud.*, I, XXXVI, 46, *P. L.*, t. XLIII, col. 735. *Cum vivatis ut latrones, mori vos jactatis ut martyres. Cont. litter. Petil.*, II, XXIII, 184, *P. L.*, t. XLII, col. 315. Les donatistes les désavouèrent parfois et prétendirent qu'ils n'avaient rien de commun avec eux, que leurs crimes ne les regardaient pas. S. Augustin, *Epist.*, CCIV, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 940; *Cont. epist. Parmen.*, I, XI, 17; *Cont. litt. Petil.*, I, XXIV, 26; II, LXIV, 144; *Cont. Crescon.*, III, XLIX, 54, *P. L.*, t. XLIII, col. 46, 257, 306, 526. Mais, d'une part, saint Augustin accuse leur clergé de s'être servi des circoncellions, *Epist.*, XLIV, c. IV, 9; LXXXVIII, c. I, 6; CV, c. II, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 178, 305, 307, 397, 422; *In Ps. X*, 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 134; *Cont. Crescon.*, IV, II, 61, *P. L.*, t. XLIII, col. 581; et, d'autre part, il lui reproche de rendre aux

cadavres de ces suicidés des honneurs sacrilèges, *Cont. litter. Petil.*, I, XXIV, 26, *P. L.*, t. XLIII, col. 257, de célébrer l'anniversaire de leur mort au milieu d'un grand concours de peuple, *Cont. epist. Parmen.*, III, VI, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 106, et de les honorer comme des martyrs, *Epist.*, LXXXVIII, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 307; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725; faux martyrs : *quia martyrem non facit pœna sed causa, Epist.*, CCIV, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 940, en faveur desquels on invoquait bien à tort l'exemple de Razias du livre des Machabées. II Mach., XIV, 41. *Epist.*, CCIV, 6-8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 941; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32; XXXI, 36-40, *P. L.*, t. XLIII, col. 725, 728-731. Ces mots de saint Augustin peignent les circoncellions : *Quis nescit hoc genus hominum in horrendis facinoribus inquietum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in moribus alienis, vilissimum in suis..., universo mundo pene famosissimum Africani erroris opprobrium? Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725.

On voit par ces quelques détails combien peu les circoncellions étaient fondés à se vanter d'être les fidèles observateurs de la continence et de l'ascétisme. Aussi a-t-on eu tort de prétendre qu'ils furent les fondateurs de la vie cénobitique dans l'Afrique proconsulaire et les provinces voisines ou, du moins, qu'ils servirent d'intermédiaires entre les ermites primitifs et les moines. Car si, d'une part, on ne peut affirmer avec Volter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1900, qu'ils n'eurent aucune tendance religieuse, qu'ils ne furent que des paysans aigris, désespérés, ou des brigands tempérés par des idées chrétiennes, on ne peut pas accorder, d'autre part, qu'ils soient nés d'une réaction contre le monachisme. Vers 350, la vie monastique ne semble pas s'être déjà implantée dans l'Afrique proconsulaire, en Numidie ou en Mauritanie.

Tout porte à croire, au contraire, que l'introduction du monachisme dans l'Afrique proconsulaire et dans les provinces voisines est due au converti de Milan, à saint Augustin, qui, à son retour à Thagaste, s'installa avec quelques amis pour pratiquer en commun ce qu'ils avaient vu à Milan et à Rome, et qui, une fois devenu évêque d'Hippone, propagea autour de lui la vie monastique. Cf. dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 70 sq. Voir t. I, col. 2275. Ce que l'on peut affirmer, c'est que les donatistes n'hésitèrent pas à vanter les circoncellions et à les placer bien au-dessus des moines catholiques : étrange manière, en vérité, de faire la concurrence à l'Église, et prétention ridicule d'opposer de tels brigands aux véritables ascètes de la vie monastique. Saint Augustin se contenta d'en sourire. *In Ps. CXXXII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1730. Ce qu'il y a de certain, c'est que les circoncellions ne sont pas nés d'une réaction contre le monachisme, car ils ont précédé son apparition en Afrique, et que, loin d'être les modèles de la vie monastique, ils n'en furent qu'une triste parodie. Voir la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1902, p. 85-86.

S. Optat, *De schismate donatistarum*, III, 4, 9, *P. L.*, t. XI, col. 1003 sq.; S. Augustin, *Hær.*, 69, *P. L.*, t. XLII, col. 43; et passages cités dans l'article; Valois, *De schismate donatistarum*, dans son édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; Dietz, *Dissert. histor. de circumcellionibus*, Leipzig, 1690; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. VI, p. 88-98, 187-192; Noris, *Historia donatistarum*, édit. Ballerini, Vérone, 1729; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 838 sq.; les diverses histoires des donatistes, en particulier Ribbeck, *Donatus und Augustinus*, Elberfeld, 1857, p. 143-156; U. Chevalier, *Repertoire. Topo-bibliographie*, p. 917; Thummel, *Zur Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893; Von Nathusius, *Zur Charakteristik der Cirkumcellionen*, Greifswald, 1900; Volter, *Der Ursprung des Monchtums*, Tubingue, 1900; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, Paris, 1901, t. II, p. 240 sq.; dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1904; Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1904, p. 353-416 [illegible]

G. BARDY.

2. CIRCONCELLIONS, hérétiques du XIIIe siècle. Ils nous sont connus seulement par les *Annales Stadenses* d'Albert, abbé de Sainte-Marie de Stade. Ils commencèrent leurs prédications, en 1248, à Schwabisch-Hall (Haute Souabe), *in Hallis Suevorum*, comme on lit dans l'édition des *Monum. Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1859, t. XVI, p. 371 (corriger le texte donné par Raynaldi, *Annal. ecclesiast.*, an. 1248, n. 15 : *in ballis Suevorum*). Voici le fond de leurs enseignements. Le pape est hérétique; hérétiques aussi et simoniaques les évêques, les prélats inférieurs, les prêtres. Ce sont des séducteurs; plongés dans les vices et les péchés, ils n'ont pas le pouvoir d'absoudre et de célébrer la messe. Ni pape, ni évêque, ni personne au monde, n'a le droit de lancer un interdit; là où un interdit a été porté, il est légitime d'entendre la messe et de recevoir les sacrements. Les dominicains, les frères mineurs, pervertissent l'Église par leurs fausses prédications; eux et les cisterciens, et tous les autres religieux, vivent mal. Nous seuls et nos compagnons, disaient-ils, vivons bien et prêchons la vérité. L'indulgence que nous vous donnons à la fin de nos discours n'est pas feinte ou composée par le pape et les évêques, mais elle est *de solo Deo et ordine nostro*. Un de ces prédicateurs ajouta : « Priez pour l'empereur Frédéric et son fils Conrad, qui sont justes et parfaits. Quant au pape, il ne peut lier ni absoudre, car il ne mène pas une vie apostolique. » L'annaliste raconte que Conrad protégea ces hérétiques et, par là, crut bien servir la cause de son père. Mais c'est le contraire qui advint; les prédicateurs catholiques combattirent ces affirmations et réussirent à détacher de Conrad un nombre de ses partisans assez considérable pour qu'il dût s'enfuir de la Souabe et gagner la Bavière.

Nous avons là un épisode de la lutte entre Frédéric II et Innocent IV. L'empereur, qui avait pour programme d'être « le patron, le protecteur », c'est-à-dire le maître absolu de l'Église, et qui, pour en arriver là, voulut d'abord la « réformer » à sa manière, cf. J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, Introduction, Paris, 1859, p. CDXCVII-CDXVIII; E. Gebhart, *L'Italie mystique*, 1890, p. 146-155, accentua ses invectives et ses cris de guerre contre le pape quand celui-ci l'eut excommunié et déposé au concile de Lyon (1245). Au mois de mars 1249, à l'occasion d'un complot tramé contre sa personne, il invoqua le concours des princes de la chrétienté contre Innocent IV et les prélats, « afin, disait-il, qu'abaissant leur orgueil, nous affermissions l'Église notre mère, en lui donnant des guides plus dignes de la diriger, *dignioribus fulciendo rectoribus*, et que nous puissions, comme c'est notre office, la réformer et l'améliorer pour la gloire de Dieu. » Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, Paris, 1866, t. VI *b*, p. 705-707. Les sectaires de Hall entrèrent pleinement dans les vues de Frédéric II. E. Gebhart, *op. cit.*, p. 155, observe que « Frédéric II revenait ainsi à la théorie d'Arnaud de Brescia, que Frédéric Ier avait frappée jadis dans la personne d'Arnaud »; Frédéric II, à son tour, l'avait frappée indirectement dans ses constitutions contre les hérétiques, où les arnaldistes figuraient avec tous les hérétiques contemporains. Au fond, pourtant, sa campagne contre le saint-siège s'inspirait de cette idée des arnaldistes et d'Arnaud, leur maître, que le pape et les prélats prévaricateurs sont déchus de leurs pouvoirs. Plus encore que l'empereur, les sectaires de Hall adoptèrent les idées des arnaldistes et frayèrent les voies au groupe vaudois des Pauvres de Lombardie. Voir t. I, col. 1974-1975. D. Völter, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1881, t. IV, p. 360 sq., a rapproché des rensei-

gnements fournis par Albert de Stade les deux textes publiés par E. Winkelmann, 1865, sous ce titre : *Fratris Arnoldi ord. prædicatorum de correctione Ecclesiæ epistola et Anonymi de Innocentio IV p. m. antichristo libellus,* et conclu que ces deux écrits, rédigés entre 1245 et 1250, se rapportent au mouvement sectaire qu'Albert de Stade fait connaître. S'il fallait admettre cette conclusion, il en résulterait que l'exposé des doctrines de la secte de Hall devrait se compléter par l'adjonction d'idées apocalyptiques et sociales (visions et espérances joachimites, distribution aux pauvres des biens de l'Église), développées dans la lettre de frère Arnold. Mais la démonstration tentée par Völter ne semble pas décisive.

Albert de Stade ne donne pas un nom aux sectaires; il se borne à les appeler *mirabiles et miserabiles hæretici.* Dans sa *Metropolis sive historia ecclesiastica Saxoniæ,* l. VIII, c. XVIII, Cologne, 1520, A. Krantz les a nommés circoncellions sans dire pour quel motif. Cette appellation a été admise par Hermant, *Histoire des hérésies,* 3e édit., Rouen, 1726, t. II, p. 169; Noël Alexandre, *Historia ecclesiast.,* Venise, 1778, t. VIII, p. 69; Bergier, *Dictionnaire de théologie,* Lille, 1844, t. I, col. 541, etc. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* Venise, 1842, t. XIII, p. 193, l'explique en disant « qu'ils allaient enseigner leurs erreurs avec tout l'enthousiasme et en tout lieu possibles ». Il est probable que, en les dénommant de la sorte, Krantz a voulu les assimiler aux circoncellions de l'Afrique. Les sectaires de Hall reproduisaient l'erreur des donatistes sur l'invalidité des sacrements conférés par les ministres indignes; Krantz aura vu en eux les successeurs des donatistes circoncellions. Peut-être la mauvaise lecture du texte d'Albert de Stade (*in ballis Suevorum prædicaverunt* au lieu de *in Hallis Suevorum*) aura-t-elle fait croire que, comme les circoncellions du IVe siècle, ils rôdaient partout. En réalité, on ne voit pas qu'ils aient dogmatisé en dehors de la ville de Hall ni qu'ils aient commis les mêmes excès que les circoncellions africains. Ce nom de circoncellions ne leur convient donc guère, et il serait préférable de les appeler, avec les historiens allemands modernes, « la secte de Schwäbisch-Hall. »

I. SOURCE. — Albert de Stade, *Annales Stadenses,* dans Raynaldi, *Annales ecclesiast.,* an. 1248, n. 15-16, Bar-le-Duc, 1870, t. XXI, p. 366-367, et dans *Monum. Germaniæ historica. Scriptores,* Hanovre, 1859, t. XVI, p. 371-372 (Albert commença de rédiger ses Annales en 1240; cf. J. M. Lappenberg, *ibid.,* p. 274).

II. TRAVAUX. — J. G. Bernhold-J. C. Harrepeter, *Dissertatio historica de Conrado IV imperatore Hallensium hæreticorum aliquando defensore,* Altorf, 1758; Jager, *Ueber die relig. Bewegungen in den Schwäb. Städten, Stud. d. württ. Geistlichkeit,* 1832, t. IV *a,* p. 69-107; D. Volter, *Die Sekte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* Gotha, 1881, t. IV, p. 360-393; E. Lempp, dans *Realencyklopädie,* 3e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 363-365.

F. VERNET.

CIRCONCISION (hébreu : *milâ,* mais se trouvant exclusivement sous la forme *mûlâh,* Exod., IV, 26; en grec : περιτομή, Joa., VII, 22, etc.; Vulgate : *circumcisio*), rite qui consiste dans l'amputation du prépuce, membrane qui couvre le gland du membre viril. — I. Histoire et exégèse, II. Théologie.

I. HISTOIRE ET EXÉGÈSE. — *I. LA CIRCONCISION CHEZ LES PEUPLES DE L'ANTIQUITÉ.* — 1° *Origine de la circoncision.* — On n'est guère fixé sur l'origine de ce rite, nonobstant les recherches de l'érudition moderne. Ce qu'il y a de certain, c'est que la circoncision n'a pas été exclusive à Israël. On la trouve instituée chez les peuples sauvages, et aussi chez les peuples voisins d'Israël : Phéniciens, Iduméens, Moabites, Ammonites, Arabes. Jer., IX, 26. Seuls les Philistins ne l'ont pas connue. I Reg., XVIII, 25-30; XXXI, 4. Il n'y a pas de preuve de son existence chez les Chaldéens. Les plus anciennes traces de cette coutume ont été découvertes en Afrique. Cf. H. Ploss, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker,* 1882, p. 342 sq. En ce qui concerne Israël et les tribus syriennes, quelques critiques pensent qu'ils empruntèrent la circoncision aux Égyptiens, qui l'auraient eux-mêmes reçue des tribus africaines, parmi lesquelles les garçons la subissent à la puberté; Erman, *Ægypten und ægyptisches Leben in Alterthum,* d'après Hérodote, II, 104, 1885, p. 56-57, 711 sq.; d'autres pensent qu'elle a pris son origine parmi les petits peuples nomades de l'Arabie; en tout cas, il semble certain que la circoncision n'a pas été, en Israël, un rite autochtone, c'est-à-dire indépendant de toute infiltration étrangère.

2° *But de la circoncision.* — Hérodote nous apprend, II, 37, que les Égyptiens « pratiquaient la circoncision pour cause de propreté ». Certaines raisons physiologiques ont pu avoir quelque influence sur la pratique de la circoncision. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* 6e édit., Paris, 1887, t. I, p. 123-128. Mais ce n'est pas là le motif décisif, si même il a existé, ce qui est fort douteux. D'autres ont prétendu que la circoncision était un simulacre de sacrifice de l'enfant, un sacrifice en miniature, substitué au sacrifice réel de la personne. Fr. Jérémias, dans le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. 184. Mais cette hypothèse est invraisemblable. Nulle part, la circoncision ne se présente comme un équivalent de sacrifice, et il est incroyable que tous les mâles, soumis à la circoncision, aient été regardés comme des victimes soustraites à la divinité par une immolation fictive. La circoncision se présente plutôt comme un rite d'initiation, et chez les tribus arabes elle est une consécration de la puberté, une introduction religieuse à l'existence virile et au mariage. La vraie signification de la circoncision est *religieuse;* c'est un fait reconnu aujourd'hui par la majorité des savants. A l'origine, la circoncision n'était que la cérémonie sainte par laquelle on devenait membre de la communauté religieuse, et l'on était admis dans le peuple ou la tribu. C'était donc un rite d'initiation, analogue, en un certain sens, à notre baptême. C'était un pacte de sang par lequel le jeune homme se trouvait lié à sa tribu et au dieu de la tribu en même temps qu'il devenait apte au mariage. L'effusion du sang et le choix du membre mutilé avaient un symbolisme particulier. Faire couler le sang, porter atteinte au corps humain, principalement en un membre jugé à la fois honteux et sacré, paraît avoir eu la même idée fondamentale que les sacrifices, c'est-à-dire la communion de vie à établir ou à conserver entre le dieu et la tribu. K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* 4e édit., in-8°, Strasbourg, 1903, p. 43; Valeton, dans le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. 200-201; P.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 243-246.

II. LA CIRCONCISION CHEZ LES HÉBREUX. — 1° *Pratique de la circoncision.* — Le *Code sacerdotal* fait remonter, Gen., XVII, 10-14, cette pratique jusqu'à Abraham, et il ne suppose pas que ce patriarche ait pu la connaître dans son pays d'origine. Selon lui, elle était obligatoire pour tous les descendants mâles d'Abraham et leurs serviteurs, nés dans la maison ou achetés, même d'une autre race. Obéissant à l'ordre de Dieu, Abraham, quoique âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, se circoncit lui-même et circoncit tous les hommes de sa maison. *Ibid.,* V. 23-27. Un an plus tard il circoncit son fils Isaac, âgé de huit jours, selon l'ordre de Dieu. Gen., XXI, 4. A partir de ce moment la circoncision serait devenue une pratique habituelle chez les descendants d'Abraham. Durant leur séjour en Égypte, les Hébreux durent, en

règle ordinaire, observer cette coutume. Jos., v, 4, 5. Il semble cependant qu'il y eut quelques exceptions. Séphora, femme de Moïse, sur un sévère avertissement de Dieu, s'empressa de circoncire son fils Gersam, et à la suite de cette opération, elle appela Moïse « un époux de sang ». Exod., iv, 24-26. Quelques critiques ont même supposé que Moïse n'était pas circoncis et que Séphora fit toucher le prépuce de son fils aux pieds (euphémisme désignant les *viscera* de son mari pour lui appliquer le rite de la circoncision et le mettre à l'abri de la colère divine. B. Baentsch, *Exodus*, Göttingue, 1903, p. 35. Sous Moïse, Dieu rappelle le précepte de la circoncision : ce fut à l'occasion de la Pâque; seuls les circoncis purent y prendre part. Exod., xii, 44, 48. Au désert, cette obligation fut aussi rappelée : la mère de tout enfant mâle demeurait impure pendant sept jours, et l'enfant était circoncis le huitième jour. Lev., xii, 2-3. Durant les 40 ans de séjour au désert, la loi ne fut appliquée ni aux nouveau-nés ni à la multitude qui s'était jointe au peuple hébreu. Exod., xii, 38; Lev., xi, 4. Ce n'est qu'à Galgala, sur la rive droite du Jourdain, non loin de Jéricho, que la loi de la circoncision fut remise en vigueur. Jos., v, 2-11. A partir de l'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan, la circoncision fut toujours rigoureusement observée. Les dernières traces de la circoncision, avant son abrogation, se trouvent dans l'Évangile de saint Luc, i, 59; ii, 21, et dans les Épîtres de saint Paul.

2° *Symbolisme de la circoncision.* — 1. Chez les Hébreux plus que parmi les autres peuples, la circoncision a toujours eu une signification religieuse. Selon l'historien jéhoviste, elle avait aux yeux de Jéhovah une importance capitale, puisque Jéhovah punissait quiconque l'omettait. Exod., iv, 24-26. Le Code sacerdotal est plus explicite; il présente, Gen., xvii, 11, la circoncision comme le signe de l'alliance entre Jéhovah et Israël. Au moment où les Hébreux sont établis dans la terre de Chanaan, la circoncision sert à les distinguer des Philistins « incirconcis ». Jud., xiv, 3; xv, 18; I Reg., xiv, 6; xvii, 26, 36; xxxi, 4; II Reg., i, 20, etc. Lorsque Josué eut circoncis les enfants d'Israël, le Seigneur lui dit, Jos., v, 9 : « Je vous ai enlevé aujourd'hui l'opprobre d'Égypte; » cet opprobre n'est que le mépris que les Égyptiens avaient pour les incirconcis. Ce récit laisse entendre que, pour occuper légitimement la terre de Jéhovah, les Israélites devaient porter sur leur chair le signe de l'alliance avec lui. On en conclut parfois qu'anciennement la circoncision était pratiquée en Israël, non pas sur les enfants, mais sur les jeunes gens à l'époque où ils étaient reconnus capables de porter les armes et de contracter mariage. C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, Göttingue, 1900, p. 168. Certains critiques pensent que le Code sacerdotal a rattaché cette coutume plus ancienne que Moïse à l'élection d'Abraham et aurait été le premier à attribuer à la circoncision une efficacité morale et spirituelle. Pour lui, la valeur du signe ne résulterait pas de sa nature et de sa signification comme rite sanglant, mais procéderait uniquement du précepte divin. Loisy, *La religion d'Israël*, Paris, 1901, p. 30. En réalité, l'auteur du Code sacerdotal voit dans la circoncision un signe d'alliance entre Dieu et la postérité d'Abraham, et il lui reconnaît un cachet religieux et national. Il n'a donc pas perdu de vue le véritable sens de l'institution, car dans tout le cours de l'histoire des Israélites la circoncision a eu un caractère religieux et sacré. Cf. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 156-157; H. Gunkel, *Genesis*, 2e édit., Göttingue, 1902, p. 237, 333; Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904, p. 189-191.

2. En dehors de sa signification propre, la circoncision a encore dans la Bible servi de base, par analogie, à une leçon morale. Les écrivains sacrés parlent de la circoncision du cœur. Lev., xxvi, 41; Deut., x, 16, xxx, 6, qui favorise l'amour de Dieu, en supprimant les obstacles intérieurs. Cf. Jer., iv, 26; Ezech., xliv, 7, 9; Act., vii, 51; Rom., ii, 28, 29. Elle est la condition et le symbole de l'attachement du cœur à Dieu. Jer., iv, 4. On est incirconcis d'oreille, lorsqu'on n'écoute pas docilement la voix de Dieu. Jer., vi, 10; cf. Act., vii, 51.

3° *Cérémonial.* — Pour circoncire, on se servait de couteaux en silex. Exod., iv, 25; Jos., v, 2. Cet usage indique l'antiquité du rite, pratiqué déjà à l'époque des instruments de pierre. D'après le Code sacerdotal, Gen., xvii, 12; Lev., xii, 3, l'enfant était circoncis le huitième jour après sa naissance; de là, l'expression de saint Paul : περιτομῇ ὀκταήμερος. Phil., iii, 5.

4° *Abrogation de la circoncision.* — 1. *En droit.* — La circoncision fut abrogée en principe par la loi nouvelle donnée au monde par Jésus-Christ, et en même temps que la loi ancienne. Voir t. i, col. 129-133. Mais ceux qui se convertissaient du judaïsme eurent quelque peine à abandonner cette coutume; c'est pourquoi l'assemblée réunie à Jérusalem, à la suite des rapports de Paul et Barnabé, déclara la circoncision non nécessaire. Act., xv, 1-29. Les judaïsants ne se tinrent pas pour battus; ils combattirent surtout Paul, qui prêchait partout l'abrogation de la circoncision; saint Paul n'en enseigna pas moins la même doctrine : Tite n'est pas forcé de se faire circoncire, Gal., ii, 3; le Christ ne sert de rien à ceux qui se font circoncire, car en Jésus-Christ ni la circoncision ni l'incirconcision n'a de valeur, mais la foi qui est agissante par la charité, *ibid.*, v, 1-2, 6, 11; vi, 12-15; la circoncision et l'incirconcision sont inutiles, si on n'observe pas les commandements de Dieu. Rom., ii, 25-29; I Cor., vii, 18-20, c'est la foi qui justifie et le circoncis et l'incirconcis. Rom., iii, 30; Abraham a été justifié étant encore incirconcis. Rom., iv, 9-12. Saint Paul ne met aucune confiance dans la circoncision charnelle, Phil., iii, 3-5; il n'y a plus de différence entre la circoncision et l'incirconcision. Col. iii, 11.

2. *En pratique.* — On la tolère cependant pour les Juifs convertis. C'est ainsi que Paul lui-même circoncit, Act., xvi, 1-3, Timothée, issu d'une mère juive. Les judéo-chrétiens, contre lesquels lutte cet apôtre, rendaient la circoncision obligatoire et l'imposaient aux païens qui se convertissaient. Après la mort de saint Paul, Cérinthe exigeait encore la circoncision. Voir col. 2151. Au IIe siècle, les ébionites, les elkasaïtes pratiquaient l'ancienne coutume juive. La circoncision se continua donc seulement dans les sectes hérétiques. Au IVe siècle, elle est encore pratiquée par les nazaréens, judéo-chrétiens orthodoxes, dont toute l'erreur a consisté dans leur obstination à observer la loi mosaïque. Cf. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1878-1881, p. 135. A la fin du XIIe siècle, elle fait une courte réapparition avec les passagiens condamnés aux synodes de Vérone (1184) et de Bénévent (1378). Cf. Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1888, t. iv, p. 224-225. Voir Passagiens. Les coptes pratiquent généralement la circoncision, mais ils ne la regardent ni comme obligatoire, ni même comme une cérémonie religieuse. Voir col. 245.

Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. i, p. 442-444; Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, Leipzig, 1903, p. 81-88; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 772-781; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, 4e édit., Strasbourg, 1903, p. 50, 163-164, 211, 220-221; H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e édit., Leipzig, 1904, p. 74, 232-233, 283, 286, 300, 341; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingue, 1905, t. i, p. 45, 146-147, 271; Schegg, *Biblische Archäologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 513-516.

II. Théologie. — L'enseignement de saint Paul sur l'inutilité de la circoncision dans la loi nouvelle était trop formel pour qu'on pût, en dehors des sectes judaïsantes, soutenir encore son efficacité et même sa signi-

fication religieuse. Aussi tous les docteurs chrétiens ont-ils admis la doctrine de l'apôtre. Les premiers Pères regardaient seulement la circoncision comme le signe de l'alliance des Israélites avec Dieu et ne lui reconnaissaient aucune vertu d'effacer le péché originel et de conférer la grâce. Mais comme la circoncision apparaît dans tout l'Ancien Testament avec un caractère religieux et moral, on s'est demandé, à partir du IVe siècle, quelle était, sous l'ancienne loi et avant son abrogation, son efficacité propre : si elle effaçait le péché originel, si elle conférait la grâce sanctifiante et de quelle manière elle obtenait ses effets.

I. LA CIRCONCISION EFFAÇAIT-ELLE LE PÉCHÉ ORIGINEL? — L'affirmative est communément admise par les théologiens à l'exception de Vasquez, Bellarmin et Tournely : 1° On la prouve quelquefois par Gen., XVII, 14, bien que ce passage ne semble pas décisif. Cf., pour le commentaire théologique de ce texte, De Augustinis, *De re sacramentaria*, 2e édit., Rome, 1889, t. I, p. 35-39. — 2° Mais c'est surtout la tradition patristique qui s'appuie précisément sur le texte de la Genèse. Les principaux témoignages des Pères de l'Église expriment les raisons qui les amenèrent à penser que la circoncision effaçait le péché originel. Au IVe siècle, saint Ambroise dit : *Egregie autem infantia in primis vagitibus circumcidi mares lex jubet, etiam vernaculos; quia sicut ab infantia peccatum, ita ab infantia circumcisio. Nullum tempus vacuum debet esse tutelæ, quia nullum est culpæ vacuum. De Abraham*, l. II, c. XI, n. 81, *P. L.*, t. XIV, col. 495. Au Ve siècle saint Augustin : *Ex quo enim instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum justitiæ fidei, ita ad significationem purgationis valebat et in parvulis originalis veterisque peccati, sicut et baptismus ex illo valere cœpit ad innovationem hominis ex quo est institutus, De nuptiis et concup.*, l. II, c. XI, n. 24, *P. L.*, t. XLIV, col. 450; *Cont. Julianum*, l. II, c. VI, n. 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 686 : *Quod ergo est octavo die non circumcidi, hoc est in Christo non baptizari; et quod est perire de populo suo, hoc est non intrare in regnum cælorum*; et *Cont. litt. Petil.*, l. II, c. LXII, n. 162, *P. L.*, t. XLIII, col. 309 : *Certe antiquus populus Dei circumcisionem pro baptismo habebat.* Cf. *Epist. ad Dardanum*, c. XI, n. 34, *P. L.*, t. XXXIII, col. 845; *De civ. Dei*, l. XVI, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 506; *De bapt. cont. donat.*, l. IV, c. XXIV, n. 31, *P. L.*, t. XLIII, col. 174. Au VIe siècle saint Fulgence, *Epist.*, XVII, n. 31, *P. L.*, t. LXV, col. 470-471, dit : *Sancto quoque Abrahæ videat circumcisionis sacramentum non sine tremenda parvuli comminatione mandatum. Ibi quippe Deus fidelis et justus, qui non infert iram ubi culpam non invenit, patri nostro Abrahæ sic loquitur : Masculus qui non fuerit circumcisus carnem præputii sui octavo die, exterminabitur anima illa de populo suo; quia testamentum meum transgressus est.* Gen., XVII, 14. *Quisquis itaque negat in parvulis secundum carnem nascentibus originale peccatum, dicat in quo potuit infans octo dierum testamentum Dei transgredi, si non in illo transgressus est in quo omnes peccaverunt.* Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. LXXV, col. 635 : *Quisquis regenerationis unda non solvitur, reatu primi vinculi ligatus tenetur. Quod vero apud nos valet aqua baptismatis hoc egit apud veteres... pro his qui ex Abrahæ stirpe prodierant, mysterium circumcisionis.* Au VIIe siècle, nous avons saint Isidore de Séville, *Quæst. in V. T., in Gen.*, c. XIII, n. 5-6, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 242-243 : *Illud autem quid sit quod dictum est : Masculus qui non circumcidetur octavo die, peribit anima illa de populo suo quia pactum meum irritum fecit? Cur enim pereat anima parvuli incircumcisi dum ipsa pactum Dei irritum non fecit, sed qui eum circumcidere neglexerunt? Nisi ut significaret quod parvuli, non secundum opus, sed secundum originem, in primo homine pactum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccaverunt. Nascitur enim omnis non proprie, sed originaliter peccator. Quem nisi regeneratio liberet, peribit anima de populo suo, quia pactum Dei irritum fecit, quando in Adam originaliter etiam ipse peccavit.* Au VIIIe siècle, saint Bède, *Hom.*, X, *de festo circum. Domini, P. L.*, t. XCIV, col. 54, enseigne la même doctrine : *Scire enim debet vestra fraternitas quia idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit, excepto quod regni cælestis januam necdum intrare poterant, donec adveniens benedictionem daret qui legem dedit, ut videri possit Deus deorum in Sion; tantum in sinu Abrahæ post mortem beata requie consolati, supernæ pacis ingressum spe felici exspectabant. Qui enim nunc per Evangelium suum terribiliter ac salubriter clamat : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu non potest introire in regnum Dei* (Joa., III, 5); *ipse dudum per legem suam clamabat : Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit* (Gen., XVII, 14), *id est, quia pactum vitæ in paradiso hominibus mandatum Adam prævaricante transgressus est, in quo omnes peccaverunt : peribit de cœtu sanctorum, si non ei fuerit remedio salutari subventum. Utraque ergo purificatio, et circumcisionis videlicet in lege, et in Evangelio baptismatis, tollendæ prævaricationis primæ gratia posita est.* Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor s'en tient, *De sacram.*, l. I, part. XII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 349, à la doctrine courante : *Ut ostenderetur igitur sacramentum circumcisionis, non quemadmodum priora sacramenta ad voluntatem propositum, sed ex necessitate exequendum, præceptum comminatione firmatur cum dicitur : Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo* (Gen., XVII, 14). *Causa quoque subinfertur, cum dicitur : quia pactum meum irritum fecit. Si erga per pactum Dei irritum factum prævaricationem primorum parentum intelligimus, cum circumcisus ob prævaricationem pacti periturus dicitur, manifeste datur intelligi sacramentum circumcisionis ad hoc institutum ut per ipsum homo a debito primæ prævaricationis liberaretur.* A la même époque saint Bernard, *Tract. de passione Dom.*, c. II, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 637, dit : *Circumcisus enim fuit Jesus, non quod hac circumcisione egeret, quæ in antiquis Patribus delebat originale peccatum, sicut baptismus in nobis.* Cette tradition patristique se termine par l'Épître décrétale d'Innocent III contre les cathares qui niaient la nécessité du baptême; le saint pontife dit : *Cum circumcisio tam adultis quam parvulis ex præcepto Domini conferretur, ne baptismi, qui successit loco ipsius, et generalior tamen existit, cum tam viri quam feminæ baptizantur, minoris videatur effectus, tam adultis quam parvulis est conferendus. Sicut enim sine distinctione qualibet mosaica lex clamat : Anima cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit de populo suo; ita nunc indistincte vox intonat evangelica : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non intrabit in regnum Dei : ab hac generalitate nec sexum nec ætatem excludens... etsi originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium, et damnationis periculum vitabatur, non tamen perveniebatur ad regnum cælorum, quod usque ad mortem Christi fuit omnibus observatum; sed per sacramentum baptismi Christi sanguine rubricati culpa remittitur, vitatur periculum et ad regnum cælorum etiam pervenitur, cujus januam Christi sanguis fidelibus suis misericorditer reseravit. Decret.*, l. III, tit. XLII, c. 3. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. I, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 840, admit la même doctrine sur le témoignage de

saint Augustin et de saint Bède. Cf. Bandini, *ibid.*, col. 1091. Tous les grands scolastiques sont d'accord sur ce point. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXX, a. 4 : *Ab omnibus communaliter ponitur quod in circumcisione peccatum originale remittebatur.* Par suite, il regardait la circoncision comme une figure du baptême chrétien (*Ibid.*, a. 3, ad 1m. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, p. II, a. 2, q. II : *Circumcisio fuit etiam data in remedium contra originale peccatum.* Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. VI : *Supponendum tanquam certum, quod per circumcisionem peccatum originale delebatur, quod patet per auctoritatem sanctorum.* Durand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. V. *Circumcisio instituta fuit contra originale peccatum, non solum ad effectum remissionis, sed in signum traductionis.*

Ces Pères et ces docteurs, pour prouver que la circoncision effaçait le péché originel, s'appuyaient principalement sur le texte : *Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.* Gen., XVII, 14. Avec saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVI, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 506-507, ils entendaient les mots : *delebitur anima*, de la mort de l'âme, et les autres : *quia pactum meum irritum fecit*, du péché originel, contracté avant la naissance et rompant l'alliance divine. Mais ces expressions n'ont pas ce sens. Elles signifient seulement que le fils d'Abraham qui ne sera pas circoncis, ne fera pas partie du peuple choisi et n'aura aucune part aux promesses et aux bénédictions de l'alliance, dont il ne porte pas sur sa chair le sceau obligatoire. P. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 402-403. Quelques-uns, avec moins de raison, y voient la peine du retranchement ou l'exclusion du peuple choisi par l'excommunication, le bannissement ou même la peine de mort, par suite de la violation de l'alliance conclue entre Dieu et Abraham. Crélier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 193. La base exégétique de l'opinion des Pères latins et des docteurs du moyen âge disparaissant, leur sentiment perd beaucoup de sa valeur, et l'opinion, d'après laquelle la circoncision n'effaçait pas le péché originel, encore que la moins commune, paraît bien la plus probable.

Elle n'a pas, du reste, manqué de tenants dans l'antiquité ecclésiastique et les temps modernes. Avec les Pères antérieurs au IVe siècle, saint Chrysostome affirme plusieurs fois et très explicitement que comme Abraham, justifié par la foi avant d'avoir été circoncis. *In Rom.*, homil. VIII, n. 5, *P. G.*, t. LX, col. 461; homil. XII, n. 1, col. 473, les anciens patriarches, Isaac, Jacob, tout comme Rahab, la femme publique, ont été justifiés par la foi. Homil. II, n. 6, col. 410. Les écrivains grecs sont demeurés attachés au sentiment de Chrysostome. Au XVIe siècle, Lucien, bénédictin de Mantoue, *Joannis Chrysostomi commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, Brescia, 1538, ouvrage mis à l'Index du concile de Trente, a soutenu le sentiment des Pères grecs, que la circoncision était simplement un signe distinctif des Israélites et qu'elle n'avait aucune efficacité pour le salut. Sainjore (R. Simon), *Bibliothèque critique*, Paris, 1708, t. I, p. 354, 358-360. D'ailleurs, un autre bénédictin, Druthmar, qui vivait au IXe siècle, regardait la circoncision simplement comme un signe extérieur qui distinguait les Juifs des étrangers, au même titre que les franges des vêtements. *Expositio in Matth.*, c. LVI, *P. L.*, t. CVI, col. 1447. Estius, commentant Rom., IV, 11, déclare *admodum probabile signum circumcisionis ex divina institutione nihil ad justitiam valuisse, sed nudum fuisse signum fœderis quod Deus inivit cum Abraham ejusque posteritate.* C'est du moins la seule chose qui soit affirmée dans la Genèse. C'est le sentiment des anciens, de saint Chrysostome et des Grecs qui l'ont suivi. L'opinion contraire n'a prévalu chez les Latins qu'après saint Augustin. *Absolutissima in omnes beati Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas commentaria*, Paris, 1666, p. 44-45. Sur I Cor., VII, 18, il affirme que la circoncision n'avait par elle-même aucune valeur pour la justice et le salut, ni au temps dont parle saint Paul et où elle était un sacrement mort, ni même au temps de l'ancienne loi. Elle ne valait alors que par sa relation avec la loi de grâce par la foi et cette relation est l'objet de discussion de la part des théologiens. *Ibid.*, p. 260.

II. LA CIRCONCISION CONFÉRAIT-ELLE LA GRÂCE? — Il existe sur ce point trois opinions : 1° *Négative.* — Elle a été soutenue par saint Thomas, Bellarmin, Cano et Vasquez et, de nos jours, par De Augustinis. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 6, ad 1m, après avoir apporté diverses opinions, conclut ainsi : *Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei justificantis.* Un peu plus loin, q. LXX, a. 4, il s'exprime ainsi : *In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus; aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis Christi jam perfectæ; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio; ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et apostolus dicit* (Rom., IV, 11) *quod Abraham accepit signum circumcisionis signaculum justitiæ fidei, quia scilicet justitia erat ex fide significata, non ex circumcisione significante.* Cf. Ia IIæ, q. CIII, a. 2 (s'applique à tous les rites de l'ancienne loi); *In Rom.*, lect. II, c. IV. Cette opinion s'appuie : 1. sur Rom., IV, 9-12, où saint Paul enseigne que la circoncision ne justifie pas, puisque Abraham a été justifié avant d'être circoncis, et sur Gal., IV, 9, où tous les rites de l'ancienne loi sont dits de « faibles et pauvres éléments »; 2. sur le concile de Florence qui dit en parlant des sacrements de l'ancienne loi : *Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant*, et sur le concile de Trente, sess. VII, can. 2, qui semble insinuer cette thèse : *Si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus, anathema sit.* Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 6e édit., p. 160, 195. — 2° *Affirmative.* — Elle a été soutenue par Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Valentia, Suarez. Saint Bonaventure dit : *Circumcisio conferebat gratiam habilitantem ad bonum, licet tam parvulam, quod solum merebatur dici deletiva culpæ et non habilitativa potentiæ. IV Sent.*, dist. I, part. II, a. 2, q. III. Cette opinion s'appuie : 1. sur l'autorité de saint Augustin; commentant Gen., XVII, 14, le saint docteur dit : *Circumcisio enim illa octavi diei figuram resurrectionis diei Salvatoris et GRATIAM BAPTISMI gestabat, Hypognosticum*, l. V, c. V, n. 9, *P. L.*, t. XLV, col. 1653; 2. sur l'autorité d'Innocent III, qui déclare, c. *Majores*, l. III, *Decret.*, tit. XLII, c. 3, que le « baptême a succédé à la circoncision ». — 3° *Intermédiaire.* — Le représentant de cette opinion est surtout de Lugo, disp. V, sect. III, n. 40; suivant cette opinion, la circoncision conférait la grâce, non en tant que rite de la loi mosaïque, mais en tant qu'elle contenait le *remedium naturæ*; elle conférait la grâce non en tant que l'enfant était agrégé au peuple *juif*, mais en tant que par elle il était agrégé au peuple *fidèle*. Cf. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., t. III, p. 281. Estius, *In IV Sent.*, disp. I, § 29-32, Paris, 1662, t. IV, p. 26-30, enseigne que la circoncision ne conférait pas la grâce, pas plus que les sacrements de l'ancienne loi. Toutefois ayant été instituée avant la loi, elle n'était pas un sacrement de la loi. Mais tout comme les cérémonies anciennes qui ne jus-

tifiaient pas *per se et a Christo separatæ*, la circoncision ne justifiait pas non plus *per se et a gratia Christi separata*. Ayant été instituée comme signe de l'avenir, *ad significationem futurorum quæ per Christum oportebat fieri*, elle conférait la justification en vertu de la grâce du Christ qu'elle représentait. C'est ainsi que le baptême l'a remplacée.

III. DE QUELLE MANIÈRE LA CIRCONCISION CONFÉRAIT-ELLE LA GRACE? — La réponse à cette question résulte de ce qui précède. Elle varie suivant les docteurs : 1° Saint Thomas refuse à la circoncision le pouvoir de conférer la grâce *ex opere operato*. Cf. pour cette thèse, Billuart, tr. XVI, diss. III, a. 6, n. 2; de Lugo, disp. V, sect. III, n. 61. 2° Saint Bonaventure, Scot et parmi les modernes Estius, paraissent soutenir que la circoncision conférait la grâce *ex opere operato*. Cf. De Augustinis, *op. cit.*, p. 54. 3° Enfin Suarez, disp. X, sect. II, admet que, dans certains cas seulement, elle conférait la grâce *ex opere operato : Sed* INTERDUM, dit-il, *eis datam esse [gratiam] præter opus operantis solum ob specialem necessitatem, cui divina providentia non statuit aliter subvenire, quæ necessitas in parvulis tantum accidebat.*

V. ERMONI.

CIRCONSTANCES. Voir AGGRAVANTES (CIRCONSTANCES), t. I, col. 573-575.

CIRCUMINSESSION (circumincession, circumcession, *circumpermeatio, permeatio*, ἐμπεριχώρησις, περιχώρησις, ἐνύπαρξις). — I. D'après la sainte Écriture. II. D'après la tradition primitive. III. D'après l'intelligence théologique. IV. Erreur à ce sujet. V. Autre sens et portée théologique de la circuminsession.

I. D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE. — 1° Aux Juifs qui l'entouraient sous le portique de Salomon, un jour de Dédicace, Jésus dit : « Mes brebis,... nul ne les ravira de ma main; quant à mon Père, ce qu'il m'a donné est plus grand que toutes choses et personne ne peut le ravir de la main de mon Père; moi et mon Père, nous sommes un; » et un peu plus loin il leur reproche de le traiter de blasphémateur, parce qu'il a dit : « Je suis le Fils de Dieu ; » et enfin, il invoque ses œuvres, qu'il appelle aussi les « œuvres de mon Père », les « œuvres excellentes » faites « par la vertu de mon Père », pour les amener à le croire quand il dit : « Mon Père est en moi et moi dans mon Père. » Joa., x, 28-38. Ce passage constitue la source scripturaire la plus formelle de la circuminsession et de ses raisons théologiques. 2° Le Christ affirme d'abord qu'il est un avec son Père, non pas un par la simple communauté de pensée et de sentiment ou de volonté, non pas un par la seule collaboration d'activités liées, mais par une unité plus fondamentale et plus intime, l'unité de nature et d'essence qui entraîne l'unité, l'identité de puissance affirmée là aussi par ce fait que personne ne peut ravir ce qui est dans la main du Fils ou dans la main du Père. En effet, pourquoi personne ne pourra-t-il arracher les brebis de la main du Fils? Parce qu'il est un avec le Père, et que ce qui est dans la main du Père personne ne le peut enlever. C'est donc bien l'unité de puissance fondée sur l'unité plus haute de nature. Et les commentateurs ont raison d'affirmer qu'il y a ici une formule scripturaire de la consubstantialité du Verbe et du Père. Cf. Knabenbauer, *In Joa.*, x, 29, Paris, 1898, p. 341. Le Christ va plus loin. Il n'est pas seulement *consubstantiel au Père*, il est son Fils. C'est la *filiation* enseignée après la consubstantialité et prouvée au moyen des miracles. « Vous me dites... Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point, mais si je les fais, quand bien même vous ne voudriez pas me croire, croyez aux œuvres. » Après la filiation, il en vient à la *circuminsession* qui est la conséquence nécessaire de la consubstantialité et de la filiation : « Mon Père est en moi et moi dans mon Père. » 3° Et cette circuminsession, il l'affirme de nouveau dans le sermon après la cène, Joa., XXIV, sous la forme interrogative et par deux fois. S'adressant à Philippe, il lui dit et lui répète : « Ne croyez-vous point que je suis dans le Père et que mon Père est en moi? » ℣. 10, 11, et le contexte éclaire ce phénomène de vie divine. A cause de la circuminsession, parce que le Christ est dans le Père et que le Père est en lui, Jésus est la *voie* qui mène au Père. « Personne ne vient à mon Père que par moi, » ℣. 6. Et en vérité, comment ne pas trouver le Père, quand on trouve le Fils qui est dans le Père et en qui est le Père. Il est la *vérité* et par lui on *connaît* le Père : « Si vous m'eussiez connu, vous auriez donc connu mon Père, » ℣. 7. Ils sont tellement l'un dans l'autre qu'on ne peut voir l'un sans l'autre. « Philippe, qui me voit, voit aussi mon Père, » ℣. 9. Aussi quand Philippe demande à Jésus de lui montrer le Père, Jésus lui répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas! » ℣. 9. Philippe demande à voir le Père et Jésus parle de l'ostension du Fils, et il a raison, car les deux ne sont qu'un. Vous me connaissez, réplique donc justement le Christ, dès lors, « comment dis-tu, toi : Montrez-nous votre Père? » ℣. 9. Enfin le Christ est la *vie*, la vie active, la vie qui travaille, mais qui, en travaillant, fait les œuvres du Père. De même que le Père est dans le Fils, ainsi il agit en lui et il parle en lui : « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même. Mais mon Père qui est en moi, fait lui-même les œuvres, » ℣. 10. 4° Ces paroles sont pareilles à d'autres que Jésus avait déjà dites dans un fameux discours de la fête de Pâques, où il avait parlé des œuvres que le Père lui avait données à accomplir, Joa., v, 36, et où il avait attesté : « Je ne puis rien faire de moi-même », ℣. 30; cf. VIII, 23. En effet, il n'est jamais seul, il est dans le Père et le Père est en lui. « Celui qui m'a envoyé est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul, parce que moi-même je fais toujours ce qui lui plaît. » Joa., VIII, 29. 5° L'apôtre saint Paul fait allusion également à la circuminsession de l'Esprit-Saint quand il parle de « ce que Dieu nous a révélé par son Esprit, car l'Esprit pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui des hommes sait ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi ce qui est en Dieu, personne ne le connaît que l'Esprit de Dieu ». I Cor., II, 10-11. Dieu donc, c'est-à-dire le Père et le Fils sont pénétrés par l'Esprit-Saint, connus de lui et révélés par lui. De même que l'esprit, c'est-à-dire l'âme humaine est unie substantiellement à l'homme et, à cause de cela, connaît seule les secrets de l'homme, ainsi l'Esprit de Dieu, qui est consubstantiel au Père et au Fils et un seul Dieu avec eux, seul connaît les mystères de Dieu. Cornély, *In I Cor.*, Paris, 1890, p. 65.

II. D'APRÈS LA TRADITION PRIMITIVE. — Ces différents textes, surtout ceux de saint Jean, bien qu'ils aient parfois servi aux hérétiques, par exemple à Praxéas et aux monarchiens pour confondre les personnes divines, cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, c. II, 4, Paris, 1905, p. 77, fournirent cependant les meilleurs arguments aux Pères pour établir le fait de la présence des trois personnes divines les unes dans les autres. Certes, avant l'hérésie d'Arius et le concile de Nicée, soit parce que les mots n'étaient pas très bien déterminés, ni les notions précisées, soit parce que l'erreur n'était pas encore intervenue, la consubstantialité des trois personnes divines, et leur circuminsession ne sont pas affirmées d'une façon aussi catégorique que plus tard par les auteurs ecclésiastiques. Il faut pour cela se rappeler la théorie de la génération temporelle du Verbe ébauchée par saint Justin, reproduite avec des nuances diverses par Tatien et Athénagore et qui trouve sa formule la plus claire dans saint Théophile d'Antioche, par la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός.

Cf. A. d'Alès, *ibid.*, p. 86. Le Verbe, le λόγος ἐνδιάθετος est éternel, jamais Dieu n'a été ἄλογος, c'est-à-dire sans Verbe intérieur. Ce Verbe intérieur qui vit au sein de Dieu, comme l'embryon au sein de sa mère, y a aussi comme celui-ci une tendance à se développer, à naître, à s'extérioriser en quelque sorte, et à devenir le λόγος προφορικός. Il le devient, il naît par la création. Dieu crée le monde par son Verbe, et en créant ainsi le monde, il manifeste son Verbe. Celui-ci qui était jusqu'ici simplement le Verbe immanent, le Verbe latent, devient le Verbe proféré. Ce Verbe proféré n'était pas jusque-là, il devient dans l'acte de la création, celui-ci est comme sa naissance et sa génération, mais il est identique avec le Verbe latent, le λόγος ἐνδιάθετος. En somme, au IIe siècle, les auteurs sont unanimes à professer l'éternité du λόγος ἐνδιάθετος, son identité avec le λόγος προφορικός, la distinction de ce Verbe engendré dans le temps avec le Père. Mais quelle est au juste la condition du Verbe immanent au sein du Père? Comment est-il dans le Père, comment le Père est-il en lui? En un mot, comment se représentent-ils la circuminsession? La question est difficile à résoudre. Ils paraissent plutôt l'ignorer et n'en parlent pas explicitement. Du reste, la notion de personne n'avait pas alors la clarté qu'elle a prise depuis. Mais, implicitement, ils posent des principes qui appellent la conclusion orthodoxe de l'existence éternelle de la personne du Verbe, de sa distinction du Père, de sa consubstantialité avec le Père et l'Esprit-Saint et de la compénétration mutuelle des trois personnes qui vivent l'une dans l'autre. « Si la génération dont ils parlent n'affecte pas la substance même du Verbe, en d'autres termes, s'il n'y faut voir qu'une évolution *accidentelle,* on doit logiquement conclure que le Verbe, distinct du Père après cette génération temporelle, était distinct de lui dès le commencement. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 93; cf. Schwane, *Histoire des dogmes, Période anténicéenne,* § 14, trad. Belet-Dégert, Paris, 1903, t. I, p. 106 sq.; Petau, *De Trinitate,* præf. et l. I, Venise, 1757, t. II, p. I, 15; dom Bernard Maréchal, *Concordance des saints Pères,* Paris, 1739; Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne,* trad. franç., Paris, 1848, c. VIII, p. 400 sq.; Franzelin, *De Deo trino,* th. X sq., Rome, 1874, p. 145 sq.; *Revue des sciences ecclésiastiques,* art. de l'abbé Rambouillet, *Les Pères apologistes et le dogme de la Trinité,* 1882, t. XLII, p. 21, 97, et de Mgr Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité, ibid.*, p. 488. Après le concile de Nicée, la doctrine théologique est absolument fixée et sa formule est celle que saint Jean Damascène exprimait en ces quelques mots brefs et explicites : ἐν ἀλλήλαις αἱ ὑποστάσεις εἰσιν. *De fide orthodoxa,* l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 329.

III. D'APRÈS L'INTELLIGENCE THÉOLOGIQUE. — Quant à l'intelligence théologique du dogme, telle que les auteurs l'exposent aujourd'hui, elle a été donnée, d'après le Maître des Sentences, l. I, dist. XIX, par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLII, a. 5, en trois idées que les théologiens se bornent d'ordinaire à développer. Dans le Père et le Fils, dit l'ange de l'École, il faut considérer trois choses, l'essence, la relation et l'origine, et selon chacune de ces trois choses, le Fils est dans le Père et réciproquement. *In Patre et Filio tria est considerare : scilicet essentiam, et relationem, et originem, et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre et e converso.* Évidemment les trois mêmes preuves peuvent servir à prouver la circuminsession par rapport au Saint-Esprit, qui est dans le Père et le Fils et réciproquement.

1° Il y a donc, en premier lieu, l'*essence* ou la nature, c'est-à-dire que le dogme de la sainte Trinité enveloppe l'unité de nature en Dieu, la trinité des personnes, réellement distinctes entre elles, l'identité de chacune de ces personnes avec la nature, et, partant, un fait de présence simultanée et mutuelle de ces trois personnes, qui étant toutes les trois identiques à une même nature, se rencontrent nécessairement en cette nature, s'y enveloppent réciproquement tout en restant distinctes, y sont unies dans la nature tout en étant opposées par les relations. La nature est donc le siège où réside chaque personne divine; pénétrée par chacune d'elles, elle est le théâtre où elles vivent à trois une même vie, ont une même pulsation, une même intelligence, une même puissance. On rencontre parfois des jumeaux qui sortent du sein de leur mère avec quelque membre commun. Ce sont deux fils ayant âme et personnalité distinctes, mais la similitude de l'origine, la fraternité, la consanguinité chez eux se traduit par la soudure corporelle qui les fait posséder un membre en commun. La communion corporelle est incomplète, la différence des âmes totale. Mais, par l'esprit, augmentons cette communion, imaginons deux fils d'une même mère, ayant mêmes membres inférieurs, puis confondus encore plus intimement, ayant même poitrine et même tête; poussons plus héroïquement l'unité de ces deux fils, qu'ils aient avec même cœur et même cerveau, mêmes idées, même volonté : ce que l'un fait, l'autre l'accomplit, ce que l'un pense, l'autre le comprend, ce que l'un décide l'autre le veut; il y a harmonie, que dis-je? identité complète d'âme, de corps, de pensée, de vie, et cependant, par hypothèse, ils sont deux, deux personnes, deux frères. Que si vous cherchez où est l'un, il est dans la nature humaine tout entière, dans ces membres, dans ce cœur, ce cerveau, cette pensée qui lui appartiennent et sont sa chose; où est le second? dans la même nature, la même âme, la même activité. Il est bien évident qu'ils s'enveloppent mutuellement, que là où est l'un, là aussi se trouve l'autre, il y a circuminsession des deux frères qui coexistent et habitent l'un chez l'autre, l'un dans l'autre. Qui voit l'un aperçoit l'autre, qui s'adresse à l'un est entendu de l'autre, qui obtient l'assentiment de l'un est approuvé par l'autre. L'un est véritablement la voie qui mène à l'autre, la réalité qui le révèle. Cf. S. Athanase, *Orat.*, III, *contra arian.*, n. 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 527; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thes. assert.*, XII, *P. G.*, t. LXXV, col. 178; S. Fulgence, *De fide ad Petrum,* c. I, n. 4, *P. L.*, t. LXV, col. 671; S. Hilaire, *De Trinitate,* l. III, n. 4, *P. L.*, t. X, col. 78; Petau, *De Trinitate,* l. IV, c. XVI; Ruiz, *De Trinitate,* disp. CVII, sect. V, Lyon, 1624, p. 836; *Decretum pro jacobitis,* dans Denzinger, *Enchiridion,* n. 598.

2° *L'origine* est l'autre fait qui exige et prouve la circuminsession. Les opérations en Dieu ont une immanence parfaite, la vie divine est même la seule dont les opérations présentent l'immanence totale. Les autres vies sont toujours en quelque chose dépendantes du dehors, elles empruntent aux êtres étrangers, ou s'écoulent au dehors, ou sont conditionnées par d'autres agents. La vie de Dieu se déroule toute au sein de la divinité. Dès lors, le Père, quand il engendre le Fils, lui donne non pas une vie distincte, une nature autre, une substance différente, il l'engendre par la communication de sa propre nature, c'est sur le théâtre de cette nature infinie que se déroule la scène inénarrable de l'enfantement du Verbe. Dieu en se parlant, en se disant lui-même à lui-même, produit un Verbe qui n'est pas autre chose que sa propre nature. Le verbe né de l'esprit, reste dans l'esprit qui l'a proféré, comme l'esprit reste en lui. *Ex mente enim et in mente verbum est semper, ideoque mens est in verbo... (Ita) Verbum manet in mente generante et mentem generantem habet totaliter in se, et oportet simul existere cum Patre Filium et vicissim Patrem cum Filio.* Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Dial.*, II, *de Trinit.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 767; S. Fulgence, *Ad Monim.*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. LXV, col. 204; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2. Cet aspect de la question nous montre sur-

tout pourquoi la tradition patristique et théologique a parlé de *permeatio*, de *circumpermeatio*, de *circuminsessio*, de περιχώρησις, c'est-à-dire d'attraction mystérieuse par laquelle les trois personnes sont portées l'une vers l'autre, vont l'une à l'autre. C'est une sorte de mouvement qui, dans la génération du Fils ou la procession du Saint-Esprit, conduit l'un à l'autre et réciproquement. Petau a fait consister plus particulièrement la circuminsession dans ce mouvement. C'était oublier la parole même de Notre-Seigneur qui n'a pas dit seulement *Pater ad Filium*, ou *apud Filium* ni *Filius ad Patrem* ou *apud Patrem*, mais *Pater in me est et ego in Patre*. Il y a donc une réelle *présence* des personnes qui résident l'une dans l'autre et cette idée est mise en relief surtout par la consubstantialité de nature, et traduite par le mot de *circuminsessio*.

3° Enfin, les *relations* elles-mêmes, tout en constituant les personnes et en les distinguant, les rapprochent et appellent la circuminsession. Le Père, parce qu'il est Père, appelle le Fils, il se l'oppose, mais il l'enveloppe, il ne peut être Père si le Fils n'est pas ; un concept entraîne donc l'autre et lui est attaché par un lien analytique essentiel. Pareillement le Fils appelle le Père et ne peut être conçu sans lui. Mais il y a plus que ce rapport *logique* entre les différents termes des relations. Comme les relations sont intrinsèques à la divinité et qu'elles sont constituées par des actes immanents, les personnes elles-mêmes sont inséparablement unies dans la nature indivisible qu'elles se communiquent réciproquement. *Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus quibus voluit sigillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquemque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum.* XIe concile de Tolède, Denzinger, n. 227, 228.

IV. Une erreur a ce sujet. — Certains théologiens, comme Suarez, *De Trinitate*, l. IV, c. XVI, n. 11-13; Ruiz, *De Trinitate*, disp. CVII, sect. VII, ont pensé devoir établir la circuminsession sur l'immensité divine. Le Père est partout, le Fils est partout, le Saint-Esprit est partout, ils se rencontrent donc toujours et on ne peut citer un point de l'espace réel ou possible où ne se trouvent simultanément ou ne puissent et ne doivent se trouver les trois personnes divines. Elles sont donc partout présentes l'une à l'autre, elles coexistent, elles agissent en tout de concert et d'une seule action commune et identique. Certes, il est vrai que la divinité est omniprésente, qu'elle n'est enfermée en aucun lieu et limitée par aucune frontière, que dès lors les personnes divines coexistent partout. Mais outre la confusion que cette théorie introduit entre l'immensité et l'omniprésence divines, il faut remarquer que cet aspect de la circuminsession est très secondaire et ne constitue donc pas primitivement ce concept. Ce qui fonde avant tout la circuminsession, c'est la consubstantialité des trois personnes divines. Étant consubstantielles, elles se rencontrent et sont présentes l'une à l'autre dans cette nature. Étant consubstantielles et présentes mutuellement, elles agissent ensemble, créent de concert le monde et l'espace, et coexistent dans l'immensité. Mais cette coexistence suppose l'immensité, laquelle suppose l'espace et la création, et la circuminsession est un fait éternel, antérieur à toute création et à toute étendue. Du reste, s'il fallait entendre la circuminsession à la façon de Suarez et de Ruiz, on devrait l'étendre à tout le créé : car Dieu est présent à toutes choses; il n'en est aucune qu'il n'enveloppe et ne pénètre, et toutes choses sont en lui. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, disait saint Paul à l'Aréopage. Act., XVII, 28, cf. 24.

V. Autre sens et portée théologique de la circuminsession. — Notons enfin un sens secondaire de la circuminsession ou περιχώρησις, chez les Pères : c'est la présence du Verbe dans l'humanité à laquelle il s'est uni par l'incarnation. L'union hypostatique fait assister l'humanité par le Verbe et la rend présente à celui-ci. C'est une circuminsession particulière au Verbe et née, dans le temps, du fait de l'incarnation. Elle diffère de l'autre circuminsession par plusieurs côtés. D'abord, la première est propre aux trois personnes divines et marque leur compénétration mutuelle, la seconde est propre au seul Verbe, à la nature divine considérée comme possédée par le seul Verbe, et marque son rapport avec la nature humaine du Christ; la première est fondée sur l'unité de nature et accuse la multiplicité des personnes habitant une même nature unique, la seconde est fondée sur l'unité de personne et accuse la multiplicité des natures unies l'une par l'identité, l'autre par l'incarnation au Verbe divin. Enfin la compénétration des personnes, indiquée par la première, diffère grandement de la compénétration de la nature humaine par la nature divine et la personne du Verbe signifiée par la seconde. Les deux sont une arme excellente contre l'hérésie, puisque la première, en affirmant la consubstantialité des personnes divines, détruit l'arianisme, et, en supposant la distinction des personnes, réfute le sabellianisme; la seconde, en établissant la circuminsession des deux natures du Christ dans l'unité de la personne, combat du même coup le nestorianisme avec ses deux personnes dans le Sauveur et le monophysitisme avec sa confusion des éléments du Christ en une seule nature. Cf. Franzelin, *De Deo trino*, th. XVI, p. 225 sq.

Outre les auteurs cités, voir le Maître des Sentences, *IV Sent.*, l. I, dist. XIX, *P. L.*, t. CXCII, col. 573 sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, p. I, q. IV, *Opera*, 1882, t. I *a*, p. 341 sq.; Auréolus, *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, p. II, a. 1; Génébrard, *De Trinitate*, l. II; Vitasse, *De sacrosancta Trinitate*, dans le *Cursus theol. completus* de Migne, t. VIII, p. 602 sq.; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amsterdam, 1728, v° Τρίας, V, t. II, col. 1299 sq.; Jungmann, *De Deo uno et trino*, c. II, a. 4, Ratisbonne, 1870, p. 322; de Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, l. XV, Paris, 1866, t. III, p. 516 sq.; Kleutgen, *De ipso Deo*, part. I, l. I, q. V, c. II, a. 2, Ratisbonne, 1881, p. 694; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, *De Deo trino*, sect. IV, prop. LXXXVI, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 322; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série : *Théories grecques des processions divines*, Paris, 1898.

A. Chollet.

CISTERCIENS. — I. Origines de l'ordre. II. Règle et organisation. III. Réformes et congrégations diverses. IV. Privilèges et liturgie. V. Services rendus. VI. Personnages célèbres, saints et bienheureux. VII. Écrivains.

I. Origines de l'ordre. — Les cisterciens doivent leur nom à l'abbaye de Cîteaux (*Cistercium*), qui fut le berceau de leur ordre. Ce monastère eut pour fondateur (1098) saint Robert, abbé de Molesmes, qui voulut y pratiquer avec quelques-uns de ses religieux la règle de saint Benoît au pied de la lettre. Il ne songeait, pas plus que ses deux successeurs, le B. Albéric et saint Étienne Harding, à établir un ordre nouveau. Cette création leur fut imposée par l'affluence des vocations et le grand nombre des monastères qui sortirent de la filiation de Cîteaux. L'entrée de saint Bernard au noviciat (1112) fut le point de départ de ce développement extraordinaire. La fondation de la Ferté (1113), Pontigny (1114), Clairvaux et Morimond (1115) ne se fit guère attendre. Ces maisons reçurent dans la suite le titre de premières filles de Cîteaux. La sainteté de saint Bernard, l'élévation de sa doctrine, le feu de son éloquence, l'éclat de ses miracles, l'étendue de son action religieuse et politique attirèrent dans les abbayes cisterciennes les âmes éprises de l'idéal religieux. Sous la

poussée des vocations de plus en plus nombreuses et sur l'invitation des papes, des évêques, des rois et des seigneurs, on dut multiplier les essaims monastiques. Il y en eut bientôt dans tous les royaumes de la chrétienté latine, en France, en Espagne, en Portugal, en Italie, dans la Grande-Bretagne, en Allemagne, en Pologne, dans les Pays-Bas et dans les Pays scandinaves, en Hongrie et en Palestine. Leur nombre s'élevait en 1152 à 350, sans compter les granges ou prieurés placés sous la dépendance des principales abbayes. On essaya vainement alors d'arrêter cette expansion, qui parut excessive aux supérieurs eux-mêmes. L'ordre compta 530 maisons à la fin du XIIe siècle. Il s'accrut encore, si bien que, malgré les pertes subies pendant la crise protestante, il en restait plus de 700 au milieu du XVIIe siècle.

Cette diffusion de la famille cistercienne se fit principalement par voie de fondation directe. Il y eut néanmoins des affiliations de monasteres établis antérieurement. Tel fut le cas de Savigny, fondé au diocese d'Avranches (vers 1105) par le B. Vital de Mortagne, et de ses 27 filles, d'Obazine, établi au diocèse de Limoges par saint Étienne (1142) et de quelques monastères de bénédictins noirs. L'ordre compta de nombreuses maisons de femmes soumises à la même règle que les hommes et à l'autorité des mêmes supérieurs majeurs. Saint Bernard et d'autres cisterciens prirent une part active à la fondation des grands ordres militaires de cette époque et leur donnèrent des règles inspirées par celles de Citeaux; ce furent les ordres du Temple, de Calatrava, de l'Aviz, de Saint-Michel, de Saint-Lazare, de Mont-Sion, d'Alcantara, de Saint-Maurice, de Montesa et du Christ. Voir ORDRES MILITAIRES.

II. RÈGLE ET ORGANISATION. — Les cisterciens recurent le nom de *grisei* (blancs, gris), à cause de la couleur de leur habit, par opposition aux moines clunistes et autres, qui furent appelés *nigri* (moines noirs). L'observance qu'ils adoptèrent et propagèrent marque une réaction très vive contre celle qui prévalait à Cluny et dans la plupart des anciens monastères. Elle prit dès l'origine tous les caractères d'une réforme, c'est-à-dire d'un retour à la pratique de la règle primitive. Les moines noirs avaient adouci l'observance, allongé l'office divin au détriment du travail et adopté dans les constructions, le vestiaire et l'ensemble de la vie, des coutumes peu conformes à la simplicité antique. Les cisterciens diminuèrent la longueur et la solennité des offices, s'adonnèrent personnellement aux travaux agricoles, suivirent un régime plus austère et adoptèrent une architecture grave et simple.

La règle de saint Benoit, telle qu'ils la comprirent et la pratiquèrent tout d'abord, était complétée par des coutumes, que l'abbé enseignait et faisait observer. Elles furent rédigées par saint Étienne et sont connues sous le nom de *Consuetudines* ou *Us de Citeaux*. Les réglements liturgiques y ont une place très large; il y est question des exercices communs et des officiers du monastère; toutes choses qui entrent dans les constitutions des ordres et congrégations modernes. Les *Us* pouvaient être modifiés et complétés, et ils le furent souvent par les chapitres généraux.

Les *Consuetudines* réglaient tout ce qui concerne le gouvernement de chaque maison. Les relations des maisons entre elles et leur organisation en ordre étaient fixées par la *Charte de charité*, œuvre encore de saint Étienne. L'abbaye de Citeaux était chef d'ordre et son abbé remplissait les fonctions de supérieur général. On tenait compte dans la subordination des monasteres de l'abbaye fondatrice. Ils se rattachaient tous par voie de fondation à l'une des premières filles de Citeaux et formaient sa filiation. Toutes les maisons devaient suivre les *Us* de l'ordre et les décisions des chapitres généraux. Ces chapitres étaient dans l'ordre la grande autorité, ils pouvaient interpréter les *Consuetudines*, promulguer des décisions obligatoires, trancher des difficultés existant dans les monastères ou dans l'ordre, réprimer les abus, déposer les abbés, s'il y avait lieu, accepter les projets de fondation. Ces assemblées, présidées par l'abbé de Citeaux, se réunissaient tous les ans dans son abbaye; les abbés de tous les monastères devaient s'y rendre. On dut, à cause des distances, permettre aux abbés de Danemark, de Suède, de Prusse et de Hongrie de n'y venir que tous les trois ans, à ceux d'Irlande, d'Ecosse et de Sicile, tous les quatre ans, et à ceux de Palestine et de Syrie, tous les sept ans.

Le premier chapitre se réunit en 1119 pour approuver la Charte de charité. Les suivants eurent lieu très régulièrement toutes les années jusqu'en 1411. Ces assemblées furent dès lors intermittentes; il y eut même une interruption de vingt années. Lorsque l'ordre se réorganisa au XVIIe siècle, on se contenta de chapitres triennaux.

Les visites régulières, faites par les abbés des quatre premières filles, complétaient l'organisation de l'ordre. Elles contribuèrent avec les chapitres généraux au maintien de la discipline et au développement des monastères. De bonne heure, on s'occupa de codifier leurs décisions. Le premier recueil, œuvre de l'abbé saint Raynard, *Instituta capituli generalis*, fut promulgué en 1134. Le suivant, *Institutiones capituli generalis*, commencé vers 1203 par l'abbé Arnaud Ier, fut promulgué après le chapitre de 1240. Il y en eut un troisième (1289 et 1316) qui porte le nom de *Libelli antiquarum deffinitionum capituli generalis ordinis cisterciensis*. Le chapitre de 1350 promulgua les *Novellæ definitiones*, conformément à la *Constitution bénédictine*; c'est le nom donné dans l'ordre à la bulle *Fulgens ut stella* de Benoit XII (12 juillet 1335), qui prescrivait la réforme de l'ordre.

Nomasticon cisterciense, seu antiquiores ordinis cisterciensis constitutiones a R. P. D. Juliano Paris collectæ ac notis et observationibus adornatæ, 2e édit., in-fol., Solesmes, 1892; *Les monuments primitifs de la règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Citeaux*, par L. Guignard, in-8°, Dijon, 1878; *Étude sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes et principalement de Clairvaux aux XIIe et XIIIe siècles*, par d'Arbois de Jubainville, in-8°, Paris, 1858.

Les chapitres généraux, tels qu'ils fonctionnaient dans l'ordre de Citeaux, eurent sur tout l'ensemble des ordres monastiques et religieux une influence considérable et des plus heureuses. Les papes ont prescrit la tenue régulière de ces assemblées aux moines de Cluny, aux bénédictins noirs et aux chanoines réguliers. Les ordres mendiants et toutes les familles religieuses fondées depuis le moyen âge firent entrer cette institution dans leur organisation, en ayant soin de l'adapter à leurs besoins.

III. RÉFORMES ET CONGRÉGATIONS DIVERSES. — Les cisterciens conservèrent leur ferveur religieuse pendant les XIIe et XIIIe siècles. La décadence qui envahit toutes les familles monastiques ne les épargna pas au siècle suivant, malgré la tentative de réforme de Benoit XII et les mesures prises par quelques chapitres généraux. La tenue régulière de ces assemblées maintenait quand même une certaine unité dans l'ordre. Les fréquentes interruptions qu'elles subirent au XVe siècle, jointes aux troubles profonds qui alors agitaient la France et presque toute l'Europe occidentale, compromirent d'une manière irréparable cette unité. Les besoins de réforme, qui se faisaient sentir dans les monastères espagnols et italiens vers cette époque, amenèrent la formation de congrégations distinctes.

1° *Congrégation de l'observance de Saint-Bernard ou du Mont-Sion.* — Cette congrégation eut pour fondateur Martin de Vargas (1425), moine de Piedra. Le projet de l'ériger reçut l'approbation du pape Martin

V. Ses monastères furent déclarés exempts de l'autorité du chapitre général de l'ordre, pour ne dépendre que d'un supérieur local, portant le titre de réformateur général. Il fut triennal après la mort de Martin de Vargas (1446); les abbés des monastères particuliers furent également triennaux, contrairement à la coutume générale de l'ordre, qui avait toujours conservé la perpétuité de cette dignité. Les moines se stabilisèrent dans la congrégation, non dans chaque abbaye, comme à Cîteaux; aussi les déplaçait-on fréquemment. Les réformés établirent leur premier monastère au Mont-Sion près de Tolède. Celui de Val de Buena adopta leurs observances (1430). Eugène IV remit cette congrégation sous l'autorité de l'abbé de Cîteaux, qui eut sur elle droit de visite (1437). La réforme ne prit son extension qu'après 1469, date de l'union de l'abbaye de Huerta. Parmi les autres monastères qui se soumirent à ses observances, on peut citer Palacuelos, au diocèse de Palencia, qui devint la résidence du général. Il y eut des monastères de femmes, parmi lesquels Las Huelgas de Valladolid. Les études furent en honneur dans cette congrégation, qui eut plusieurs collèges auprès des universités espagnoles.

2° *Congrégation d'Aragon.* — Les monastères d'Aragon, de Catalogne et de Valence échappèrent complètement à l'influence de la congrégation du Mont-Sion. Ils furent groupés en une congrégation spéciale, avec le consentement du chapitre de Cîteaux (1613), confirmé par le pape Paul V (1616). Elle eut pour la gouverner un vicaire général et des visiteurs, sous le contrôle et la dépendance de l'abbé de Cîteaux et du chapitre de l'ordre.

L'abbaye de Las Huelgas, près Burgos, devint, au commencement du XVIIe siècle, le centre d'une réforme pour les religieuses cisterciennes, qui fut suivie par quelques anciens monastères et dans les fondations entreprises par les réformées. Elles furent connues sous le nom de récollettes.

3° *Congrégation de Saint-Bernard d'Alcobaca.* — Cette congrégation, formée en Portugal, sur le type de celle du Mont-Sion, fut confirmée en 1567 par saint Pie V. Elle eut pour centre l'abbaye d'Alcobaça. Son supérieur général était triennal. Le nombre des maisons s'élevait à 17, parmi lesquelles 4 de fondation récente. Les religieux s'appliquèrent aux études; quelques-uns furent d'assez bons historiens.

4° *Congrégation de Saint-Bernard de Toscane.* — Les monastères de Toscane et de Lombardie furent réunis par Alexandre VI (1497) en une congrégation réformée, que gouvernait un chapitre général triennal, chargé de nommer les supérieurs, triennaux eux-mêmes. Jules II rétablit cette union (1511), qui avait été quelque temps interrompue. Les fonctions restèrent triennales. Le supérieur général assistait au chapitre de l'ordre et prenait rang après les abbés des premières filles. Le régime ou gouvernement rappelait celui de la congrégation bénédictine du Mont-Cassin. Les cisterciens réformés eurent quelques monastères dans les États pontificaux, Sainte-Croix de Jérusalem et Saint-Paul-Trois-Fontaines entre autres. Le nombre de leurs maisons s'élevait à 45, dont 26 de fondation récente. Il y eut parmi eux des théologiens, des canonistes et des historiens.

5° *Congrégation romaine et de Calabre.* — Les monastères italiens obéirent à la même impulsion que ceux d'Espagne; ceux qui n'avaient pas embrassé la réforme austère de la congrégation de Saint-Bernard se groupèrent en congrégations distinctes d'une observance moins rigoureuse. Les maisons des États pontificaux et du royaume de Naples formèrent la congrégation de Rome, approuvée par Grégoire XV (1623); elles n'étaient pas plus de 11. Les monastères de Calabre se groupèrent à part (1633). L'abbaye de Flore et les maisons qui en dépendaient s'unirent à eux. Ces congrégations, gouvernées par un chapitre et un supérieur général, restaient néanmoins sous la dépendance de l'abbé et du chapitre de Cîteaux.

6° *Congrégation de saint Bernard de l'Allemagne du Nord.* — Elle fut érigée par Nicolas Boucherat, abbé de Cîteaux, au monastère de Furstenfeld (1595) et comprit 20 abbayes. Elle restait sous l'autorité de l'abbé et du chapitre de Cîteaux et avait à sa tête un président assisté d'un secrétaire et d'un commissaire. Les maisons autrichiennes, bohêmes et hongroises ne se groupèrent point.

7° *Congrégation de Pologne.* — Les monastères de ce pays se réunirent en congrégation au chapitre provincial de Wargowice, le 19 juin 1580, toujours sous la dépendance des autorités de l'ordre. Ils étaient au nombre de 20 dont 5 de femmes.

8° *Les feuillants.* Voir ce nom.

9° *Religieux de l'étroite observance.* — Quelques monastères français tentèrent de sortir du relâchement au commencement du XVIIe siècle. C'était aller au-devant de la réforme qu'Urbain VIII et Louis XIII avaient chargé le cardinal de La Rochefoucauld d'établir. Dom Denis Largentier, promoteur de ce retour à la discipline, le fit approuver par le chapitre général de 1618. Les réformés constituèrent la *congrégation de l'étroite observance,* soumise à un chapitre spécial et gouvernée par un vicaire général. Le cardinal de Richelieu et les papes encouragèrent ouvertement la réforme, qui fit de rapides progrès, sans s'étendre néanmoins à toutes les maisons. Celles qui refusèrent de reprendre l'abstinence furent connues sous le nom de *Commune observance.* Les réformés et les non-réformés continuèrent d'appartenir à l'ordre sous l'autorité du chapitre et de l'abbé de Cîteaux, dans des conditions déterminées par un bref d'Alexandre VII (19 avril 1666).

10° *Congrégation de la Trappe.* — Il y eut au XVIIe siècle plusieurs tentatives isolées de réforme. Bernard de Montgaillard, feuillant de Paris et ligueur intrépide, ayant reçu l'abbaye d'Orval au diocèse de Liège (1605), y fit revivre la stricte observance de sa règle. Eustache de Beaufort, abbé commendataire de Sept-Fonts (diocèse d'Autun), entreprit avec le plus grand succès la réforme de son monastère (1663). Le plus célèbre de ces réformateurs fut Armand Jean le Bouthillier de Rancé, abbé commendataire de la Trappe (diocèse de Séez), qui embrassa lui-même la vie religieuse (1664). La discipline qu'il fit adopter par ses moines est empruntée aux Us de Cîteaux et aux écrits des Pères du désert. La réputation qu'il avait laissée dans le monde, l'éclat de ses connaissances et son mérite littéraire attirèrent sur sa personne et sur son œuvre l'attention de ses contemporains. Dans son zèle pour la réforme, il dépassa la mesure, en blâmant sans raison ceux qui ne partageaient pas sa manière de voir, en particulier sur la pratique des humiliations et sur l'incompatibilité de l'étude et de la vie monastique. Mabillon, au nom des bénédictins de Saint-Maur, et Le Masson, au nom des chartreux, durent défendre contre lui les traditions de leurs ordres. Voir CHARTREUX, col. 2286-2287, et MABILLON. Cf. Sainjore (Richard Simon), *Bibliothèque critique,* Paris, 1708, t. I, p. 478-496. Rancé mourut en 1700. Les moniales des Clairets (diocèse de Chartres) adoptèrent sa réforme. Les trappistes réformèrent l'abbaye de Buon-Solazzo, près de Florence, à la demande de Côme III, duc de Toscane (1705).

La Révolution française donna à la réforme de l'abbé de Rancé une extension que rien ne faisait prévoir. Dom Augustin de Lestrange s'établit avec les moines de la Trappe à la Val-Sainte, en Suisse (1791), érigée en abbaye trois ans plus tard. Il put travailler à la création d'établissements nouveaux en Italie, en Belgique et en Amérique. Il revint en France, lorsque Napoléon eut rendu la paix à l'Église; mais ce fut pour se voir exposé à une nouvelle suppression en 1811. La chute de

l'empereur permit aux trappistes de se reconstituer. Leurs maisons ne tarderent pas à se multiplier. Celles de France, de beaucoup les plus nombreuses, se partagerent en deux congrégations; celle de la *Nouvelle réforme* ou de la Grande Trappe, et celle de l'*Ancienne réforme*. Les monasteres d'Italie, de Belgique et d'Angleterre se groupèrent en congrégations régionales. Ces maisons suivaient d'aussi près que possible les anciens Us de Cîteaux et par conséquent avaient un régime très sévere. Léon XIII a réuni toutes ces congrégations en un seul ordre, dit des *cistercieus réformés de Notre-Dame de la Trappe* (1891), sous l'autorité de l'abbé de Cîteaux et du chapitre général. Leur organisation est empruntée à la Charte de charité. Ils ont en tout 58 monasteres, 21 en France; 15 en Belgique; 4 en Hollande; 3 en Allemagne; 3 en Autriche; 3 en Italie; 2 en Espagne; 3 en Angleterre; 4 en Asie; 3 en Afrique; 6 en Amérique; 1 en Océanie. Ce même ordre possède 17 monastères de femmes. La suppression des ordres religieux en France a modifié cette statistique.

11° *Commune observance.* — Les bouleversements politiques et religieux qui agitèrent l'Europe à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle causèrent la ruine presque complete de l'ordre de Cîteaux. Joseph II (1783) supprima un grand nombre de maisons en Autriche et dans les Pays-Bas; celles de France furent supprimées en 1790, celles de Bavière en 1803, de la Prusse rhénane en 1810, du Portugal en 1834, d'Espagne en 1835, de quelques cantons suisses en 1848, de Pologne un peu plus tard sous Nicolas Ier. Il en disparut beaucoup en Italie après les troubles de 1860. Celles qui subsistent forment la *Congrégation de Saint-Bernard d'Italie,* composée de 6 monastères; le *Vicariat de la Commune observance de Belgique* avec 2 abbayes; la *Province cistercienne d'Autriche-Hongrie,* qui en possède 12; la *Congrégation suisse,* qui en a 3. La congrégation de l'*Immaculée-Conception* ou de la *Moyenne observance,* établie à Sénanque, diocèse d'Avignon (1854), fut érigée canoniquement en 1867; elle ne compte que 5 maisons.

IV. Privilèges et liturgie. — Grâce à son organisation, qui avait pour base le chapitre général et l'autorité de l'abbé de Cîteaux, cet ordre a conservé depuis son origine une unité relative qui fait défaut aux moines noirs. Cela lui a permis de garder un grand nombre de traditions et une physionomie qu'on chercherait vainement chez les bénédictins. Il a, entre autres choses, maintenu un grand nombre de ses privilèges et sa liturgie propre. On n'a pas pu, de fait, l'attaquer dans la jouissance de ses droits, sous prétexte d'interruption. Le bullaire de Cîteaux n'a jamais été imprimé; on en trouve les éléments dans le ms. 598 de la bibliothèque de Dijon, qui renferme 138 bulles, et dans les mss. lat. 9003-9005, 9749-9751 de la Bibliothèque nationale. Jean de Cirey, abbé de Cîteaux, forma un recueil des privilèges de son ordre; c'est le premier livre imprimé à Dijon : *Collectio privilegiorum ordinis cisterciensis,* in-4°, Dijon, 1491. Il y eut deux autres recueils imprimés à Paris, l'un in-8° en 1620 et l'autre in-4° en 1666, et *Privilèges de l'ordre de Cîteaux, recueillis et compilés de l'autorité du chapitre général et par son ordre exprès, divisés en deux parties contenant les bulles des papes et des lettres patentes des rois et leurs règlements,* par dom Louis Méchet, in-4°, Paris, 1713. Les cisterciens firent imprimer de bonne heure leurs deux principaux livres liturgiques, le bréviaire et le missel : *Breviarium secundum consuetudinem monachorum cisterciensium,* in-18, s. l. (vers 1480); *Missale secundum consuetudinem fratrum ordinis cisterciensis,* in-fol., s. l., 1487.

V. Services rendus. — Il n'y a pas lieu d'insister sur les services rendus par les cisterciens à l'agriculture; la part faite par les trappistes au travail des champs les a rendus manifestes jusqu'à la fin du XIXe siècle. Ce fait joint aux théories de l'abbé de Rancé sur les études et les œuvres apostoliques, risque de jeter dans l'oubli toute une partie de l'action exercée par les cisterciens depuis leur origine. La liste des écrivains donnée plus loin témoigne de l'estime en laquelle le travail intellectuel fut tenu dans leurs abbayes au moyen âge. Cîteaux, Clairvaux, les Dunes et Orval méritent une mention spéciale. Les congrégations formées depuis le XVe siècle conserverent cette tradition, celles de l'Espagne et de Portugal purent dans une certaine mesure rivaliser avec les congrégations bénédictines des mêmes royaumes. Quelques historiens français et italiens des XVIIe et XVIIIe siècles se signalèrent par leurs publications. Leurs confrères d'Allemagne et d'Autriche s'adonnerent aux études les plus variées. Ces derniers n'ont pas cessé de publier des études sur les sciences sacrées et profanes, sans parler de la part active qu'ils prennent à l'enseignement dans les universités, dans les séminaires et dans les colléges.

L'ordre se préoccupa d'établir auprès des universités des monastères-colleges où l'élite des jeunes religieux allait recevoir un enseignement supérieur. Le collège de Saint-Bernard de Paris est le plus célèbre de ces établissements. Il y en eut de semblables à Oxford, à Toulouse, à Metz et à Wurzbourg.

Les cisterciens ne sont pas restés étrangers aux grandes luttes religieuses qui ont agité l'Église. Saint Bernard avait avec lui toutes les forces de son ordre, pendant qu'il combattait le schisme d'Anaclet II et les erreurs d'Abailard et d'Arnaud de Brescia, et qu'il prêchait la croisade. Ses disciples devancèrent les dominicains dans la lutte contre les albigeois; le B. Pierre de Castelnau paya de sa vie son zèle pour la vérité catholique. En Angleterre, Wiclef eut plus d'un cistercien parmi ses adversaires; d'autres se signalèrent en Allemagne dans la résistance au protestantisme.

Les abbayes cisterciennes, fondées au XIIe siècle, en Prusse, en Pologne et dans les pays scandinaves, gagnèrent à la foi chrétienne les populations non encore évangélisées qui les entouraient. Winter, *Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Austreten der Bettelorden,* 3 in-8°, Gotha, 1868-1871.

Les trappistes, par l'hospitalité qu'ils exercent tres largement, et par les retraites qui se font dans leurs hôtelleries, ont sur les chrétiens qui les entourent une excellente action. Ils ne reculent pas devant l'apostolat au milieu des païens. C'est ce qui les a déterminés à s'établir en Chine, au Japon, en Australie, au Cap et au Congo.

VI. Personnages célèbres, saints et bienheureux. — L'ordre de Cîteaux a fourni à l'Église deux papes, Eugène III († 1153) et Benoît XII († 1342), ancien abbé de Fontfroide, une quarantaine de cardinaux et un grand nombre d'évêques. Le cardinal Conrad, évêque de Porto, refusa la succession d'Honorius III; il avait rempli au service du siège apostolique les missions les plus importantes. Cinq abbés de Cîteaux furent revêtus de la pourpre cardinalice.

Les cisterciens honorés dans l'Église universelle ou dans leur famille religieuse d'un culte liturgique sont fort nombreux.

Henriquez, *Lilia Cistercii,* Douai, 1633; Id., *Fasciculus sanctorum ordinis cisterciensis,* 2 in-fol., Cologne, 1637; Id., *Menologium cisterciense, notationibus illustratum,* Anvers, in-fol., 1630; C. Chalemot, *Series sanctorum et beatorum ac illustrium virorum s. ord. cisterc.,* Paris, 1670; A. Sartori, *Cistercium bis tertium, seu hist. elogia,* Prague, 1700 sq.; *Ménologe cistercien,* par un moine de Thymadeuc, in-8°, Saint-Brieuc, 1898.

VII. Écrivains. — Saint Bernard occupe le premier rang parmi les écrivains de l'ordre de Cîteaux. Voir col. 746-785. Ceux qui ont écrit depuis le XIIe siècle jusqu'à notre époque se sont exercés dans les diverses

branches du savoir humain, exégèse, ascétisme, théologie, philosophie, droit canon, histoire, mathématiques, sciences naturelles. On ne trouve chez eux ni ces hommes extraordinaires, ni cette organisation puissante qui ont valu aux bénédictins et aux autres ordres religieux une place des plus honorables dans l'histoire littéraire. Nous allons suivre, en énumérant les écrivains cisterciens et leurs diverses œuvres, l'ordre chronologique.

1° *XIIe siècle.* — Saint Étienne Harding, d'origine anglaise, l'un des premiers compagnons de saint Robert, troisième abbé de Cîteaux, mort le 28 mars 1134, revisa et corrigea tous les livres de la Bible, son manuscrit est conservé à la bibliothèque de Dijon (cod. 12-15). Cf. J.-P. Martin, *Saint Étienne Harding,* Amiens, 1887. Il écrivit la *Carta charitatis,* les *Usus antiquiores ordinis cisterciensis,* l'*Exordium cenobii et ordinis cisterciensis,* et quelques lettres. *P. L.,* t. CLXVI, col. 1361-1510; cf. *Histoire littéraire de la France,* t. XI, p. 213-236. Saint Amédée, moine à Clairvaux (1125), abbé de Hautecombe (1139) et évêque de Lausanne (1144), mort le 27 septembre 1159, a laissé huit homélies en l'honneur de la sainte Vierge, et une lettre à l'Église de Lausanne. *P. L.,* t. CLXXXVIII, col. 1277-1346. Le B. Aelred, abbé de Riedval au diocèse d'York, mort en 1166, a écrit 25 *Sermons sur diverses fêtes, P. L.,* t. CXCV, col. 209-360, 32 autres sur le prophète Isaïe, ayant pour titre : *De oneribus, ibid.,* col. 361-500, le *Speculum caritatis, ibid.,* col. 501-658, un livre *De spirituali amicitia,* col. 659-792, un traité *De Jesu puero duodenni,* imprimé parmi les œuvres de saint Bernard, *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 849-870, la *Regula sive institutio inclusarum,* éditée parmi les œuvres de saint Augustin, *P. L.,* t. XXXII, col. 1451-1474; diverses œuvres historiques, *De bello standardi tempore Stephani regis, P. L.,* t. CXCV, col. 701-712; *Genealogia regum anglorum, ibid.,* col. 712-737; *Vita sancti Edwardi regis et confessoris, ibid.,* col. 737-789; *De sanctimoniali de Wattun, ibid.,* col. 789-796; *De sanctis Ecclesiæ Hagulstadensis,* dans *Memorial of Hexham priory,* in-8°, Londres, 1864. Cf. dom Cellier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques,* t. XIV, p. 620-623. Serlon, abbé de Savigny (1140), qui soumit son monastère à l'ordre de Cîteaux (1147), mort en 1158, est auteur de 22 *Sermons sur les fêtes* et d'un *Recueil de pensées morales et allégoriques* publiées au t. VI de la *Bibliotheca cisterciensis.* Isaac, abbé de l'Étoile (1147-1159), a laissé 54 sermons, une lettre *De anima,* une autre à Jean, évêque de Poitiers, *De officio missæ, P. L.,* t. CXCIV, col. 1683-1896. Hugues, abbé de Trois-Fontaines et cardinal évêque d'Ostie, mort en 1153, écrivit une lettre sur la mort d'Eugène III, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 694. Gilbert de Hollande, abbé de Swinsed au diocèse de Lincoln, mort le 25 mai 1172, auteur de 48 *Sermons sur le Cantique des cantiques,* faisant suite à ceux de saint Bernard, de divers traités ascétiques et de lettres. *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 11-288. Thomas le cistercien qui vécut à la fin du XIIe siècle, est l'auteur d'un commentaire assez obscur sur le *Cantique des cantiques, P. L.,* t. CCVI, col. 17-362.

2° *XIIIe siècle.* — Il ne reste que deux sermons d'Élie de Coxida, abbé des Dunes, mort en 1203, ils furent prononcés au chapitre général de l'ordre. *P. L.,* t. CCIX, col. 991-1006. Adam, d'abord moine de Marmoutier, puis abbé de Perseigne, qu'il gouvernait encore en 1204, a laissé un recueil de 30 lettres, 5 sermons en l'honneur de la sainte Vierge, qui portent le titre général de *Mariale,* des *Fragmenta mariana, P. L.,* t. CCXI, col. 579-780. Gonthier, mort en Alsace vers 1210, a écrit un long traité en 12 livres, *De oratione, jejunio et eleemosyna,* une *Historia captæ a Latinis Constantinopoleos,* et un poème intitulé *Ligurinus,* sur la vie de l'empereur Frédéric Barberousse. *P. L.,* t. CCXII, col. 95-480. Hélinand, moine de Froidmont, mort le 3 février 1223, est l'auteur d'un recueil de 28 sermons sur les fêtes; à l'aide de citations empruntées à Vincent de Beauvais, *Flores a Vincentio Bellovacensi collecti,* il a composé deux traités ascétiques, *De cognitione sui et de bono regimine principis.* On a encore de lui un *Liber de reparatione lapsi,* rédigé sous forme de lettre adressée à un certain Gautier, la *Passio sanctorum Gereonis, Victoris, Cassii et Florentii Thebæorum martyrum,* une chronique qui va de l'année 634 à 1204 et un poème français sur la mort. *P. L.*; t. CCXII, col. 477-1084; L. Delisle, *La chronique d'Hélinand,* dans les *Notices et documents publiés par la Société d'histoire de France,* in-8°, Paris, 1884. Césaire, moine de Heisterbach, au diocèse de Cologne, mort en 1240, a laissé un recueil de sermons : *Homiliæ super dominicis ac festis totius anni sive fasciculus moralitatis,* in-4°, Cologne, 1615; *Catalogus archiepiscoporum Coloniensium ab anno 94-1230,* dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica,* t. XXIV, p. 332-347; *Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII,* édit. Strange, in-8°, Cologne, 1851; *Volumen diversarum visionum,* dans Kaufmann, *Cæsarius von Heisterbach,* in-8°, Cologne, 1862, p. 163-196; *De abbatibus Prumiensibus,* Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 6761. Voir Potthast, *Bibliotheca medii ævi,* p. 180-181. Engelhard, abbé de Lanckeim, auteur d'une vie de sainte Mathilde abbesse, *Acta sanctorum,* 3e édit., t. VII maii, p. 436-449, d'une lettre sur cette même vie, Schwarzer, dans *Neues Archiv,* t. VI, p. 523, et d'une biographie de sainte Elisabeth de Schonaug. *Ibid.,* p. 516-521.

3° *XIVe siècle.* — Jacques de Termes, abbé de Pontigny, défendit contre l'archevêque de Bourges, Gilles, les privilèges et exemptions des réguliers dans un travail, inséré au t. IV de la *Bibliotheca cisterciensis.* Il mourut en 1321. Guillaume de Guilleville, prieur de l'abbaye de Chaalis, mort vers 1360, a écrit *Le roman des trois pèlerinages de l'homme durant qu'est en vie, de l'âme séparée du corps et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui comprend son histoire tirée des quatre Évangiles,* in-fol., Lyon, 1499; in-4°, Paris, 1500. Adam, abbé de Royal-Lieu, monastère cistercien, voisin d'Oxford, fut l'un des adversaires de Wiclef; il a laissé divers traités : *De cavendo ab hæresi; De ordine monastico; Dialogus rationis et animæ;* il mourut après 1368. Henri Crump, qui mourut après 1382, ne fut pas moins ardent contre Wiclef; ses polémiques avec les religieux mendiants le rendirent célèbre; il a écrit les *Determinationes scholasticæ.* Henri Colinghan, qui vivait en France vers la même époque, est l'auteur d'un *Commentarius sorbonicus de eucharistia.*

4° *XVe siècle.* — Gilles de Damnis, mort dans son monastère des Dunes en 1463, avait étudié au collège de Saint-Bernard de Paris; il a composé un certain nombre d'ouvrages ascétiques restés manuscrits : *Libellus de regimine monialium; Regula confessoris monialium; Dialogus inter animam et hominem religiosum,* etc. Cf. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. II, p. 206. Robert (*Robertus de Caremadio*), religieux d'un monastère inconnu, a publié un recueil de sermons : *Cato moralisatus, ampliatus per sermones rhetoricos et morales,* in-4°, Paris, 1495. Jacques le Polonais (1496) et Jafangatus, religieux lombard, ont laissé des ouvrages ascétiques et historiques.

5° *XVIe siècle.* — André, abbé de Schonau, au diocèse de Worms, mort en 1513, composa un grand nombre d'ouvrages manuscrits, qui disparurent pour la plupart durant les guerres religieuses du XVIe siècle. Conrad Rutter, abbé de Kaisersheim, en Souabe, mort en 1540, a publié un recueil de ses poésies, *Mortilogium,* Augsbourg, 1508. Cyprien de la Huerga, cistercien espagnol, professeur à l'université d'Alcala, l'un des commenta-

teurs de la Bible les plus féconds de cette époque; on peut citer parmi ses œuvres *Isagoge in librum Psalmorum*, Alcala, 1555; in 8°, Lyon, 1561; un *Commentaire sur les dix-huit premiers chapitres de Job et sur le Cantique des cantiques*, in-fol., Alcala, 1558; un *sur Nahum*, in-8°, Lyon, 1558, il mourut en 1560. Alvarez, abbé de Sobrado en Espagne, publia les *Constitutions et us des cisterciens de l'étroite observance*, in-8°, Salamanque, 1563. Barthélemy Ponce, cistercien aragonais, mort en 1482, publia un ouvrage ascétique sur l'oubli de la mort: *Ostium patens inexcusabilis mortis*, Saragosse, 1577; Salamanque, 1596. Nicolas Boucherat, docteur de l'université de Paris, moine de Cîteaux, procureur général de son ordre au concile de Trente, général de Cîteaux (1571), mort en 1586, a prononcé *La remontrance faite au roi, le 16 juin 1578, en la ville de Rouen*, in-8°, Dijon, 1579, où sont exposés quelques points de droit ecclésiastique; et une autre *Remontrance faite au roi, le 18 juin 1578, en la ville de Rouen, pour et au nom des États de Bourgogne*, in-8°, Dijon, 1578. Dom Boucherat obtint du roi pour l'abbé de Cîteaux le titre de premier conseiller-né du parlement de Bourgogne. Villa Alba, abbé de Fitero en Espagne, mort en odeur de sainteté (1590), a publié un *Commentaire du prophète Isaïe*, Salamanque, 1584, et le *Recueil des définitions des chapitres généraux* de sa congrégation, Salamanque, 1588. André Azitores, de la congrégation espagnole du Mont-Sion, professeur de théologie, mort en 1595, est l'auteur d'une *Theologia symbolica seu hieroglyphica, pro totius Scripturæ sacræ juxta primarium et genuinum sensum commentariis aliisque sensibus facile hauriendis*, in-4°, Salamanque, 1597, c'est le seul volume paru de cet ouvrage qui devait en compter huit.

6° *XVIIe siècle*. — Christophe de la Visitation, moine d'Alcobaça, en Portugal, et procureur général de sa congrégation à Rome, a publié un *Commentaire sur les paroles de la sainte Vierge*, in-4°, Venise, 1600. Raphael Sarmiento, abbé de Huerta et général de la congrégation du Mont-Sion, mort en 1608, a laissé un *Recueil de sermons*, 2 in-4°, Madrid, 1604. Didace Sanchez Maldano est l'auteur de l'*Agricultura espiritual*, in-fol., Burgos, 1603. Jean Winibrod, moine de Clairmarais, composa pour les religieuses de Westine son *Présent spirituel*, 1606, 1615. Jean Gillot, qui fut cellérier du collège de Saint-Bernard, à Paris, a publié une édition des œuvres de saint Hilaire, avec une vie de ce saint docteur et une dissertation sur ses écrits, in-fol., Paris, 1572; une de saint Ambroise, 3 in-fol., Paris, 1569; une de saint Grégoire le Grand, in-fol., Paris, 1571, et enfin une autre de saint Bernard, Paris, 1572; Anvers, 1576; Paris, 1586; il avait précédemment donné une traduction française de l'histoire de Nicéphore Calixte, Paris, 1567, dédiée à Charles IX. Jérôme Lamas, cistercien espagnol, mort en 1610, est auteur d'une *Summa ecclesiastica sive instructio confessariorum et pænitentium, in quatuor partes distinctæ, quibus omnia dubia quæ communiter in sacris confessionibus occurrunt, accurate explicantur*, in-8°, Mayence, 1605, et de *Vera intelligentia et interpretatio quarundam Extravagantium post Tridentinum concilium editarum, præcipue in clausuris regularium casuumque quotidianorum decisiones*, in-8°. Jean Craesberg, prieur de Saint-Benoît-sur-l'Escaut, mort en 1610, a laissé un *Commentarius in regulam sancti Benedicti*, in-8°, Douai, 1624, des commentaires sur divers livres de l'Écriture et des traités sur la Somme de saint Thomas, restés sans doute manuscrits. On doit à Louis de Mendoza, moine de l'Épine, mort vers 1612, une *Summa totius theologiæ moralis septem arboribus comprehensa*, Madrid, 1598, dédiée au roi Philippe II, et une *Vie des saints* en 6 vol. Jacques Graeo, cistercien calabrais, publia une vie de Joachim de Flore, *Chronologia Joachimi abbatis Florensis ordinis cisterciensis*, in-4°, Cosenza, 1612. Augustin Lopez, de la congrégation du Mont-Sion, décédé au monastère d'Oliva en 1614, a publié une traduction espagnole de la *Consolation de la philosophie de Boèce*, in-fol., Valladolid, 1598, 1604, et les *Constitutions des religieuses* de son observance, in-4°, Valladolid, 1595. Basile Molina, moine de Huerta, décédé en 1617, a écrit un traité *De immunitate ecclesiarum ac præcipue monasterii Hortensis*, in-fol., Madrid, 1607. Ambroise Molina, qui vivait à la même époque que le précédent, a publié un recueil de *Sermons pour le carême*, in-4°, Barcelone, 1615. Benoît Alvarez traduisit en espagnol le traité de saint Bernard *De diligendo Deo et de interiore domo*, in-8°, Madrid, 1616. Jean Lupo, de la congrégation du Mont-Sion, publia le *Recueil des privilèges accordés par les souverains pontifes à l'ordre de Cîteaux*, 3 in-4°, Salamanque, 1617. Baudouin Moreau, abbé de Rosières, en Franche-Comté, qui mourut à Rome procureur général de son ordre (1622), a publié l'une des meilleures éditions de la règle de saint Benoît: *Regula sancti Benedicti ad triginta plus minus tum veterum tum ms. codicum censuram fidemque revocata, cum aliis ejusdem sancti opusculis, vita et historia*, in-12, Douai, 1618; Cologne, 1620; son *Historia cisterciensis* n'a pas été publiée. Joseph Garcias, de la congrégation du Mont-Sion, a donné un *Commentarius in aliquot psalmos Davidis et in Evangelium sancti Matthæi*, in-4°, Pampelune, 1612; on a publié après sa mort un recueil de ses sermons, 2 vol., Pampelune, 1622. Bernard de Perein de Montgaillard, connu sous le nom du Petit-Feuillant, ligueur acharné pendant qu'il était au monastère de Paris, quitta la France après le triomphe d'Henri IV, et passa dans l'ordre de Cîteaux; il mourut abbé d'Orval le 8 juin 1628. On a de lui l'*Oraison funèbre de l'archiduc Albert*, Bruxelles, 1622; sa *Réponse à une lettre que lui avait écrite Henri de Valois, en laquelle il lui remontre charitablement et chrétiennement ses fautes et l'exhorte à la pénitence*, in-8°, Paris, 1589. Chrysostome Henriquez, de la congrégation espagnole du Mont-Sion, l'un des meilleurs historiens de l'ordre de Cîteaux, mort à Louvain le 23 décembre 1632; on a de lui: *Fasciculus ordinis cisterciensis*, in-fol., Bruxelles, 1684; 2 in-4°, Cologne; *Paradisus cisterciensis*, in-fol., Bruxelles, 1622; *Phœnix reviviscens, seu scriptores ordinis cisterciensis Angliæ et Hispaniæ*, in-4°, Bruxelles, 1626; *Menologium ordinis cisterciensis*, 2 in-fol., Anvers, 1630; *Vitæ sanctorum Patrum eremi Dunensis*, in-4°, Bruxelles, 1626, et diverses biographies. Germain Buges, moine de Huerta, publia un recueil de sermons pour l'Avent, sous le titre de *Doctrina cristiana*, in-4°, Burgos, 1633. Bernard Cardillo, moine de Nogales, réunit de précieux documents pour l'histoire de son ordre, composa l'histoire des abbayes de Nogales, de Sobrado et d'Ossera, des rois d'Espagne et de Navarre. Valérien d'Espinosa, général de la congrégation du Mont-Sion, publia un *Commentaire sur une bulle de Clément VIII*, in-8°, Salamanque, 1602; et le *Guide des religieux*, in-4°, Valladolid, 1623. Julien Varnier est l'auteur de l'*Ancienne et véritable pratique de la règle de saint Benoît*, 1645. Dom Guillaume Gauthier employa son temps à rédiger l'histoire de quelques monastères dans lesquels il vécut, Saint-Aubin-des-Bois, au diocèse de Saint-Brieuc, Notre-Dame de Begard, au diocèse de Tréguier, et l'abbaye de la Blanche, dans l'île de Noirmoutier; ces travaux sont restés manuscrits. Pierre de Boeselaer, moine de Saint-Sauveur d'Anvers, a publié *La voie du salut ou conférences entre un pasteur et ses ouailles*, Anvers, 1648.

Ignace Huart, moine d'Aulne en Belgique, décédé le 19 avril 1661, fut un janséniste militant. Il publia, sous le pseudonyme de *Ranutii Higati Lintrivallensis*, une thèse dans laquelle il s'efforçait de trouver dans les œuvres de saint Bernard des arguments en faveur du

jansénisme : *Bernardus, hoc est D. Bernardi abbatis Clarævallensis, doctoris melliflui, tractatus de gratia et libero arbitrio, periodice disjunctus, commentariis illustratus, S. Augustino, primario gratiæ christianæ propugnatori, consonus demonstratus, atque a filiorum alienorum depravationibus vindicatus,* in-4°, s. l., 1649. Un autre cistercien, Bertrand Tissier, prieur de Bonne-Fontaine au diocèse de Reims, le réfuta dans un *Appendice* de sa *Disputatio theologica in janseniana dogmata,* Charleville, 1651. Huart riposta dans son *Bernardus abbreviatus.* Le récollet François Hauzeur l'ayant attaqué dans sa *Correctio fraterna Ranutii Higati anagrammatici,* il lui opposa ses *Exceptiones et vindiciæ pro Ranutio Higato, adversus criminationes et errores, quibus ejus doctrina et mores impetuntur ab autore libelli, cui titulus : Correctio fraterna,* in-4°, s. l. n. d. On lui doit encore : *Bernardus abbas, sive sanctus prælatus ; hoc est, Flores pastorales, ex selectissimis quibusque D. Bernardi operibus collecti, atque in gratiam prælatorum omnium, tam sæcularium quam regularium, eligentium item et nominantium ad prælaturas, ac denique concionatorum singularem utilitatem, in tractationis modum et formulam digesti, ad R^um^ et Ill^um^ DD. archiep. Mechliniensem,* in-4°, Louvain, 1651, et un *Commentarius in logicam Aristotelis.* Bertrand Tissier, dont il vient d'être question, est l'auteur de la *Bibliotheca cisterciensis,* mentionnée dans la bibliographie de cet article. Augustin Debrovolski, religieux d'un monastère allemand, a publié : *Semina paradisi pro thermis animarum ; Paradisus eucharisticus in paradiso mariano sacri ordinis cisterciensis plantatus,* in-4°, Lublin, 1652. On doit à Jacques Segers, mort prieur de Saint-Sauveur d'Anvers, le 16 septembre 1658, les trois ouvrages suivants : *Conceptus morales supra dominicas, patri Labore geniti, matre Sapientia nati, Calamo obstetrice suscepti,* 2 in-4°, Louvain, 1645, 1649; *Apodosis, seu expositio super differentia exultationis filiæ Sion et jubilationis filiæ Jerusalem,* in-4°, Louvain, 1644; *Militia sæcularis et spiritualis,* in-4°, Anvers, 1647 ; l'auteur se complait dans des allégories étranges. Thomas Grazilier, mort prieur de Bon-Repos en 1660, a publié un ouvrage ascétique, *Entretien de Dieu et de l'âme selon le Cantique des cantiques,* in-4°, Autun, 1651. Julien Paris, abbé de Foucarmont, est l'un des hommes qui ont le plus contribué au maintien de l'observance dans l'ordre de Cîteaux; on a de lui : *Le premier esprit de l'ordre de Cîteaux,* in-4°, Paris, 1653, et le *Nomasticon cisterciense seu antiquiores ordinis cisterciensis constitutiones,* in-fol., Paris, 1664, réédité par dom Séjalon, in-fol., Solesmes, 1892. Servais Gillet, moine de Villers, écrivain ascétique, auteur du *Galienus moralis ac mysticus,* in-8°, Louvain, 1661. Parent, moine de Loos, près de Tournai, mort le 22 février 1663, a publié sous le titre d'*Apis mystica,* Tournai, 1642, des extraits de saint Bernard sur les vies purgative, illuminative et unitive, et *Les motifs de l'amour divin pour la communion, ibid.* Claude Chamelot, mort abbé de la Colombe, au diocèse de Bourges (1667), publia un *Catalogue des saints et bienheureux de l'ordre de Cîteaux,* in-4°, Paris, 1666; ses *Annales de Cîteaux,* in-fol., sont restées manuscrites. Grégoire di Lauro, cistercien napolitain, est connu par sa défense de Joachim de Flore : *Magni prophetæ Joannis Joachim, sacræ congregationis institutoris, veritas defensa,* in-fol., Naples, 1666. Charles de Visch, mort prieur de l'abbaye des Dunes, le 11 avril 1666, est l'un des écrivains les plus féconds de son ordre ; on lui doit : *Historia monasterii Elirbacensis, cum serie omnium abbatum,* insérée dans la *Notitia abbatiarum ordinis cisterciensis* de Jongelinus : *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis, elogiis plurimorum maxime illustrium adornata,* in-4°, Douai, 1649. Une deuxième édition, in-4°, Cologne, 1656, contient, avec d'importantes améliorations, des opuscules inédits et une *Chronologia antiquissima monasteriorum ord. cisterc. ; Alani magni de Insulis, doctoris universitatis, opera moralia, parænetica et polemica, tineis et blattis erepta, recognita varieque illustrata,* in-fol., Anvers, 1653 ; *Compendium chronologicum abbatiæ B. M. V. de Dunis,* in-12, Bruxelles, 1660, et quelques biographies. Ferdinand Ughelli, moine de l'abbaye cistercienne de Florence, abbé de Saint-Paul-Trois-Fontaines, procureur général de sa congrégation à Rome, où il mourut le 19 mai 1670, doit sa renommée à son *Italia sacra, sive de Italiæ episcopis opus,* in-fol., Rome, 1644; cet ouvrage, qui, malgré les défauts de sa critique, a rendu aux érudits de grands services, a été réédité, 10 in-fol., Venise, 1717-1733. L'auteur s'est occupé de l'histoire de son ordre : *Cardinalium elogia qui ex sacro cisterciensi ordine floruere,* in-fol., Florence, 1624; on lui doit encore des *Additiones et correctiones,* aux *Vitæ et res gestæ Romanorum pontificum et Romanæ Ecclesiæ cardinalium,* d'Alphonse Chacon, in-fol., Rome, 1630. Jean Malgloires, cistercien français, procureur général de son ordre à Rome, est l'auteur d'une *Theologia moralis,* in-4°, Rome, 1672, qu'il dédia au cardinal Bona. Sur Caramuel, voir col. 1709-1712. Joseph Le Chevalier a publié la *Vie d'Elzéar Clère et d'Élisabeth de Sainte-Anne, son épouse,* in-8°, Caen, 1696; Elzéar mourut capucin, et Élisabeth religieuse cistercienne. Paulin de Lisle, qui abandonna la congrégation de Saint-Vannes pour s'enfermer à la Trappe où il mourut en 1696 ; ses lettres ont été publiées sous ce titre : *Idée d'un vrai religieux,* Châlons, 1723. Jules Bartolocci, mort abbé de Saint-Sébastien-des-Catacombes le 19 octobre 1687, fut longtemps professeur d'hébreu ; on lui doit une *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis,* 3 in-fol., Rome, 1675, 1658, 1683, que son disciple et confrère Imbonat publia en y ajoutant un t. IV, in-fol., Rome, 1693. Robert Kolb, cistercien allemand, s'est occupé de droit canon : il a publié *Aquila certans pro immunitate et exemptione ecclesiarum, monasteriorum et status ecclesiastici a potestate sæculari,* in-fol., Francfort, 1687. Bernard Bognadovitz a donné une *Philosophia christiana de creatione et recreatione hominis ex libris S. Bernardi desumpta,* in-fol., Rome, 1697.

7° *XVIIIe siècle.* — La liste des écrivains de ce siècle commence avec Armand Le Bouthillier de Rancé, auteur de la réforme de la Trappe; ses nombreux écrits ont pour objet la vie et les vertus des moines. Sa doctrine exagérée le mit aux prises avec Mabillon et Le Masson, qui défendirent contre lui les traditions littéraires des bénédictins et des chartreux ; ses relations et ses tendances le firent, sans motif suffisant, taxer de jansénisme. Il mourut le 27 octobre 1700, âgé de 75 ans. Voici ses principaux ouvrages : *Lettre sur le sujet des humiliations et autres pratiques de religion,* in-12, Paris, 1677; *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique,* in-4°, ou 2 in-8°, Paris, 1683. C'est ce traité qui valut à son auteur la réplique de dom Mège, dans son *Commentaire de la règle de saint Benoît,* de dom Denis de Sainte-Marthe, de Mabillon et de dom Le Masson. Rancé opposa à ses contradicteurs : *Eclaircissements de quelques difficultés que l'on a formées contre le Traité des devoirs,* in-4°, Paris, 1685; in-12, 1686; *Réponse au Traité des études monastiques,* in-4°, Paris, 1692 ; *Instructions de saint Dorothée, traduites du grec en français, avec sa vie,* in-8°, Paris, 1686; *La règle de saint Benoît, traduite et expliquée,* 2 in-12, Paris, 1689 ; *Relation de la vie et de la mort de quelques religieux de l'abbaye de la Trappe,* 4 in-12, Paris, 1696; 5 in-12, 1755; *Conduite chrétienne adressée à Madame de Guise,* in-12, Paris, 1697; *Conférences ou instructions sur les Épîtres et les Évangiles,* in-12, Paris, 1699; *Réflexions sur les quatre Évangiles,* in-12, Paris, 1699; *Réglements généraux pour l'abbaye*

de la Trappe, 2 in-12, 1701. L'abbé de Rancé eut une correspondance très étendue; on a publié des *Lettres de piété écrites à différentes personnes*, 2 in-12, Paris, 1701-1702. Gonod en a publié d'autres, in-8°, Paris, 1845. Les religieux de la Grande-Trappe ont réuni les éléments nécessaires pour la publication de sa correspondance.

Paul Pezron, abbé de la Charmoye, mort dans son monastère de profession, Notre-Dame-de-Prières, le 10 octobre 1706, a laissé des ouvrages de chronologie et d'histoire, où l'esprit de système a souvent la part trop large : *L'antiquité des temps rétablie et défendue*, in-4°, Paris, 1687; in-8°, 1688. Cet ouvrage fut fortement attaqué par le P. Lequien et dom Martianay. Pezron opposa aux attaques de ce dernier, une *Défense de l'antiquité des temps, où l'on soutient la tradition des Pères et des Églises*, in-4°, Paris, 1691. Il publia ensuite l'*Essai d'un commentaire littéral et historique sur les prophètes*, in-12, Paris, 1693; *L'histoire évangélique confirmée par la grecque et la romaine*, 2 in-12, Paris, 1696; *L'antiquité de la nation et de la langue des Celtes*, in-12, Paris, 1703; une dissertation *Sur l'ancienne demeure des Chananéens*, dans les *Mémoires de Trévoux*, juillet 1704, et une autre *Sur les bornes de la Terre promise*, *ibid.*, juin 1705; deux lettres et une dissertation sur *Marie-Magdeleine*, dans le *Journal des savants*, 1698, p. 487; 1699, p. 305, 313; une *Carte de la Terre-Sainte*, insérée dans la Bible de Duhamel, Paris, 1699, p. 348. Ambroise Lucentio publia un résumé de l'*Italia sacra* d'Ughelli sous ce titre : *Italia sacra F. U. in epitomen redacta*, 2 in-fol., Rome, 1677, 1704. Ricci, moine italien, est l'auteur d'une *Synopsis decretorum et resolutionum S. C. Immunitatis super controversiis jurisdictionalibus*, Palestrina, 1708; Turin, 1729. Bernard, moine de Sept-Fonts, a publié une dissertation *Sur l'authenticité des œuvres de saint Denis*, 1708. Barthélemy Aresi, moine de Milan, mort en 1712, a publié *Chronologica series abbatum cœnobii S. Ambrosii Mediolanensis*, in-4°, Milan, 1674. Pierre Le Nain, de chanoine de Saint-Victor devenu moine de la Trappe, mort sous-prieur de cette abbaye, le 15 décembre 1713, frère du célèbre Tillemont, a écrit un *Essai de l'histoire de l'ordre de Citeaux*, 9 in-12, Paris, 1696, 1697; des *Homélies sur plusieurs chapitres du prophète Jérémie*, 2 in-12, Paris, 1697, 1705; une *Vie de J. Le Bouthillier de Rancé, abbé de la Trappe*, 3 in-12, Rouen, 1715; deux traités *Sur l'état du monde après le jugement et sur le scandale qui peut arriver dans des monastères les mieux réglés*, in-8°, Paris, 1715. Pierre Dumas est l'auteur du *Viridarium humilitatis ex regula sancti Benedicti compartitum*, in-12, Salem, 1714. Hueber, cistercien allemand, publia avec la collaboration de Raphaël Koding, une *Harmonia theologico-philosophica et philosophico-theologica, doctrinæ divi Thomæ et thomistarum consona*, 2 in-fol., Salem, 1717. Adrien de Citeaux, moine de Sept-Fonts, publia des *Méditations sur les Épîtres et les Évangiles pour tous les jours de l'année*, 4 in-12, Paris, 1712. Sartorius, cistercien de Bohême, mort le 1er novembre 1723, a écrit une histoire de son ordre, *Cistercium bis tertium, seu historia elogialis, in qua sacri ordinis cisterciensis a. D. 1698 a sua origine sexies seu bis ter secularis primordia, incrementa recensentur*, in-fol., Prague, 1700; trad. allemande, *ibid.*, 1708; *Origo ordinum religiosorum virorum, virginum*, etc., 2 in-8°, Prague, 1715; *Compendium Annalium ecclesiasticorum Baronii*, 22 in-8°, *ibid.*, 1718-1730. Eust. Janka a continué ce travail à partir du t. xv. Porreter, moine autrichien, a publié une dissertation théologique *De Deo sciente et volente*, in-4°, Vienne, 1726. Chrysostome Handthaler, moine allemand, a donné *Idea tripartita theoretico-practica concionum evangelicarum pro tyronibus*, 3 in-4°, Augsbourg, 1729. Eugène Worebl, de Prague, mort en 1732, a composé un traité sur le mariage : *Contractus ratus in lege gratiæ ab auctore gratiæ ad dignitatem sacramenti elevatus*, in-4°, Prague, 1724. Jean Sranda a publié une réfutation assez médiocre des hérésies et des schismes dans son *Lexicon polemicum*, 2 in-fol., Rome, 1733-1734, un commentaire du traité de saint Bernard *De consideratione*, *ibid.*, 1749, et un *Onomasticon sacrum*, *ibid.*, 1774. Jean de Lanne, bibliothécaire de Clairvaux, est auteur d'une *Histoire du pontificat d'Eugène III*, in-12, Nancy, 1737, et de l'*Histoire du pontificat d'Innocent III*, in-12, Paris, 1741. On doit à Anselme Schwab le *Schibboleth thomisticum, seu gratia gloriosa sepsa efficax libertatis sospita D. Thomæ ejusque scholæ*, in-4°, Augsbourg, 1745; à Augustin Tepper, professeur au séminaire de Prague, un *Fragmentum theologiæ moralis*, 3 in-4°, Prague, 1749.

François-Armand Gervaise, d'abord carme, puis moine de la Trappe, et enfin abbé de ce monastère, mort en 1751, a laissé un grand nombre de vies de saints et des œuvres de polémique : *Vie de saint Cyprien*, in-4°, Paris, 1717; *Vie de saint Irénée*, 2 in-12, Paris, 1723; *Vie de Rufin, prêtre de l'Église d'Aquilée*, 2 in-12, Paris, 1725; *Vie de saint Paulin*, in-4°, Paris, 1745; *Vie de saint Épiphane*, in-4°, Paris, 1742; *Vie d'Abelard et d'Héloïse son épouse*, 2 in-12, Paris, 1720, avec une traduction de leurs lettres; *Vie de l'abbé Suger avec des dissertations*, 2 in-12, Paris, 1720; *Défense de la nouvelle histoire de l'abbé Suger, avec l'apologie pour feu M. l'abbé de la Trappe contre les calomnies de dom Vincent Thuillier; Histoire de l'abbé Joachim, religieux de l'ordre de Citeaux, surnommé le Prophète*, 2 in-12, Paris, 1745; *Jugement critique, mais équitable des vies de M. l'abbé de Rancé*, in-12, Troyes, 1742; *Lettres d'un théologien à un ecclésiastique de ses amis sur une dissertation touchant les ordinations anglicanes*, in-12, Paris, 1724; *L'honneur de l'Église et des souverains pontifes défendu contre les calomnies et invectives du P. Le Courayer, dans son histoire du concile de Trente*, 2 in-12, Nancy, 1742; *Cinq lettres* contre dom Marquard Hergot et sa *Vetus disciplina monastica*, publiées dans le *Journal de Trévoux*, 1727; *Vie de saint Paul, apôtre des Gentils et docteur de l'Église*, 3 in-12, Paris, 1734; *Histoire de la réforme de l'ordre de Citeaux en France*, dont un seul volume a paru, in-4°, Avignon, 1746. Malachie d'Inguimbert, qui quitta l'ordre de Saint-Dominique pour embrasser la réforme de Citeaux au monastère de Buon-Solazzo, fut évêque de Carpentras, où il mourut, le 6 septembre 1757, après avoir légué à la ville sa belle bibliothèque et une somme de 60 000 francs pour son entretien. On lui doit un ouvrage d'apologétique : *Specimen catholicæ veritatis, cui athei, deistæ, pseudopolitici velamen prætendere nituntur*, in-4°, Pistoie, 1722; une *Vie de Barthélemy des Martyrs et le recueil de ses œuvres*, 2 in-fol., Rome, 1727; une traduction latine du traité de dom Petitdidier sur l'infaillibilité, *De infallibilitate romani pontificis*, in-fol., Rome, 1732. D'Inguimbert se fit en Italie le défenseur des idées de l'abbé de Rancé; il publia sa vie : *La vita di Arm. Io. Buttiliero di Rancé*, in-4°, Rome, 1725, et un ouvrage ascétique animé de son esprit, *Théologie religieuse ou Traité sur les devoirs de la vie monastique*, 3 in-fol., *ibid.*, 1731.

Candide Briger, moine autrichien, mort le 25 décembre 1760, a publié divers ouvrages théologiques : *Beatitudo, ultimus hominis finis ex SS. Patrum scriptis*, Kremsii, 1732; *Opera in hoc mundo, de hoc mundo, seu actus humani mali, vitia et peccata*, *ibid.*, 1732; *Tractatus scholastico-theologicus de Deo uno et trino*, Vienne, 1723; *De Deo creante, sive de angelis et primo homine*, *ibid.*, 1724; *Theologalis trinitas virtutis, per quam summa trinitas hominem ad beatitudinem amissam reducit, h. e. fides, spes, charitas*, Styrie, 1726. Nivard del Riccio a publié un traité *De Deo ad*

intra sive de Deo uno et trino, Lucques, 1760. Théophile Heimb a édité sous ce titre : *Bernardus Gudolphi monachi*, 2 in-4°, Nuremberg, 1743, et annoté une vie de saint Bernard en vers rédigée au XIIIe siècle par Gudolf, moine de Sainte-Croix en Autriche, et donné la *Notitia historica de ortu et progressu abbatiæ S. O. cist. B. M. V. ad S. Gothardum dictæ*, in-fol., Vienne, 1764. Louis Mickl, cistercien de Bohême, mort le 23 février 1767, est auteur d'un *Apolectus doctrinalis decisionum theologico-moralium conscientiæ et actuum humanorum systema practice explicans*, Prague, 1747. Ses autres œuvres théologiques sont restées manuscrites. Émilien Petrasch, cistercien du même pays, s'est surtout occupé de droit canon; on lui doit des *Dissertations sur l'histoire sacrée et profane*, Prague, 1772; *Gallia hodierna cum appendice de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ, ibid.*, 1773; *Apologia pro dissolubilitate matrimonii in infidelitate consummati*, in-8°, Prague, 1776; et une dissertation *De jure asyli*, in-8°, *ibid.*, 1776. Pierre Hartmann, canoniste bavarois, a publié *Jus ecclesiasticum potissime publicum in synopsi systematice delineatum et statui Germaniæ et Bavariæ accommodatum*, in-8°, Straubing, 1783; *Institutiones dogmatico-theologicæ*, in-8°, *ibid.*, 1785. Quirinus Gaher d'Ehremburg, mort le 26 janvier 1787, s'est occupé d'Écriture sainte; on lui doit un traité *De Scripturarum canonis statu tam apud hebræos quam apud christianos*, Prague, 1762. Joseph Fontana, de la congrégation italienne de Saint-Bernard, a écrit la *Difesa dell'episcopato contro le moderne pretenzioni di alcuni parrochi*, in-8°, Venise, 1789. Joachim Plattner, professeur de théologie dogmatique à l'université d'Inspruck, mort le 19 avril 1789, a publié des dissertations *De revelatæ religionis cum recta ratione et sensu universarum gentium consensu*, in-8°, Inspruck, 1779; *De SS. Ecclesiæ doctorum Augustini et Thomæ de gratuita electorum prædestinatione sententia*, in-4°, *ibid.*, 1774; *Dissertationes historico-criticæ in tractatus universæ theologiæ*, in-4°, *ibid.*, 1766. Bernard Salvoni, cistercien italien, est l'auteur d'une dissertation *De fœdere religionis naturalis cum religione divinitus revelata*, in-8°, Rome, 1792. Bernardin Bauer, qui fut professeur de théologie dogmatique et morale et de langues orientales, s'est fait connaître par sa *Veritas religionis christiano-catholicæ systematice proposita contra atheos, theistas, paganos*, etc., in-8°, Wurzbourg, 1784, et surtout par sa *Theologia universa dogmatica, historica, critica, genio puriori accommodata*, 4 in-8°, Wurzbourg, 1786-1794; il donna, pour préparer ce dernier travail, un *Epitome seu delineatio theologiæ universæ*, Ratisbonne, 1787. Un autre cistercien bavarois, Étienne Wiest, professeur de théologie, de patristique et d'histoire littéraire de la théologie, mort le 10 avril 1797, a laissé des œuvres théologiques intéressantes : *Institutiones theologicæ*, 2 in-8°, Eichstadt, 1787; rééditées et complétées en 1788-1789 sous ce titre : *Præcognita in theologiam revelatam*, t. I; *Demonstratio religionis christianæ*, t. II, III; *Demonstratio dogmatum catholicorum in specie*, t. IV-VI; il en a publié un résumé : *Institutiones theologiæ dogmaticæ in usum academicum*, in-8°, Ingolstadt, 1791. On lui doit une *Introductio in historiam litterariam theologiæ revelatæ*, in-8°, *ibid.*, 1794; *Institutiones patrologiæ in usum academicum*, in-8°, *ibid.*, 1795; *De justitia Dei punitiva*, in-8°, Eichstadt, 1787. Hermann-Kurz, professeur au collège de Saint-Adalbert de Prague, *Amussis canonica titulorum l. I-V Gregorii IX in tabulis mnemonicis analytice proposita, compendiosis controversiis hinc inde insertis distincta*, 5 vol., Prague, 1761-1764.

8° *XIXe siècle*. — Ange Fumagalli, moine de Saint-Ambroise de Milan, abbé de Clairvaux et supérieur général de son ordre, membre de l'Institut des sciences, lettres et arts du royaume d'Italie, mort le 12 mars 1804, fut l'un des meilleurs historiens de l'Italie. Son ouvrage le plus estimé, *Delle istituzioni diplomatiche*, 2 in-4°, Milan, 1802, est le premier traité de diplomatique composé en Italie. On lui doit encore *Le Vincende di Milano durante la guerra di Federico I, illustrate con pergamene e con note*, in-4°, Milan, 1778; une traduction italienne de l'*Histoire des arts du dessin chez les anciens* de Winckelmann, 2 in-4°, *ibid.*, 1779; *Delle antichità longobardica-milanesi*, 4 in-4°, *ibid.*, 1792; *Codice diplomatico sant' ambrosiano, contenente i diplomi e le carte de' secoli VIII e IX che esistavano nell' archivio del monastero di S. Ambrogio*, in-4°, *ibid.*, 1805, et des travaux moins importants publiés dans divers recueils. Baudouin Wurzer, professeur de théologie morale et d'histoire ecclésiastique à l'université d'Ingolstadt, a publié un *Specimen theologiæ moralis*, Ingolstadt, 1775, et un *Prodromus isagogicus historico-critico-litterarius in theologiam regularem eclecticam*, in-4°, Ratisbonne, 1793. Robert Curalt, cistercien autrichien, est l'auteur de *Genuina totius jurisprudentiæ principia*, Vienne, 1782; une traduction italienne de cet ouvrage, due au P. Tamburini, 3 vol., Prato, 1787, fut mise à l'Index. Un autre juriste cistercien, Ulrich Mayr, mort en 1811, publia une dissertation *De nexu statisticæ cum jurisprudentia ecclesiastica*, Ingolstadt, 1772, qui fut condamnée par Clément XIV. Eugène Montay, mort également en 1811, est l'auteur d'une *Geschichte der deutschen staatsbürgerlichen Freiheit*, 3 vol., Bamberg, 1812. Maximilien Millauer, moine de Hohenfurt en Bohême, a écrit l'histoire de son monastère, in-8°, Prague, 1814; *Kritische Beiträge zur Voigt's Versuch einer Geschichte der Prager Universität*, in-8°, *ibid.*, 1820; *Series rectorum universitatis Pragenæ ab unione academiarum Carolinæ et Ferdinandæ, ibid.*, 1834; *Entwurf einer Geschichte der Pastoral-Theologie an der Universität zu Prag, ibid.*, 1821; *Der deutsche Ritterorden in Böhmen, ibid.*, 1831. Jean B. Lechleitner, moine tyrolien, est auteur d'un cours de philosophie, 6 vol., Inspruck, 1820-1839. Antoine Dittrich, cistercien de Bohême, a publié avec Ant. Spurk les *Monumenta historica universitatis Pragensis*, 3 vol., Prague, 1830-1844. Un trappiste français, Pierre Debreyne, qui avait exercé la médecine, s'est fait connaître par plusieurs ouvrages apologétiques et théologiques : *Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine*, in-8°, Paris, 1843; *Étude de la mort ou initiation du prêtre à la connaissance pratique des maladies graves et mortelles et de tout ce qui sous ce rapport peut se rattacher à l'exercice difficile du saint ministère*, in-8°, Paris, 1845; *Mæchiologie, traité des péchés contre le 6e et le 9e commandements du décalogue et toutes les questions matrimoniales qui s'y rattachent directement ou indirectement, suivi d'un traité pratique d'embryologie sacrée*, in-8°, *ibid.*, 1846; *Pensées d'un croyant catholique ou considérations philosophiques, morales et religieuses sur le matérialisme moderne et divers autres sujets, ibid.*, 1839; *Physiologie catholique et philosophique pour servir d'introduction aux études de la philosophie et théologie morale, ibid.*, 1844; *Théorie biblique de la cosmogonie et de la théologie, doctrine fondée sur un principe unique et universel puisé dans la Bible*, in-8°, *ibid.*, 1856. Mathieu Lerch, moine de Bohême, est auteur d'une œuvre apologétique sur l'Église : *Die Kirche Christi in ihrem Wesen, ihren Eigenschaften und Beziehungen*, Vienne, 1877.

Parmi les cisterciens qui se sont distingués depuis une vingtaine d'années par leurs travaux, on peut citer Léopold Janauschek, à qui l'on doit : *Origines cistercienses*, t. I; *Fundationes veterum abbatiarum* (742) *ad fidem antiquissimarum fontium descriptæ*, in-8°, Vienne, 1877; *Xenia Bernardina*, 5 in-8°, Vienne, 1891;

le P. Schneedorfer, professeur d'exégèse à l'université de Prague; Neumann, professeur d'archéologie à l'université de Vienne, Boniface Platz, qui a publié *Der Mensch, sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter*, in-8°, Wurzbourg, 1887; *Die Völker der Erde*, in-8°, *ibid.*, 1889. Nivard Schlogl, professeur au collège de Sainte-Croix à Vienne, célèbre par ses travaux sur la métrique biblique, *De re metrica veterum Hebræorum*, Vienne, 1899; *Ecclesiasticus (39, 12-49, 16) ope artis critiæ et metricæ in formam originalem redactus*, in-4°, Vienne, 1901. Il a appliqué les mêmes règles de métrique au Cantique des cantiques, Vienne, 1902, et aux livres de Samuel, *ibid.*, 1904.

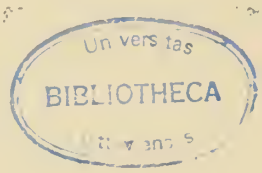
Les cisterciens allemands prennent, depuis 1883, une part active à la rédaction des *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und dem Cistercienser-Orden*, in-8°, Raigern, où l'on trouve sur l'histoire de leur ordre et leur activité littéraire de nombreux renseignements. L'abbaye de Bregenz publie, depuis 1888, une revue consacrée à l'histoire de l'ordre : *Cistercienser-Chronik*.

Henriquez, *Phœnix reviviscens sive ordinis cisterciensis scriptorum Angliæ et Hispaniæ series*, in-fol., Bruxelles, 1626; Charles de Visch, *Bibliotheca scriptorum s. ordinis cisterciensis*, in-4°, Douai, 1649; Cologne, 1656; Tissier, *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, 2 in-fol., Bonnefontaine, 1660-1669; R. Munlz, *Bibliotheca cisterciensis española*, Burgos, 1793, Janauscheck, *Xenia Bernardina*, 5 in-8°, Vienne, 1891.

Exordium ord. cisterciensis, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1501 sq.; *Exordium magnum ord. cisterciensis*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 995-1198. Voir la bibliographie de la vie de saint Bernard, col. 748-749. Une partie des décisions des chapitres généraux est reproduite dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 1243-1646.

L. Janauscheck, *Originum cisterciensium tomus I*, in-4°, Vienne, 1877; J. d'Assignies, *Cabinet des choses advenues à l'ordre de Cisteaux*, Douai, 1598; Aubert Le Mire, *Chronic. cister. ord.*, Cologne, 1614; Manrique, *Cisterciensium seu verius ecclesiasticarum annalium tomi quatuor (1098-1236)*, 4 in-fol., Lyon, 1642-1659; dom P. Lenain, *Essai de l'histoire de l'ordre de Citeaux*, 9 in-12, Paris, 1696-1697; Joncelin, *Notitia abbatiarum ordinis cisterciensis*, in-fol., Cologne, 1640; Sartorius, *Cistercium bis tertium*, in-fol., Prague, 1700; Joncelin, *Origines et progressus abbatiarum ordinis cisterciensis et equestrium militiarum de Calatrava, Alcantara*, etc., in-fol., Cologne, 1641; B. Link, *Annales austrio-claravallenses ord. cisterc.*, 2 vol., Vienne, 1723-1725; Gervaise, *Histoire de la réforme générale de l'ordre de Citeaux en France*, in-4°, Avignon, 1746, t. I; Dubois, *Histoire de l'abbaye de Morimond*, 3e édit., Dijon, 1855; Fr. Winter, *Die Cisterzienser des nordostl. Deutschlands*, 3 vol., Gotha, 1868-1871; *Citeaux*, par un moine de Thymadeuc, in-8°, Saint-Brieuc, 1897; Hélyot, *Histoire des ordres religieux*, t. V, p. 336-474; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, t. I, p. 218-241; Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, art. *Cisterciens*, col. 718-721; De Smedt, *Introductio ad historiam ecclesiasticam*, p. 358-360.

J. Besse.



Document non prêté
Non-circulating item

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 11 09 06 10 02 5